ARISTÓTELES

METAFÍSICA

COLIHUE CLÁSICA

Aristóteles
Metafísica / Aristóteles. - 1ª ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Colihue 987-748, 2022.
1232 p. ; 22 x 14 cm. - (Colihue Clásica)

Traducción de: Eduardo Sinnott.
ISBN 978-987-748-100-6

1. Filosofía Clásica. I. Sinnott, Eduardo, trad. II. Título.
CDD 185

Título original: *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά*

Coordinador de colección: Dr. Mariano Sverdloff
Asistente de coordinación: Emiliano De Bin, Fernando Bogado

Equipo de producción editorial: Cristina E. Amado y Darío F. Finoli

Diseño de tapa: Estudio Lima+Roca

Todos los derechos reservados.
Esta publicación no puede ser reproducida, total o parcialmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin permiso previo por escrito de la editorial.
Solo se autoriza la reproducción de la tapa, contratapa y página de legales, completas, de la presente obra exclusivamente para fines promocionales o de registro bibliográfico.

ISBN 978-987-748-100-6

© Ediciones Colihue S.R.L.
Av. Díaz Vélez 5125
(C1405DCG) Buenos Aires - Argentina
www.colihue.com.ar
ecolihue@colihue.com.ar
Hecho el depósito que marca la ley 11.723
IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

INTRODUCCIÓN

Para mi esposa Rita
con amor y gratitud.

«The Metaphysics *as a whole expresses not a dogmatic system but the adventures of a mind in its search for truth».*

DAVID ROSS (1958 : I lxxvii)

EL texto de la *Metafísica* documenta las etapas y las vicisitudes de una extraordinaria búsqueda intelectual. La frase citada arriba ofrece, en la autorizada voz de uno de los aristotelistas más notables del siglo XX, la perspectiva básica general que pareciera ser la más justa para la lectura del tratado. Porque, en efecto, antes que la exposición orgánica de un cuerpo sistemático de doctrinas filosóficas ya elaboradas y establecidas (que es como, en líneas generales, se la ha concebido durante gran parte de la tradición interpretativa), en lo esencial la *Metafísica* es el registro de los esfuerzos de un filósofo, o del Filósofo, por dar con un saber, esto es, por dar con «la ciencia buscada (*hē zētouménē epistēmē*)», acerca de las estructuras últimas de la realidad. La búsqueda se articula en el horizonte de la pregunta más radical que la filosofía haya formulado, es decir, la pregunta acerca del ser. Y ello en una labor reflexiva que sólo en apariencia es solitaria y monológica, pues en ella están presentes, en el seno de un «nosotros (*hēmeîs*)» cambiante, a veces el Filósofo y sus condiscípulos, a veces el Filósofo y sus discípulos, a veces el Filósofo y los filósofos del pasado (aun relativamente breve) que tenía por entonces la disciplina; o el Filósofo y sus contemporáneos, y a veces, aun, los griegos en general. El texto se ajusta, por cierto, al género del tratado, creado, se puede decir, por Aristóteles, y propio de la obra conservada de él; no tiene, pues, la forma, más vívida y dinámica, del diálogo filosófico, creado por su maestro y cultivado por el propio Aristóteles en parte de la obra perdida. Aun así, en el texto de la *Metafísica* son todavía audibles el debate y la discusión filosóficos, no pocas veces tensos y enfáticos, ni exentos de ironía, que el Filósofo mantiene con los muchos y variados interlocutores (otros filósofos, sofistas, poetas) a los que convoca con diferentes propósitos: corroborar una tesis, hacer ver errores, tomar distancia para precisar lo peculiar de su propio pensamiento, o mostrar el carácter parcial de la verdad a que los otros han llegado. Unidas a los complejos y múltiples efectos de las contingencias de la composición,

de la transmisión manuscrita y de la compilación de las piezas que, conjuntadas, forman la *Metafísica*, aquellas notas les confieren a muchos segmentos del texto la apariencia o la realidad de una gran complejidad argumentativa y expositiva, que ha llegado a ser juzgada monstruosa e insalvablemente obscura[1]; hacen también que, como notaron ya los comentaristas antiguos, la exposición no esté libre de incertidumbres, vacilaciones, formulaciones tentativas, hipótesis que no se vuelven a considerar, anuncios y promesas no cumplidas, remisiones a lugares que no se pueden identificar, rupturas y ausencia de conexión entre párrafos y secciones, dislocación de segmentos, cambios abruptos de temática y de perspectiva, momentos de gran condensación expresiva y de concisión desesperante, gran número de contradicciones aparentes y reales[2], etcétera. Así y todo, y en buena medida gracias a la paciencia y la inteligencia de una tradición multisecular de maestros, comentadores y traductores, las reflexiones y las tesis contenidas en el tratado fueron recogidas por los filósofos de la posteridad en un proceso de recepción que por su fecundidad, su amplitud y su persistencia no tiene paralelo. Por esa vía, desde su recuperación en el siglo XIII la *Metafísica* influyó poderosamente, primero en el pensamiento de la cultura islámica y, después, de manera incesante, en de la cultura del Occidente cristiano; y continúa, por cierto, estando presente todavía en nuestra contemporaneidad, pese al desarrollo, desde mediados del siglo XIX, de orientaciones explícitamente antimetafísicas, fervorosas y militantes, como las de todas las variedades del positivismo o, en otro registro y de otra calidad, la del proyecto de una «superación» de la metafísica, alimentada todavía, sin embargo, por la *Metafísica*.

1. La conservación de los textos

En la producción de Aristóteles[3] se distingue entre las obras *exotéricas* (*exōteriká*) y las obras *esotéricas* (*esōteriká*) o *acroamáticas* (*akroamatiká*). Las obras exotéricas, que están hoy perdidas y se conocen imperfectamente a través de fragmentos y testimonios, fueron publicadas por el propio

---

1. La manifestación acaso más elocuente de la impresión que en ese sentido causa el texto de la *Metafísica* es la de un estudioso anónimo del siglo XVIII que lo calificó de «*monstruum horrendum, informe, ingens, cui lumen adeptum est*». Estas líneas están consignadas en: Petersen, P., *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschand*, Leipzig, 1921, 298, *apud* Lachterman (1990 : 7).

2. Se ha llegado a decir, no sin exagerar un tanto, que no es fácil hallar en la *Metafísica* un enunciado que no sea contradicho por otro enunciado contenido en la propia *Metafísica*; cf. Anscombe, E.; Geach, G. (1961 : 75).

3. Acerca de los detalles cronológicos de la vida de Aristóteles, cf. *infra* la tabla con que se cierra la presente «Introducción».

Aristóteles, y circularon, al parecer, durante toda la Antigüedad[4]. Esas obras eran diálogos y textos propedéuticos y de exhortación al acercamiento a la filosofía o de difusión de temas filosóficos, expuestos de manera no técnica ni demostrativa, y, según parece, con una metodología de sesgo dialéctico. Las obras que se han conservado proceden de los textos compuestos por Aristóteles para su propio uso en las lecciones (*akroáseis*) que impartía, y para uso de los miembros de su escuela. Esos textos fueron conocidos al principio sólo a través de las exposiciones orales de Aristóteles, y su ulterior redacción por el propio Filósofo fue más rápida y menos cuidada o literaria que la de los textos publicados[5]. La denominación de «esotéricas» no debe hacer pensar, pues, que se trata de doctrinas secretas reservadas a los iniciados, como creyeron algunos autores antiguos, sino que son, como se ha dicho, escritos relacionados con la enseñanza impartida en el interior (*ésō*) de la escuela. Eso puede explicar la concisión y el sesgo esquemático que la exposición asume en algunos segmentos. El que a veces al lado de segmentos así se lean párrafos más elaborados puede interpretarse como indicio de que en esos lugares Aristóteles acaso decidió basar la redacción en un texto exotérico o que consideró más de una vez parte de una lección para depurarla, quizá sin haber dado por concluido o por definitivamente redactado el segmento en su totalidad[6]. Parece claro, además, que en muchos lugares de sus escritos Aristóteles da por conocidas de sus receptores inmediatos doctrinas importantes que acaso habían sido expuestas en textos exotéricos ahora perdidos o habían sido impartidas sólo en la enseñanza oral. Eso puede explicar que en el tratamiento de temas centrales de su filosofía la formulación sea llamativamente escueta o se noten sobreentendidos y lagunas. Esas y otras notas afines de la expresión aristotélica hicieron que en el curso de la tradición sus textos fueran objeto de gran número de comentarios aclaratorios, al punto de convertirse Aristóteles en el autor más comentado y parafraseado entre los filósofos griegos.

Acerca de cómo se conservaron los textos esotéricos hasta ser publicados, la única información existente procede de dos fuentes, Estrabón

---

4. Cf. *infra* la nota 16 del libro XIII, en la p. 955.

5. Que parecen haber sido, en efecto, más cuidados: en sus *Cuestiones académicas* II xxxviii 119 Cicerón califica la prosa de los escritos exotéricos de Aristóteles nada menos que como un «*flumen aureum* (curso dorado)».

6. En las notas de la traducción se deja constancia de los anacolutos, la omisión de apódosis, los fenómenos de atracción casual o genérica, etcétera, que son más o menos frecuentes en la obra conservada de Aristóteles en general, y que movieron a Hermann Bonitz (1848) a hablar (no sin cierta injusticia) de la *insignis in scribendo negligentia* de Aristóteles.

y Plutarco, que coinciden entre sí en lo esencial[7]. Después de la muerte de Aristóteles (322 a. C.), sus escritos habrían quedado como propiedad del Liceo. Teofrasto, que fue discípulo y sucesor del Filósofo en la conducción de la escuela, habría legado en su testamento su propia obra y la obra de Aristóteles a un hombre llamado Neleo, que era de Escepsis (ciudad de la Tróade cercana a la antigua Troya) e hijo de Corisco. Este Corisco (mencionado varias veces en la *Metafísica*) había sido condiscípulo de Aristóteles, a quien había acompañado en su estada en Asos después de la muerte de Platón. En el momento de recibir el legado de Teofrasto (288 a. C.), Neleo sería el único discípulo directo de Aristóteles que aún vivía. La intención de Teofrasto habría sido que Neleo, que llevó los textos a su patria, cuidase de la edición de las obras de Aristóteles, pero, según las fuentes mencionadas, Neleo ni habría publicado las obras ni las habría devuelto al Liceo, sino que las habría dejado a su vez como herencia a sus familiares, que no estaban interesados en la filosofía. Estos herederos, para evitar que el rey de Pérgamo supiese de la existencia de los libros e intentara apropiarse de ellos para sumarlos a la biblioteca de esa ciudad, los habrían escondido en un sótano o gruta donde habrían permanecido durante un siglo y medio. La humedad del lugar y el paso del tiempo habrían afectado los volúmenes. En torno del 100 a. C., el peripatético Apelicón de Teos, allegado al gobernador de Atenas, habría sabido de la existencia de los textos y los habría adquirido en Escepsis para llevarlos de vuelta a Atenas. En el 86 a. C., al caer Atenas en manos de los romanos, Sila se habría apropiado de los escritos como parte del botín y los habría llevado a Roma, donde habrían quedado como propiedad de uno de los hijos de Sila. En el 78 a. C. el gramático Tiranión del Ponto, conocido de Cicerón y de Pomponio Ático, y que había trabajado como preceptor de los hijos del primero y era gran coleccionista de libros, los habría obtenido (gracias a la complicidad de un bibliotecario) y revisado, ordenado y publicado; o bien habría recibido de uno de los hijos de Sila el encargo de hacerlo. A los volúmenes que Neleo habría recibido de Teofrasto se habrían sumado entonces materiales obtenidos por Apelicón y textos llevados a Roma desde el Asia Menor por Lúculo. Estrabón dice que esa edición contenía muchos errores porque Tiranión habría llenado por su cuenta las lagunas del texto y no habría contado con el servicio de buenos copistas[8]. Sea como fuere, sólo entonces los especialistas habrían tomado conocimiento de esas obras de Aristóteles, cuyo pensamiento, por tanto, sería conocido hasta entonces sólo a través de las obras exotéricas aún en circulación. Plutarco precisa que en torno del 60 a. C. (es decir, casi tres siglos después de la muerte del Filósofo), el

7. Estrabón, XII i 54; Plutarco, *Vita Sullae* xxvi. Se considera probable que Plutarco dependa de Estrabón.

8. Cf. Grayeff (1957 : 124).

aristotélico Andrónico de Rodas, último escolarca del Liceo (hay quien piensa que había sido discípulo de Tiranión y maestro de Estrabón, que no lo menciona) obtuvo los manuscritos, ordenó las obras y las publicó, y ello, para algunos, en la forma en que hoy se las conoce. En todo caso, lo cierto es que no hay indicio de ninguna edición anterior a esta de Andrónico, que no incluía los textos exotéricos y fue la base de la tradición posterior[9]. La publicación habría hecho que el aristotelismo renaciese tras un largo eclipse o una etapa de decadencia que, según sugiere Estrabón, habría sido consecuencia de la presunta ignorancia que hasta entonces los propios aristotélicos habrían tenido de las obras del fundador de su escuela: como contaban solamente con los textos esotéricos, dice Estrabón, no podían filosofar con fundamento (*pragmatikôs*), y se limitaban a «recitar» las tesis heredadas. Con todo, puede ser que en la Rodas natal de Andrónico se hubiese conservado una tradición peripatética basada los textos de Aristóteles llevados allí por Eudemo, y que, enterado de la publicación hecha por Tiranión, Andrónico pasase de Rodas a Roma a fin de obtener los textos.

Modernamente se ha puesto en tela de juicio la verosimilitud de la historia, bastante singular y un tanto novelesca, de las vicisitudes de las obras de Aristóteles[10]. Las razones por las que se duda acerca de esa versión son: que no se ve por qué Teofrasto podría haber decidido entregar a Neleo material tan precioso para su escuela y dejar el Liceo sin sus fuentes principales; que no parece que los textos de Aristóteles no hayan sido conocidos en el lapso en que estas fuentes dicen que estuvieron perdidos (al menos, los adversarios de la escuela parecen referirse a ellas en sus debates[11]); que las características del texto no armonizan con la historia del deterioro que habría causado en ellos la humedad del lugar en que habría estado escondido; y que es poco verosímil que la biblioteca de Alejandría, fundada por Ptolomeo por consejo de Demetrio de Falero, amigo y discípulo de Teofrastro, no contase con copias de las obras de Aristóteles.

Sea como fuere, la *Metafísica* parece haber sido conocida por el público general sólo a partir de la edición de Andrónico de Rodas, porque si

---

9. En la edición de Andrónico los escritos estaban ordenados sistemáticamente en cuatro grupos: [*a*] los escritos de lógica, que más tarde serían conocidos como el «Órganon», que comprendía las *Categorías*, los *Analíticos* y los *Tópicos*; [*b*] los escritos de ética, política y retórica, entre los que se incluía la *Poética*: [*c*] las obras de filosofía de la naturaleza, biología y psicología, y [*d*] la *Metafísica*. Puede que haya incluido otros textos que no nos hayan llegado.

10. Se ha presumido, por otra parte, que la historia pudo haber sido promovida por el propio Andrónico para difundir la idea de que el material que publicaba era enteramente inédito.

11. Cf. Tricot (1973 : vii-viii); Verbeke (1983 : 5).

bien Aristóteles, según Asclepio (uno de sus comentadores antiguos), le habría encomendado su edición a Eudemo de Rodas, este habría juzgado que la índole de la obra hacía que no fuera apropiada para la lectura del gran público, y habría hecho de ella una edición que habría sido conocida sólo dentro de los límites de la escuela, donde, por otra parte, el interés dominante habría pasado a recaer en los estudios empíricos, lo que habría conllevado el descuido de la temática de la *Metafísica*[12]. Como se ha señalado, la gravitación de esta obra pasó a ser muy poderosa sólo mucho más tarde, a partir del siglo XII, cuando reingresó en el occidente de Europa tras haber ejercido una gran influencia en la cultura islámica, en la que se formó una rica tradición filosófica de inspiración aristotélica, cuyos exponentes más conocidos en Occidente fueron Averroes y Avicena. La *Metafísica* terminó por hallar también en Occidente una atmósfera particularmente receptiva; se la conoció primeramente en traducción latina[13], y tras una etapa relativamente breve en que fue objeto de desconfianza, produjo finalmente, junto con el resto de la obra de Aristóteles, reintroducida también en ese entonces, un efecto espectacular y, como ya se ha dicho, notablemente fecundo en los medios intelectuales europeos.

2. «Metafísica»

El de «*Metafísica*» no es título que Aristóteles mismo le haya puesto al tratado. Antes bien, la palabra «metafísica», que no existe en la lengua griega clásica, fue introducida mucho tiempo después de la composición de los textos que llevan hoy esa palabra como título. «Metafísica» proviene de la expresión griega «*tà metà tà physikà*», que puede traducirse, en principio, como: [*1*] «las cosas [que están] después de las cosas físicas». La expresión pudo haber sido forjada por el propio Andrónico de Rodas, pero nada hay que lo atestigüe, así que lo cierto es que se ignora quién la introdujo y qué

---

12. La noticia se completa con el dato, considerado inverosímil, de que tras la muerte de Aristóteles se habrían perdido partes de la obra, y algunos miembros de la escuela habrían completado las lagunas basándose en otras obras de Aristóteles. Cf. Ross (1958 : I xxxi-xxxii).

13. A mediados del siglo XII Jacobo de Venecia, que había traducido la *Física*, tradujo hasta el comienzo del libro IV de la *Metafísica*. Un traductor anónimo fue autor de una versión de trece de los catorce libros del tratado (omitió gran parte de la traducción del libro XI) en lo que se conoce como la *Metaphysica media*, que fue comentada por san Alberto Magno y utilizada por santo Tomás de Aquino. En la misma época Guillermo de Moerbeke revisó esa traducción anónima y tradujo, al parecer por vez primera, el libro XI, y volvió a traducir los libros XIII y XIV. La labor de Moerbeke estuvo presidida por la voluntad de regularizar la traducción, en el sentido de traducir las palabras griegas siempre con las mismas palabras latinas.

quiso dar a entender con ella. Una explicación probable de eso atiende a la colocación del tratado en el seno del *corpus* de las obras de Aristóteles, cuyo ordenamiento por los editores antiguos se basó en la tripartición de las disciplinas científicas (hecha por el propio Aristóteles) en ciencias teóricas, prácticas y productivas[14]. En la sección de las ciencias teóricas se colocaron primero los escritos concernientes a las ciencias físicas y *después de* ellos, bajo el título de «*Tà metà tà physiká*» los escritos del presente tratado, cuyo nombre podría derivar, entonces, de su colocación dentro del conjunto; de ser así, aquella expresión podría interpretarse (supliendo una elipsis) en el sentido de [*2*] «Los [libros que están] después de [los libros que tratan de] las cosas físicas». En esta explicación, la aparente necesidad en que se hallarían los editores de darle un título a la obra los habría movido a darle uno basado, pues, meramente en el lugar relativo que ella ocupaba en el conjunto, y que nada sugeriría, por tanto, acerca de su temática. Los editores no habrían reparado, pues, en los nombres que, sin embargo, se le da a la disciplina en el propio texto, y que son tres: en el libro I (A) se la llama «sabiduría (*sophía*)»; en el libro IV (Γ), «filosofía primera (*hē prōtē philosophía*)», y en el libro VI (E), «teología (*theología*)». Por otra parte, a juzgar por otros lugares de sus obras[15], Aristóteles mismo parece haber acostumbrado llamar la disciplina preferentemente «filosofía primera».

Según se admite comúnmente, el registro más temprano de la expresión «*tà metà tà physiká*» data de la primera mitad del siglo I d. C., esto es, de la época de Andrónico de Rodas, y habría sido empleado por Nicolás de Damasco, contemporáneo más joven de Andrónico, y que, de no haberlo tomado de este, habría sido, hasta donde se tiene constancia documental, el primero en usarlo[16]. Pero también se ha hecho remontar el uso de esa expresión como título del tratado al siglo III a. C., época en que se redactó una lista anónima de las obras de Aristóteles en la que se incluiría una «*Metafísica*» en *diez* libros, y que puede ser el texto del que partió Andrónico, en cuyo caso este habría añadido los cuatro libros restantes[17]. La cosa ha sido llevada todavía

---

14. Cf. *Met* VI i 1026*a*6-23. Aristóteles dice allí que las ciencias teóricas son tres: la Teología, la Física y la Matemática. (La Física de la que aquí se trata es la ciencia que estudia la naturaleza [*phýsis*]; es, pues, una disciplina distinta de la que hoy lleva ese nombre).

15. Phys I ix 192*a*34-34; *De an* I i 403*b*15-17; allí se opone la «Filosofía primera» a la Matemática y a la Física. La Física es caracterizada como «filosofía segunda» en *Met* VII xi 1037*a*15; *PA* II vii 653*a*9; *De long* I 464*b*33.

16. La referencia al uso de la expresión por Nicolás de Damasco se lee en un escolio de la *Metafísica* de Teofrasto. Nicolás fue autor de una obra referente a la filosofía de Aristóteles de la que se han conservado fragmentos en versión siria. Partes de ella se citan en el comentario de Averroes a la *Metafísica*. Los textos conservados de Nicolás de Damasco se han editado modernamente: Nicolaus Damascenus, *On the Philosophie of Aristotle*, Leiden, 1965.

17. Cf. Moreaux (1951 : 314-315). Por razones que se señalan en el apartado

más atrás en el tiempo, suponiéndose que la denominación dataría de la época del propio Liceo, y que pudo haber sido introducida por Eudemo de Rodas[18]. Por otra parte, en el catálogo más antiguo de las obras de Aristóteles que se ha conservado, que es el de Diógenes Laercio, no se menciona la *Metafísica*, pero sí una obra acerca de los términos que se aplican en una pluralidad de sentidos (*perì tôn posakhôs legoménōn*) que debe de corresponder al libro V de ese tratado[19].

La denominación de «Metafísica» se encuentra en todos los comentaristas griegos de la Antigüedad[20], que no ven en ella un nombre dado a la disciplina de manera azarosa, como sería el caso en la explicación anterior. Así, para Alejandro de Afrodisia[21], la sabiduría (*sophía*) se llama también «metafísica (*metà tà physiká*)» porque, en el orden (*táxis*) de los conocimientos, el objeto de la disciplina viene, *para nosotros*, «después de (*metá*)» los objetos que estudia la Física: visto *en sí mismo*, el objeto de la metafísica es anterior a los objetos de la Física[22]. El paso de lo uno a

---

siguiente, cabe suponer que los libros agregados fueron el II, el V, el XI y el XII.

18. Cf. Reiner, M. (1954).

19. Cf. *Met* VII i 1028*a*11; X i 1052*a*15.

20. El más importante de los cuales es Alejandro de Afrodisia (1898), que trabajó a fines del siglo II y comienzos del III. De él se ha conservado el comentario de los primeros cinco libros de la *Metafísica*; del comentario de los restantes sólo se conservan escolios. Alejandro ejerció gran influencia en los estudiosos que vinieron después, y es muy apreciado por los modernos, entre otras cosas porque es muy inteligente y parece recoger una tradición interpretativa que se remontaría al propio Liceo. Acerca de Alejandro, cf. el número 3 de la *Revue d'Études Philosophiques* (2008), dedicado a este comentarista. En el siglo IV d. C., Temistio, autor de orientación neoplatónica que fue discípulo de Amonio, compuso una paráfrasis de la *Metafísica* con la que aspiraba a hacer más accesible a los lectores el texto del tratado; de su trabajo se conservó la del libro XII en versión hebrea, que fue traducida a su vez al latín en el siglo XVI. Por otra parte, se han conservado cuatro libros (III, IV, XIII y XIV) del comentario de la *Metafísica* hecho en el siglo V en Atenas por Siriano, que fue discípulo de Plutarco de Atenas y maestro de Proclo. También ha llegado el comentario de los siete primeros libros de la *Metafísica* compuesto por Asclepio, un autor que se había formado junto a Juan Filopón y a Olimpiodoro en la escuela de Alejandría, donde tuvo como maestro a Amonio. Las dos versiones (hebrea y latina) del trabajo de Temistio han sido publicadas juntas en edición al cuidado de S. Landauer: *In Aristotelis Metaphysicae librum* L *paraphrasis*, Berlín, 1903; el comentario de Siriano ha sido publicado como *Siriani in Metaphysica commentaria*, en edición al cuidado de G. Kroll, Berlín, 1902; la de Asclepio como *Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum* A-Z *commentaria*, en edición al cuidado de M. Hayduck, Berlín 1888.

21. Alejandro (1891 : 171).

22. Alejandro se vale aquí de una distinción de la que Aristóteles se vale en varios lugares de su obra. Cf. la nota 77 del libro I, en la p. 24.

lo otro representa una superación y un ascenso: una *anábasis*[23]. En los comentaristas neoplatónicos (Asclepio, Siriano y Simplicio), la expresión «*metà tà physiká*» adquiere el sentido platonizante de «*hypèr tà physiká* (por encima de los objetos de la Física)», esto es, la preposición daría a entender, en este caso, un orden jerárquico: la metafísica se ocuparía en el estudio de cosas «separadas en todo sentido de la materia (*khō ristá pántēi tês hýlēs*)», que están, por eso, por encima de aquellas de la que trata la Física.

Así pues, la denominación de la disciplina y, en particular, el sentido que se le dé a la preposición «*metá*», son solidarios del sentido en que es entendida la disciplina misma. Con matices filosóficos diversos, los dos sentidos en que se ha entendido la palabra son fieles, en todo caso, a la indiscutible convicción aristotélica de que no es la Física la ciencia que tiene la última palabra en el orden de la fundamentación.

3. Composición y estructura de la *Metafísica*

El texto de la *Metafísica* que nos ha llegado no fue escrito y compuesto por Aristóteles para que se lo publicase y se lo leyese tal como lo conocemos. Cabe verlo, más bien, como resultado de la compilación, en un conjunto único, de piezas que Aristóteles había escrito, al menos en parte, por separado, y que quizá pensaba reunir en una obra única. Pero el trabajo de conjuntación y ordenamiento fue hecho por una mano distinta de la del Filósofo, por más que para ello, como parece, los compiladores tomaran como hilo conductor un plan básico señalado o sugerido en los propios textos. Lo que resultó de esa tarea no fue, por cierto, un todo sistemático y orgánico provisto de unidad compositiva y literaria perfecta, pero tampoco una secuencia rapsódica de piezas sólo vagamente ligadas entre sí. El material del que partieron los compiladores debe de haber presentado cierto grado de heterogeneidad estilística, aún perceptible en el texto, derivada de la diversidad de géneros a los que se ajustaban los escritos (exposición monográfica, tratado breve, esquema para el dictado de un curso o para una exposición, notas breves para sí mismo, etcétera). Como hemos subrayado ya, el texto no está libre de incongruencias, sobreentendidos, obscuridades expresivas y argumentativas y lagunas que hacen que por momentos su lectura sea ardua, pero se puede reconocer en él, de todos modos, una unidad temática y filosófica predominante.

En la forma en que nos ha llegado, pues, el texto consiste en catorce libros, identificados hoy tanto mediante la numeración griega originaria (A, B, Γ, Δ, etcétera) cuanto por la romana (I, II, III, IV, etcétera), que se empleó más tarde. Parece claro que, tras haber sido establecida una ver-

---

23. Al decir de Aubenque (2008 : 446).

sión en trece libros, se añadió un texto que hasta entonces no era parte del conjunto, y que había sido redactado independientemente de los restantes, pero que se juzgó que se lo debía sumar, y como tal escrito ostentaba el tono de texto de apertura, debe de haberse hallado lógico colocarlo, bajo el nombre de «A menor», es decir, como libro «α», y como una suerte de segunda introducción, a continuación del libro que había sido puesto en primer lugar, esto es, a continuación del libro A, y antes del B, con lo que la numeración quedó «corrida», de modo que I = A, pero II = α, III = B, IV = Γ, etcétera.

Por lo demás, los otros libros, con excepción del V (Δ) y del XI (K), no parecen haber sido yuxtapuestos azarosamente o dispuestos porque sí en el orden tradicional, sino que la sucesión sigue, en líneas generales, un cierto plan que, al menos en parte, debe de haber sido (o que al menos bien pudo haber sido) del propio Aristóteles; en versión resumida ese plan es el siguiente. Al libro I (A), que es una introducción general, le sigue el III (B), que contiene la lista de problemas (llamados «aporías») por resolver en lo que sigue, y que, como tal, viene a ser, al menos en principio, un programa del resto del tratado. El libro IV (Γ), pese a que, como se verá más abajo, plantea problemas de interpretación en otros niveles (en particular por introducir la idea de la metafísica como ontología), puede ser visto, de todas maneras, como el inicio del cumplimiento del programa mencionado, en particular en relación con la primera y la segunda aporías planteadas en el libro III (B), que son resueltas en este. El libro V (Δ), en cambio, que viene a ser un léxico filosófico relevante para el resto de la obra, es, sin duda, una obra compuesta con independencia de los demás libros, y que debe de haber circulado por separado, como lo muestra con claridad el hecho de que el propio Aristóteles haga referencia a ella con un título propio[24]. Inserto donde está, interrumpe la continuidad temática y argumentativa, y bien se lo podría haber puesto como anexo o como apéndice al final del conjunto del resto de los libros. En el libro VI (E), que es, en parte, continuación del IV, en la medida en que la temática es la del ente y, por tanto, el enfoque está en la línea de la idea de una ontología, se coloca en el centro de la atención el motivo, sugerido ya en el libro IV, de la pluralidad de sentidos de «ente», fenómeno que en lo que sigue ha de estar todo el tiempo en el horizonte del tratado como tema propio de la disciplina. De esos sentidos se consideran (y excluyen inmediatamente) dos: el de «ente» como «ente por accidente» y el de «ente» como «verdadero». Al mismo tiempo, en ese libro se introduce un cuadro de las ciencias en el que las teóricas son distinguidas entre sí atendiendo a sus objetos; en ese cuadro la metafísica resulta no ser una ontología, como se había dicho antes, sino una teología.

---

24. El ya mencionado de «*Perì tôn posakhôs legoménōn*»; se hace referencia a él con ese mismo nombre en los dos lugares de la *Met* consignados *supra* en la nota 19 y en la lista de obras de Aristóteles contenida en *DL* V xxvii.

Tal hecho, que puede tanto representar una corrección cuanto expresar una doble determinación temática de la misma disciplina, fue una de las cuestiones centrales en la interpretación del texto en gran parte del siglo XX. Según se los ve comúnmente, los siguientes libros VII (Z), VIII (H) y IX (Θ) forman, por su lado, un bloque provisto de unidad temática que hasta cierto punto es independiente de lo que precede y lo que sigue[25]; en particular, en esos libros no parece que se recoja ninguna de las aporías planteadas en el programa del libro III; con todo, su temática se relaciona, sí, con la cuestión de los sentidos de «ente», puesto que en ellos se trata de la noción de «substancia (*ousía*)», la cual asume en estos libros una centralidad tal que es usual que se haga referencia a ellos como «los libros de la substancia» (o los «*Substanzbücher*» para usar la expresión de los especialistas alemanes que se ha vuelto corriente también entre los de otras lenguas). En el libro VII (Z) se consideran los sentidos de «ente» derivados de la teoría de las categorías, de los cuales el fundamental es el ya señalado de «ente» como «substancia (*ousía*)». Eso lleva a examinar los diversos sentidos que exhibe, a su vez, la noción de «substancia»: «substrato (*hypokeímenon*)»; «universal (*kathólou*)»; «género (*génos*)»; «esencia (*tò ti ên eînai*)»; y, en el libro IX (Θ), los sentidos del ente como «potencia (*dýnamis*)» y como «actividad (*enérgeia*)»[26], que son, respectivamente, los correlatos aristotélicos de las nociones de posibilidad y realidad.

Salvo el V (Δ), los libros a que se ha hecho referencia forman la que comúnmente se considera la secuencia fundamental de la *Metafísica*: I (A), III (B), IV (Γ), VI (E), VII (Z), VIII (H), IX (Θ). La manera en que los libros restantes se integran o se agregan en ella es más o menos debatida por los especialistas. El libro X (I) trata del «uno (*tò hén*)» y de nociones que se emparientan con esa: en el libro IV (Γ) la noción de «uno» había sido presentada como solidaria de la de «ente (*on*)», por lo que el libro X (I) resulta guardar, con la cuestión central de la disciplina, una relación temática más estrecha de lo que se suele reconocer; sin embargo, como en los demás libros no se registra referencia alguna a este, se suele suponer que Aristóteles lo compuso por separado y después de los restantes[27]. La composición del misterioso libro XI (K), que claramente no se integra en el plan más o menos implícito del tratado,

---

25. Cf. Ross (1958 : I xx). La unidad que forman esos libros parece subrayada por los nexos al inicio de VIII y IX y por las remisiones mutuas entre los libros.

26. Acerca de los términos griegos mencionados en estas líneas, cf. *infra* el apartado 11 de esta «Introducción».

27. En sentido inverso, en X (I) ii 1053*b*10-15 hay una remisión retrospectiva al planteo de la décimo primera aporía planteada en III (B). Ross (1958 : I xxiii) piensa que, en la medida en que interrumpe la discusión en torno de la substancia en general, debiera venir después de los libros XIII (M) y XIV (N). En el tratamiento del tema de «uno» en XIV (N) no se hace referencia a él.

es notablemente singular: la primera parte es una versión resumida de lo que se ha expuesto ya en los libros III (B), IV (Γ) y VI (E), aunque en algunos puntos, que son relevantes para la interpretación de la doctrina de Aristóteles, lo que se expone en este libro XI (K) no concuerda con lo expuesto en aquellos otros libros, de los que, en parte, este es resumen; su segunda parte contiene extractos (una especie de «fichaje»), recogidos literalmente, de los libros II, III y V de la *Física*[28]. El libro XII (Λ) contiene en sus capítulos finales (vi-x) la teología de Aristóteles. Entre otras cosas porque tampoco en él se halla remisión alguna a los restantes libros del tratado; también, porque las elaboraciones acerca de la substancia que se presentan en su primera parte están más en la línea de la *Física* que de la *Metafísica*, y porque ignora por completo el tratamiento ya hecho acerca de ese mismo tema en VII (Z)-IX (Θ), se cree que, aunque redactado en el marco del mismo proyecto filosófico que esos libros[29], se lo compuso, empero, como pieza independiente y

---

28. Las señaladas discordancias con otros libros de la *Metafísica* (que se hallarán precisadas en las notas a ese lugar de la traducción), sumadas a algunos detalles gramaticales, han hecho que la autenticidad de este libro XI fuera puesta en duda, sobre todo por los que, como Ross (1958), Tricot (1973), Owens (1963) y Reale (1968), no lo ven como texto propiamente paralelo de los libros III (B), IV (Γ) y VI (E). Una rápida mirada a las sugerencias que algunos de los estudiosos más importantes han hecho acerca de este punto da una idea de la orientación de las interpretaciones. Natorp (1988) creía que las divergencias que se observan en el libro XI (K) respecto del contenido de los libros III (B), IV (Γ) y VI (E) implicaban, más bien, que aquel libro debía de haber sido obra de un alumno del Liceo que habría reelaborado la doctrina de su maestro dándole un sesgo platonizante; Jaeger (1946) pensó, en cambio, que, aunque el estilo del texto puede revelar la mano de un discípulo, los indicios de platonismo que Natorp había observado reflejarían, más bien, un estadio *más temprano* del pensamiento del propio Aristóteles. Por su lado, Mansion (1958) y Aubenque (1962) concuerdan con Natorp en que la elaboración del libro XI (K) es posterior a la muerte de Aristóteles: para Mansion (1958 : 220), sería obra de un aristotélico que habría trabajado mucho después de la muerte de Aristóteles, y haría falta establecer si ese autor resume el contenido de aquellos tres libros como hoy los conocemos o si se basó en otra fuente; Aubenque tiene en cuenta aspectos estilísticos, gramaticales e históricos, algunos de los cuales se señalan *infra* en notas a la traducción de esa parte del tratado. Por su parte, Dumoulin (1986 : 153) piensa que el segmento formado por los capítulos i-vi de XI (K) es texto antiguo o que al menos se basa en una fuente antigua: su autor tendría en cuenta no sólo los libros III, IV y VI, sino también un curso más antiguo del propio Aristóteles, perdido (al que llama «proto IV»). Desde otro ángulo, y sobre la base de un estudio estadístico, Rutten (1992) concluye que el libro XI (K) presenta más bien el aspecto de un resumen que de un esbozo, y que en algunos puntos puede reflejar un desarrollo que se haya dado con posterioridad en Aristóteles.

29. Cf. VI i 1027*a*19; XI vii 1064*a*36-*b*1.

probablemente con fines distintos de los del resto. Pero quizá en razón de que su contenido resultaba notoriamente apto como cierre y culminación del conjunto, los compiladores decidieron colocarlo donde está. Por último, los dos libros finales, XIII (M) y XIV (N), deben de haber sido puestos allí como cierre temáticamente afín a la última sección del libro precedente, puesto que en estos dos Aristóteles considera (críticamente) doctrinas platónicas referentes a la existencia de realidades «separadas (*khōristá*)» e «inmóviles (*akínēta*)», como aquella realidad de que se acaba de tratar en la última parte del XII (Λ), pero según se las concebía en complejas teorías elaboradas por Platón y continuadas por algunos miembros de la Academia. Esas elaboraciones formaban parte de las doctrinas no escritas de aquel filósofo, y nos son conocidas casi sólo a través de estos mismos libros de la *Metafísica*[30].

4. La temática de la *Metafísica*

Se ha señalado más arriba que la disciplina modernamente llamada «metafísica» no es llamada así por Aristóteles, sino que el Filósofo le da otras denominaciones que cabe volver a detallar: [*a*] «sabiduría (*sophía*)»; [*b*] «ciencia (*epistḗmē*)» del «ente en tanto ente (*ón hêi ón*)»; [*c*] «filosofía primera (*hē prôtē philosophía*)»; y [*d*] «teología (*theología*)». Pues bien, en la tradición algunos intérpretes han entendido que esas expresiones corresponden a definiciones y enfoques convergentes o conciliables entre sí, y otros, que son, por el contrario, definiciones y enfoques divergentes e inconciliables.

[1] De acuerdo con la primera visión, que es la que desde la Antigüedad ha dominado a lo largo de la historia de las interpretaciones del

30. Tales doctrinas versaban acerca de los números e incluía temas que en muchos detalles resultan obscuros, lo mismo que la articulación entre ellos; representan una filosofía o una metafísica de las matemáticas en la que, en lo esencial, se sostiene un realismo de los números y de las figuras geométricas, que existirían de por sí, fuera del tiempo y del espacio. Se tiene, por una parte, una teoría referente a los que eran concebidos por los platónicos (o acaso sólo descriptos así por Aristóteles) como números no susceptibles de ser asociados entre sí (*asýmblētoi*) mediante operaciones matemáticas, más la teoría de los objetos de las matemáticas como objetos «intermedios (*metaxý*)» entre el plano ideal y el empírico, más una teoría de la generación de los números a partir de un principio «formal» y un principio «material»: «el Uno (*tò hén*)» y «la Díada indefinida (*hē aóristos dyás*)». Cf. en particular las notas 6, 7 y 194 del libro XIII en las pp. 952, 953 y 992. Aristóteles presenta también un examen crítico de los puntos de vista de Espeusipo y de Jenócrates acerca de esos temas. En todo momento toma distancia tanto de las tesis cuanto del enfoque de Platón y de los platónicos, pues para Aristóteles los números y las extensiones son nada más que abstracciones: cf. *infra* la nota 73 del libro XIII, en la p. 970.

texto, y que ha sido hasta recientemente la única, Aristóteles se refiere siempre a lo que ve como una misma disciplina, y se sitúa, en cada caso, en puntos de vistas que son, sí, diversos, pero que representan niveles distintos de una misma temática unitaria: se entiende, por tanto, que es la misma disciplina la vista [*a*] como una sabiduría que apunta al conocimiento de las primeras causas y los primeros principios; [*b*] como una teoría del ente en tanto ente, es decir, como lo que (desde el siglo XVII) se denomina una «ontología», la cual resulta ser, en Aristóteles; [*c*] una teoría de la substancia (*ousía*); y [*d*] una ciencia que trata de Dios, esto es, una teología. Visto en líneas muy generales, los puntos de vista señalados son tomados en consideración en forma sucesiva a lo largo del texto: [*a*] la sabiduría como ciencia de las causas, en los libros I (A) y II (α); [*b*] la teoría del ente en tanto ente, en el libro IV; [*c*] la teoría de la substancia en los libros VII (Z), VIII (H) y IX (Θ), aunque también en parte del libro XII (Λ) y en los libros XIII (M) y XIV (N); y [*d*] la teología en la segunda sección del libro XII (Λ). La idea de que la metafísica es una sabiduría acerca de las causas primeras es aducida en las restantes tres caracterizaciones de la disciplina.

[2] La otra visión afirma que cada uno de esos enfoques ([*a*]-[*d*]) representa una formulación y una concepción distinta de la índole misma de la disciplina; la pluralidad de puntos de vista debiera ser entendida, en esta otra visión, más bien como indicio de vacilaciones o como *pentimenti* del Filósofo, que, en definitiva, no habría sabido o podido establecer la unidad de la temática de la metafísica ni, por tanto, la unidad de la propia disciplina, de la que no nos habría dejado, pues, una visión bien precisa. El punto de partida de esta segunda visión data de fines del siglo XIX, cuando en un enfoque hermenéutico de inspiración neokantiana, Natorp[31] sostuvo que la definición de la metafísica como *teología*, según la cual la metafísica es una ciencia *particular*, y, la definición de la metafísica como *ontología*, según la cual la metafísica es una ciencia *universal*[32], son contradictorias; pensó que la visión auténticamente aristotélica era la que se reflejaba en la idea de una metafísica como ontología; y creyó que para eliminar la contradicción se debían suprimir, por inauténticos, los lugares (de los libros IV [Γ] y VI [E]) en que se expresa la visión de la metafísica como teología[33]. Natorp imaginaba que Aristóteles había

---

31. Cf. Natorp (1988). El trabajo apareció por vez primera en 1885.

32. Cf. *Met* VI i 1025*b*1-1026*a*3; 1026*a*24-33.

33. En la tradición precedente el problema no se planteaba en absoluto. Para los comentaristas neoplatónicos, por ejemplo, el «ente en tanto ente» que, según se dice en las líneas iniciales de IV i, es objeto de una ciencia anónima, que sería la metafísica, es el ente supremo, es decir, Dios; así que esa ciencia, que se identifica, pues, con la filosofía primera, no es una ontología (como lo es para Natorp), sino la teología. Esa forma de ver ha sido recogida

iniciado dos investigaciones independientes e inconciliables entre sí: una acerca de la substancia sensible (libros VII [Z], VIII [H] y IX [Θ]), y otra acerca de la substancia suprasensible (libros XIII [M], XIV [N] y XII [Λ]); y habría concebido una ontología destinada a unificar las dos investigaciones; para eso habría compuesto una introducción (libros I [A], III [B] y IV [Γ]); pero el intento de unificación fracasó. De la teoría de Natorp derivan las concepciones, muy influyentes en el siglo XX, de Werner Jaeger y de Martin Heidegger[34], que subrayan, desde perspectivas diversas, la dualidad o la falta de unidad que se daría en la visión aristotélica. Es conocida la interpretación heideggeriana de que el planteamiento del tema del ser en Aristóteles habría hecho que la metafísica adquiriese una estructura «onto-teológica», porque en los propios orígenes de la disciplina se habría reducido el ser al ente particular, olvidándose así la diferencia («ontológica») que se da entre ambos, y que ahora haría indispensable una «superación (*Überwindung*)» de la metafísica. Las referencias a este tema se dan prácticamente a lo largo de toda la carrera filosófica de Heidegger. En la visión de este filósofo la dualidad señalada, aunque se expresa en particular en el pensamiento de Aristóteles, proviene, en realidad, de la experiencia griega del ser; en el enfoque, de sesgo filológico y genético, de Jaeger[35], en cambio, esa dualidad refleja la coexistencia de *dos proyectos* que representan, a su vez, dos cursos de pensamiento diversos y tres etapas en el desarrollo filosófico de Aristóteles: [*a*] una etapa de juventud, que es la de los años de formación en la Academia junto a Platón, en los que el pensamiento de Aristóteles, inspirado en la filosofía de su maestro, ostentaba un sesgo teológico y subrayaba la separación entre lo sensible y lo suprasensible;

---

modernamente por autores como Owens (1963) y Merlan (1953) entre otros. En estos autores la noción de ente en tanto ente no es, pues, una noción abstracta y genérica, como lo es en interpretaciones de inspiración tomista, que entienden que el «ente en tanto ente (*ens qua ens*)» denota el noción universal de ser (el *ens commune*).

34. Heidegger mantuvo un lazo personal con Natorp en Marburgo entre 1922 y 1924. Por otro lado, en la concepción de Heidegger incidieron también las interpretaciones de Brentano y de Braig; cf. Berti (1996 : 67-71). También Jaeger asistió por aquel entonces a cursos de Natorp en Marburgo.

35. Cf. Jaeger (1946). La primera edición alemana fue de 1923. En una línea hermenéutica afín a la de Wilamowitz, Jaeger entiende, en general, que la aclaración de los dobletes y de las incongruencias y las contradicciones que se registran en el *corpus* aristotélico sólo es posible mediante la reconstrucción de su historia, esto es, en el marco de un estudio evolutivo. En un enfoque derivado del de Jaeger, en 1948 Nuyens publicó una reconstrucción del desarrollo de la visión aristotélica del alma en el que distingue tres etapas semejantes a las que, como se señala arriba a continuación, distingue Jaeger. Cf. Nuyens (1973). Más recientemente, Owen (1960) y (1965) ha formulado hipótesis evolutivas que divergen de la de Jaeger, a la que pone en tela de juicio.

[*b*] una etapa intermedia, de los años en que Aristóteles, tras la muerte de Platón, permanece alejado de Atenas, y en que, pese a considerarse platónico todavía, somete al platonismo a una reconstrucción y a una revisión crítica; y, por fin, [*c*] una etapa «propia», «aristotélica», en la que el Filósofo, habiendo alcanzado madurez y autonomía plenas, concibe la disciplina como una ontología. En esta tercera etapa, según Jaeger, Aristóteles habría desechado el enfoque teológico y la noción de substancias eternas separadas, y vería la realidad como constituida por un solo plano[36]. Lo cierto es que en la propia *Metafísica* advierte Aristóteles la dificultad que puede plantear la caracterización de una ciencia como universal y como particular al mismo tiempo; en este caso, la de la «filosofía primera» como ontología general (como una *metaphysica generalis*) y, a la vez, como teología (como una *metaphysica specialis*); pero no ve en eso una contradicción, sino, dice, una relación análoga a la que se registra en el dominio de las ciencias matemáticas, en el que coexisten una matemática «universal» y varias matemáticas «particulares»[37]. Si bien no están, por cierto, exentas de ambigüedades, esas líneas muestran en forma clara que el Filósofo *advirtió* la posible aporía que conllevaba su planteo, y entendió que la dificultad era *soluble*, lo cual parece desmentir la interpretación de Jaeger, que con notable libertad hermenéutica se libra del párrafo imaginando que fue agregado por Aristóteles en un intento, que juzga ineficaz, por resolver la contradicción cuando, más tarde, habría caído en la cuenta de ella[38].

La teoría de Jaeger condicionó la discusión acerca de este tema central de la *Metafísica* durante gran parte del siglo XX, y es todavía un punto de referencia ineludible. Con todo, ha sido objeto de crítica tanto desde el punto de vista epistemológico cuanto desde los puntos de vista filológico y filosófico. Se ha señalado, por una parte, que la visión de Jaeger es deudora del enfoque evolutivo ya caduco, elaborado en el siglo XIX como clave alternativa de las metáforas mecanicistas aplicadas antes

— —

36. Cf. Jaeger (1946 : 249-250). La etapa [*b*] de revisión crítica del platonismo estaría documentada en los libros iniciales de *Met*, en *EE* y en *Pol* II, III, VII y VIII, y los textos más expresivos del período maduro [*c*] serían los «*Substanzbücher*», esto es, los libros centrales (VII, VIII y IX) de *Met*. La etapa platónica inicial [*a*] en que Aristóteles habría sostenido la existencia de Formas separadas no está, en verdad, documentada con claridad.

37. Cf. *Met* VI i 1026*a*18-32 y las notas que acompañan la traducción de esas líneas.

38. Para Natorp el paso era una glosa que terminó por ser incorporada en el texto. Los capítulos i-viii del libro XI (K), en los que se dice algo semejante, son, según Jaeger, auténticos, pero se remontarían a la etapa juvenil de Aristóteles. También parece filológicamente violenta la eliminación de las referencias teológicas que se leen en el libro VII (Γ) en razón de que serían añadidos tardíos.

para la comprensión de los fenómenos culturales. Lo que la perspectiva evolutiva, asumida por Jaeger, hace, es trasponer al estudio de procesos históricos el esquema del desarrollo en etapas propio de los organismos vivos. La distinción de etapas sucesivas en la carrera filosófica de Aristóteles derivaría de ese modelo, más bien que de una base documental concreta[39]. Por otra parte, algunos estudiosos han reaccionado a la visión de Jaeger (y a otras afines a ella o inspiradas en ella) elaborando y fundamentando lecturas de sesgo unitarista, esto es, interpretaciones que no ven que haya un dualismo en la temática de la disciplina ni, por tanto, en la disciplina misma, y que sostienen en lo esencial, como se verá más abajo, que la filosofía primera puede ser una teología sin dejar de ser ontología general[40].

5. La sabiduría

Se ha señalado más arriba que el libro I (A) de la *Metafísica* es una introducción general al tratado, y que, una vez reunido ese libro con los otros, se insertó, a continuación de él (acaso por no hallarse lugar mejor), el libro II (α), que por su contenido y por su tono presenta también los rasgos de un texto de apertura[41]. El contenido del libro I (A),

39. Cf. Lachterman (1990 : 18-36).

40. Cf. Mansion, S. (1955); Patzig (1960); Reale (1968); Berti (1996) y (2011); cf. Gianneschi (2005). Entienden la ciencia del ente como ente como ontología general, pero rechazan su identificación con la teología, autores como Mansion (1958) y Leszl (1970) y (1975), y Aubenque (1962).

41. Este libro II (α), que es el más breve de los catorce que forman el tratado, consta de tres capítulos, cada uno de los cuales versa acerca de una temática propia, que sólo están yuxtapuestos. Ese rasgo de su composición y detalles del contenido, más el hecho de que no se haga ninguna referencia a él en los demás libros, movieron a veces a que su autenticidad fuera puesta en tela de juicio; cf. Bonitz (1848-1849 : 17-18). Owens (1984) que, como otros autores modernos, piensa que el texto es del propio Aristóteles, ve, sin embargo, en este libro indicios de que, al componerlo, el Filósofo tenía en mente tanto el libro precedente cuanto parte de la temática tratada en los restantes, y considera que la peculiaridad del texto deriva del género de la exposición (*lógos*) escolar, que precedía a la discusión oral de la temática. Tampoco los comentaristas griegos dudaban de que hubiera sido compuesto por Aristóteles; a lo sumo lo veían fuera de lugar; Alejandro (1898 : 137) piensa que podría ser más bien una introducción a la *Física*; pero cf. Reale (1968 : 75). A juicio de Ross (1958 : I xxiv-xxv), tanto la expresión cuanto el contenido son plenamente aristotélicos. Jaeger (1946 : 197) presume que, como informa un escolio de uno de los manuscritos más antiguos (*Parisinus gr.* 1853), el texto de este libro II procede de las notas tomadas de una lección de Aristóteles por Pasicles de Rodas, sobrino de Eudemo de Rodas y discípulo de Aristóteles (cf. Jaeger [1963 : 33 *app crit*]), y que fue colocado por sus editores donde está como *postscriptum* al libro introductorio por no haberse encontrado lugar más

que se divide en dos secciones bien diferenciadas[42], gira en torno de la pregunta de qué es la sabiduría (*sophía*), la cual es respondida mediante un procedimiento de sesgo dialéctico o diaporemático, que apunta a establecer, en el presente caso, las presuposiciones o las implicancias encerradas en el uso ordinario de la palabra «*sophía* (sabiduría)», que permiten determinar lo que la sabiduría es. Se descubre de ese modo que la sabiduría consiste en el conocimiento de causas y de principios, y que la expresión más acabada de ella ha de ser, por tanto, el conocimiento de las causas y los principios últimos[43]. [*1*] El saber, al que, según Aristóteles, propende de manera espontánea la mente de todo hombre, tiene su expresión más elemental en la percepción sensible (*aísthēsis*), que es una capacidad coextensiva con la animalidad; la memoria (*mnémē*) y la imaginación (*phantasía*) son otros tantos escalones ascendentes en la manifestación del saber que llevan, en el hombre y en otros animales, a una forma de saber de índole diversa de la percepción que es la experiencia (*empeiría*): mientras que la percepción recae en lo particular, la experiencia expresa una familiaridad primaria, todavía no reflexiva o no sabida, con el universal; la experiencia reconoce lazos constantes entre las cosas (sabe *que* una cosa es seguida por otra), pero propiamente no relaciones causales (no sabe *por qué* una cosa es seguida por otra). El

---

apto. Recientemente se ha mostrado la probabilidad de que la observación contenida en el escolio mencionado, consignado entre los dos primeros libros de la *Metafísica*, no se refiera en realidad al II (α), sino al I (A), cuya condición de texto auténticamente aristotélico, sin embargo, hoy nadie pone en duda; cf. Hecquet-Devienne (2005). El mayor interés filosófico de este libro II estriba en el capítulo ii, en el que se formula y se prueba la tesis de la finitud de toda serie de causas y del número de especies de causas. También tal tesis pudo haber sido una de las razones por las que se vio una afinidad temática con el libro precedente: el conocimiento en general es posible porque la serie de causas es finita, y tiene que haber, entonces, una causa primera. Al mismo tiempo, el hecho de que en el capítulo iii se trate de cuestiones de índole metodológica pudo haber hecho que se lo viese afín a la temática del siguiente libro III.

42. Una que abarca los capítulos i y ii, y otra que abarca los restantes capítulos iii a x. Dumoulin (1986 : 69) subraya, desde el punto de vista genético, el contraste entre la primera parte, que ve como expresión de un primer Aristóteles, y la segunda, de un Aristóteles más maduro, cuya crítica de la visión de otros filósofos, y sobre todo la del platonismo, parece suponer que la teoría de la substancia tal como es presentada en el libro VII (Z), ya ha sido elaborada. En opinión de Jaeger (1946 : 86), los capítulos i-ii están extractados, acaso con vistas a una lección, del *Protréptico*, obra escrita por Aristóteles antes de la muerte de Platón; el tono parenético que a veces emerge en estos dos capítulos sería un reflejo de esa fuente.

43. A esa definición de la sabiduría se añade en el libro II (α) i 993*a*30 su caracterización como «ciencia acerca de la verdad (*hē peri tēs alētheías theōría*)».

conocimiento de la causa y, junto con ello, la capacidad de *explicar* las cosas corresponde a un nivel que está, pues, por encima de la sola experiencia, a saber, el del arte (*tékhnē*) y la ciencia (*epistēmē*). Las variedades de estas formas del saber, por otro lado, no se encuentran todas en el mismo nivel, sino que hay entre ellas relaciones jerárquicas, porque unas disciplinas están al servicio de otras, que son por eso arquitectónicas en relación con las primeras[44]. La explicitación de la noción de sabiduría admitida por todos indica que la sabiduría es el conocimiento de lo universal, y que es, por tanto, conocimiento de lo que es más difícil, porque lo universal es lo más alejado de la inmediatez de las percepciones. Además, la sabiduría es la forma de conocimiento más rigurosa y más precisa; y representa la forma *más libre* del saber, porque se la elige por sí misma, y porque ella dirige las demás disciplinas, no estando, por tanto, al servicio de ninguna otra. Es conocimiento de las primeras causas o de las causas últimas (según la perspectiva en que uno se sitúe), y no sólo o no meramente de causas, como lo es toda disciplina particular, que estudia sectores determinados de la realidad y que se remonta nada más que hasta cierto punto en la serie de causas. Como se dirá de manera expresa sólo más adelante, la sabiduría tiene como horizonte propio la totalidad y las causas que constituyen el fundamento de la totalidad[45]. El énfasis de Aristóteles recae en la señalada condición de *libre* de la sabiduría, que corresponde a su naturaleza de saber *teórico*. Por ser esa su naturaleza, la sabiduría contrasta con las otras variedades del conocimiento científico, esto es, con las ciencias productivas y con las ciencias prácticas, que le han precedido desde el punto de vista histórico, y que se orientan y se justifican por valores de utilidad, de los que las ciencias teóricas hacen completa abstracción[46]. La ciencia no es, pues, forzosamente teórica, y la que es teórica no forzosamente es necesaria y útil, sino que, en la forma de sabiduría, es, como se ha visto, libre, es decir, eminentemente autónoma, porque no es medio o instrumento de ninguna otra cosa fuera de ella misma[47], en tanto que

---

44. Cf. *Met* I i 980*a*21-982*a*2.

45. Cf. Reale (1968 : 12).

46. Cf. *Met* I i 981*a*13-24. A la sabiduría se añaden más adelante, en *Met* VI i, la Física y la Matemática como ciencias igualmente teóricas, porque se dedican a contemplar las cosas con el propósito de determinar las causas y los principios de los entes de sus dominios respectivos.

47. Cf. *Met* I ii 982*b*21; 27. En el énfasis en la prescindencia de la utilidad y en el contraste con las actividades que sí la persiguen parece haber ecos de dos tópicos que se registran ya tempranamente en la filosofía, a saber, por un lado, el tópico del orgullo «aristocrático» del filósofo que no es comprendido por el común de los hombres y por ello los desprecia; cf. Heráclito DK B 1; B 34; B 104; B 108; y el tópico, en cierto modo inverso, de la soledad del filósofo incomprendido que recibe reproches o burlas por su falta de vínculos

las artes productivas apuntan, por definición, a un producto, y su ejercicio cesa cuando ese producto ha sido logrado. En su expresión más acabada la sabiduría es, dice Aristóteles, una ciencia «divina (*theía*)»[48] o ciencia de lo divino, y ello en los dos sentidos en que la expresión «ciencia de lo divino» se puede entender, esto es, tanto en el sentido de la ciencia que Dios tiene cuanto en el sentido de la ciencia acerca de Dios, es decir, la ciencia que tiene como objeto a Dios o, como se ha dicho, lo divino. Que Dios sea causa o principio es opinión admitida por los hombres, y la sabiduría, como se ha probado, es, precisamente, saber acerca de las causas y los principios[49]. [*2*] Ahora bien, como la sabiduría es conocimiento de las causas, es pertinente considerar la propia noción de causa o, más bien, la distinción de cuatro variedades de causas (causa material, causa formal, causa eficiente y causa final: nociones que en el momento de redactar este libro el Filósofo ya había elaborado), y establecer si esa enumeración es exhaustiva[50]. Para eso Aristóteles opta por dirigirse a los filósofos del pasado, esto es, a lo que va de Tales a Platón, y examinar sus doctrinas, a fin de ver si alguno de ellos ha tratado de una causa de una especie distinta de las cuatro que su teorización incluye. El resultado de ese examen será que los filósofos captaron o, al menos, atisbaron las cuatro causas, por más que formularon las nociones respectivas de manera imprecisa e insuficiente; pero lo principal es que ninguno de ellos reconoció las cuatro ni sugirió que existiera alguna otra especie de causa fuera de esas. Lo que lleva a Aristóteles a examinar en este lugar las opiniones de «los antiguos», que entrevieron que la sabiduría es ciencia teórica y que lo es de las primeras causas y los primeros principios, no es mero interés histórico o de anticuario, sino una razón filosófica, insinuada en la primera línea

---

con los demás o con el mundo práctico: cf. *EN* VI vii 1141*b*4-7; Platón, *Teéteto* 174*a*: Jenófanes DK B8; B2.

48. Cf. *Met* I ii 982*b*11-983*a*10; VI i 1026*a*9-14.

49. En ningún otro lugar del tratado se vuelve a la idea de que la sabiduría o la metafísica sea la ciencia que el Dios posee, noción que es, además, particularmente problemática desde el punto de vista hermenéutico, sobre todo porque, por un lado, esa ciencia no parece que pudiera ser identificada sin más con la llamada en IV i «ciencia del ente en tanto ente», fórmula que encierra asimismo una caracterización de la metafísica; por otro lado, tampoco parece armonizar, al menos a primera vista, con la idea, expuesta en XII ix, de que Dios es pensamiento de pensamiento. Aun en otro sentido, la idea de que la sabiduría conoce cuál es el fin o el bien por el que se debe hacer cada cosa, no parece armonizar con la clasificación de las ciencias expuesta *infra* en VI i, donde se diferencian las ciencias teóricas de las ciencias prácticas, y es claro que sólo las ciencias prácticas, y no, por tanto, las teóricas, tratan de lo que se debe hacer.

50. Cf. *Met* I iii 983*a*24-*b*6, e *infra* la nota 132 del libro I, en la p. 36.

del tratado, a saber, la natural propensión de los hombres a dar con la verdad, lo cual hace que la consulta de las opiniones (los *éndoxa*) de los hombres más notables sea vista como un auxiliar de importancia para la investigación filosófica[51]. Esta segunda parte del libro constituye, al mismo tiempo, una suerte de segunda introducción, esta vez de carácter histórico y doxográfico, al tratado en su conjunto. Al elaborarla Aristóteles se convirtió en el primer filósofo en situar su pensamiento en relación con el pasado de la disciplina y en el precursor de la historiografía filosófica[52]. En rigor, la mirada que Aristóteles dirige hacia el pasado se remonta hasta más atrás de los comienzos del pensamiento filosófico, para abarcar el pensamiento prefilosófico de los poetas míticos, en los que parece haberse dado el germen primero de la sabiduría: entre el mito y la filosofía, y entre el amigo de los mitos y el amigo de la sabiduría, hay, nota Aristóteles, una afinidad, un parentesco o una comunidad de origen profundos, que radican en la común sensibilidad hacia lo sorprendente y admirable[53], y la vocación, también común a ambos, por lo divino (*theîon*), vocación en la que se puede ver, por otra parte, el punto de partida de la propia noción de teoría (*theōría*), la cual ostenta desde sus orígenes una coloración religiosa[54]. Por eso la teoría

51. Cf. la nota 33 del libro I, en la p. 14.

52. Acerca de este primer esbozo de una historia de la filosofía y las apreciaciones que se han hecho modernamente de él, cf. *infra* la nota 141 del libro I, en la p. 38.

53. Cf. *Met* I iii 982*b*11-21.

54. Basándose en un trabajo precursor de H. Boll de 1920, Ritter (1988 : 14-15) subraya este hecho, y señala la insuficiencia de la visión, de inspiración positivista, que equipara la filosofía y la ciencia, e interpreta el surgimiento de ambas como consecuencia de una emancipación del pensamiento respecto de las creencias religiosas tradicionales, idea que se resume en la conocida fórmula del «paso del mito al *lógos*», idea que fue admitida por especialistas salientes del siglo XX, como Burnet, Windelband y Dühring. En la visión de Boll, el concepto filosófico de teoría resulta de la equiparación del cielo, el orden cósmico y el templo; eso se refleja en el hecho de que su equivalente latino sea «*contemplatio*», palabra que remite a la observación del cielo por los augures que buscaban en un sector (*templum*) sagrado del cielo el vuelo de las aves que revelase los signos dados por los dioses. La visión aristotélica de la teoría tiene, según Boll, esa raíz, lo cual, subraya Ritter, ofrece una base para poner en tela de juicio, si aún es necesario, la interpretación positivista señalada. La visión de Boll fue recogida por Jaeger (1977 : 7-23), que vio la filosofía inicial como una «teología». Por su etimología, «*theōría*» está asociada a «*theōrós*» = «persona enviada para consultar un oráculo»: denota, pues, una función religiosa; el proceso semántico por el que ese contenido llegó a relacionarse con los de «visión» o «espectáculo», muy notorio en otros cognados, no es clara, según Chantraine (1990 : I 434); pero este mismo autor cita la hipótesis de Koller, que hace remontar «*theōrós*» a **theo-ōrós* = «que observa

requiere como objeto propio lo divino, y por eso más adelante será llamada «ciencia teológica»[55].

En fin, la búsqueda de la sabiduría no es, pues, da a entender Aristóteles, cosa que se inaugure con él, sino que su búsqueda reanuda lo que habían iniciado los filósofos hoy llamados «presocráticos», que recogían a su vez lo que los antiguos poetas y mitólogos sabían o presentían[56]. Por cierto, el tránsito del mito a la filosofía conlleva, para Aristóteles, un cambio de registro y de configuración: se pasa de la forma del relato (*mŷthos*) a la forma de una ciencia de las causas y los principios últimos o primeros, pero ello dentro de un horizonte que es común a uno y a otra.

6. La ciencia del ente en tanto ente

6.1. La metodología

[*a*] Concluida la sección introductoria que forman los dos primeros libros del tratado, en el III (B), donde a juicio de los comentaristas antiguos[57] estaba el verdadero comienzo de la *Metafísica*, y donde está, en todo caso, el comienzo de su desarrollo, Aristóteles toma como punto de partida y programa o hilo conductor de la investigación una lista de catorce «aporías»[58], esto es, de dificultades o problemas, concernientes a la disciplina, articuladas en tesis y antítesis, que deben ser resueltas. Esta forma de plantear la investigación responde a una metodología de índole dialéctica[59], a saber, el procedimiento diaporemático, consistente en contraponer dos respuestas contrarias o divergentes que atañen a un mismo problema, mostrar las insuficiencias de una y de otra, y establecer, en un plano distinto del de la tesis y la antítesis discutidas, una respuesta propia, que recoja los componentes válidos de las dos rechazadas, y dé cuenta, al mismo tiempo, de por qué a otros les ha

---

la voluntad del dios» (cf. lo señalado *supra* en esta misma nota acerca de los augures); en todo caso, la relación con «*theós* (dios)» estaba en la mente de los hablantes griegos siquiera a título de etimología popular.

55. *Met* VI i 1026*a*19-20; XI viii 1064*b*32.

56. Cf. *Met* XII viii 1074*a*38-*b*3.

57. Alejandro (1898 : 172).

58. La cifra de catorce es la más comúnmente admitida; lo ven así, por ejemplo, Tomás (1950); Ross (1958) y Dumoulin (1986); otros, como Bonitz (1848-1849) y Carlini (1950), entienden que son diecisiete, etcétera. Acerca del término «*aporía*» algunos de sus cognados, cf. *infra* las notas 2, 4 y 7 del libro III en las pp. 158 y 159. En la traducción indicamos en nota los lugares en que Aristóteles da respuesta a las cuestiones o se puede presumir, con mayor o menor certidumbre, que la está dando.

59. Cf. Mansion (1955); Owens (1963 : 113-146). Cf. *infra* la nota 19 del libro III, en la p. 163.

parecido razonable formularlas. El que Aristóteles opte por un punto de partida así podría derivar de la visión de la sabiduría expuesta en los dos libros iniciales, donde se ha explicado que la perplejidad propia de la situación aporemática es solidaria del asombro que está en la raíz de la sabiduría[60]. Los procedimientos de ese sesgo reposan, además, en la confianza, ya señalada, que Aristóteles tiene en los *éndoxa*, esto es, en las opiniones difundidas, arraigadas e insistentes en los hombres y en la tradición[61], las cuales son fruto de la propensión al saber que es connatural a la mente humana, y que la lleva a dar con la verdad o, al menos, a acercarse a ella. Los *éndoxa* pueden, pues, constituir un punto de partida valioso (a veces el único posible) para una investigación científica, y ello aun cuando de por sí no representan, por cierto, un contenido científico en sentido estricto. [*b*] Ahora bien, un enfoque como ese puede ser visto como incompatible con el proyecto, formulado por Aristóteles poco más adelante, en las líneas iniciales del libro IV (Γ), de una *ciencia* (*epistémē*) acerca del ente[62], y ello en la medida en que la noción de ciencia conlleva, entre otras cosas, la idea de un conocimiento *demostrativo* que parte de premisas *necesarias* y llega a conclusiones *universales* que no admiten excepción. En contraste con ello, la dialéctica, a cuyo dominio pertenece el procedimiento diaporemático, parte de premisas *probables*, y llega a conclusiones *probables*, pues unas y otras expresan, en el mejor de los casos, una generalidad o una regularidad relativa, no una universalidad o una regularidad absolutas como es, en cambio, propio del conocimiento científico. [*c*] La coexistencia de métodos tan contrastantes ha sido señalado por algunos estudiosos como un problema interpretativo de importancia que se plantea no sólo a propósito de la *Metafísica*, sino también a propósito de otras obras o proyectos de Aristóteles[63]. El punto problemático consistiría en establecer si la metodología de las investigaciones de Aristóteles es, en definitiva, de naturaleza *demostrativa* en el sentido de su propia teoría de las ciencias expuesta en los *Analíticos*, o si es sólo de naturaleza *dialéctica* en el sentido dicho arriba. La fórmula con que en el lugar mencionado Aristóteles presenta la ciencia del ente: «hay una ciencia que estudia el ente en tanto ente y las [propiedades] que se dan en él de por sí»[64] sugiere que el Filósofo está pensando en una ciencia demostrativa, esto es, en una ciencia que, de acuerdo con lo que él mismo dice en los *Analíticos*, trata de un género (*génos*) único, en razón del cual la ciencia misma adquiere

60. Cf. *Met* I ii 982*b*17-18

61. Cf. *infra* la nota 33 del libro I, en la p. 14.

62. Cf. *Met* IV i 1003*a*21-22.

63. En particular a partir del clásico trabajo de Owen (1961).

64. *Met* IV i 1003*a*21-22: *Éstin epistémē tis hḕ theoreî tò òn hêi òn kaì tà toútōi hypárkhonta kath'hautó.*

su unidad, y cuya existencia el científico da por sentada, y demuestra las propiedades de por sí (*tà kath'hautà hypárkhonta*) que el género tiene universalmente (*kathólou*) en tanto tal (*hêi autó*); esa demostración depende, por otra parte, de principios o axiomas (*axiômata*) comunes a todas las ciencias, que apelan a ellos en la medida en que les es necesario y cuya validez dan por sentada[65]. En conformidad con ello, la ciencia del ente en tanto ente debiera, entonces, demostrar las propiedades que *el ente* tiene de por sí, o bien (tras la reducción de «ente» a «substancia [*ousía*]» que, como se verá, Aristóteles opera), las propiedades que tiene de por sí *la substancia* en tanto tal. Pues bien, pareciera evidente que, al menos en determinados tramos, el Filósofo procede de ese modo, esto es, presenta demostraciones en que se pasa deductivamente de las premisas a la conclusión[66]. Pero al mismo tiempo, como sostiene la visión tradicional[67] y como parece ser, en efecto, el caso, en la *Metafísica* el enfoque demostrativo coexiste *de facto* con procedimientos de sesgo dialéctico, y ello pese a que Aristóteles mismo llega a contraponer en forma expresa la filosofía a la dialéctica en razón de que, señala, es propio de esta el tomar como punto de partida las opiniones admitidas[68]. Es claro que, al menos en determinados aspectos, la cientificidad de la ciencia del ente sencillamente no podría responder en forma estricta a las notas propias de la ciencia demostrativa, y ello [*i*] porque, «ente (*ón*)» *no* es un género (*génos*), así que el dominio de la disciplina no puede tener una unidad de índole conceptual o «sinonímica»: Aristóteles argumenta que su unidad es, antes bien, henonímica, es decir, por la referencia a la «substancia» como contenido central (o «*focal meaning*») de «ente (*ón*)»[69] en todos sus usos; y [*ii*] porque la prueba de la validez de los axiomas o principios de la demostración que, según se muestra en el mismo libro IV (Γ), es tarea de la ciencia del ente en tanto ente, no puede ser de índole propia y estrictamente demostrativa, salvo que se incurra en una *petitio principii* que la invalidaría, porque esos principios son los presupuestos de toda demostración[70] y lo serían, por tanto, también de aquella en que se intentase demostrar su validez[71].

---

65. Cf. *An Post* I ii 71*b*1-77*a*35.

66. Cf. Bell (1999 : 100-101).

67. Cf. Ross (1958 : I lxxvii).

68. Cf. *Met* III i 995*b*20 25 y allí la nota 19 en ese mismo libro III, en p. 163 y IV ii 1004*b*17-26.

69. Cf. *infra* la nota 10 del libro IV, en la p. 228.

70. Cf. *Met* VI i 1004*b*17-26 y las notas a ese lugar.

71. Para Aristóteles el conocimiento de esos principios nos llega por vía de un proceso de inducción; cf. *An Post* II xvii.

6.2. Prioridad de la ciencia del ente

En tres lugares del tratado se refiere Aristóteles a la prioridad de la ciencia acerca del ente respecto de las otras ciencias teóricas. [1] Por un lado, la ciencia del ente en tanto ente, dice Aristóteles, estudia genéricamente el ente, y los niveles que ella comprende corresponden al estudio de sendas especies particulares del ente[72]; así que[73] habrá en la filosofía tantas «partes» cuantas son las «especies» en que se divide el «género» del ente; una de esas partes será la «primera (*prôtē*)», y otra será la segunda, tal como ocurre con las «partes» de las matemáticas, una de las cuales es la «primera», y otra, la «segunda» (y habiendo aun otras a continuación). [2] Por otro lado[74], la justificación de los principios del ente, dice Aristóteles, no puede ser tema de la Física, porque el ente no se agota en el ente físico; esa tarea ha de ser, entonces, competencia del filósofo, que estudia la substancia. [3] Por último[75], en la presentación del cuadro de las ciencias teóricas, que comprende la ciencia matemática, la ciencia física y la ciencia (hasta aquí anónima) definida como «ciencia del ente en tanto ente», Aristóteles caracteriza a esta como «*teológica*»; y dice que las diferencias y las relaciones jerárquicas existentes entre esas disciplinas derivan de la naturaleza de los entes que son su objeto, esto es, según esos entes sean «móviles» o «inmóviles» (esto es: variables o invariables) o «separados» o «no separados»[76]. Pues bien, [*i*] la ciencia física estudia entes variables y separados; [*ii*] las matemáticas estudian entes invariables, pero no separados; y [*iii*] la teología estudia entes invariables y separados[77], porque, dice Aristóteles, si lo divino (*tò theîon*) se da en alguna parte, ello será en un ente invariable y de por sí,

---

72. Cf. *Met* IV ii 1003*b*20-23. La forma de expresarse de Aristóteles en esta sección, en términos de «género» y «especies», a propósito del ente no parece la adecuada, sino, acaso, una manera de dar a entender rápidamente (o más eficazmente) lo central del punto; pero, en todo caso, no cabría entenderlo en sentido literal, porque, como se ha señalado arriba, la noción de «ente» *no es* un género, y su unidad no es, por tanto sinonímica.

73. *Met* IV ii 1004*a*3-9.

74. Cf. *Met* IV iii 1005*a*30-35.

75. Cf. *Met* VI i 1026*a*7-23.

76. «separados» o «separables (*khōristá*)» en el sentido de que tiene una existencia de por sí o autónoma, con lo que resulta equivalente de «individual»; cf. *infra* la nota 24 del libro III, en p. 164.

77. Por ejemplo, [*i*] un animal o un árbol son entes individuales y son variables en todo sentido; [*ii*] entes como el número tres o el triángulo son, en la visión de Aristóteles, entes invariables, porque son abstracciones, y por eso mismo no existen en la realidad; cf. *Met* XIV iii, y allí la nota 73, en la p. 970; [*iii*] se trata, al parecer, de los «motores» de las esferas celestes; Aristóteles es un tanto parco en su expresión: se trata de las causas, eternas del movimiento de los astros.

y la ciencia que lo estudie, es decir, la ciencia teológica, será, por eso, más elevada que las otras ciencias y «anterior (*prôtéra*)» a ellas; de la condición de *primera* de la teología deriva su *universalidad*[78], y ello pese a que es una ciencia particular[79]. La naturaleza de la dependencia de la ciencia física como ciencia (o filosofía) «segunda» respecto de la ciencia teológica como ciencia (o filosofía primera), y la aclaración de la índole a la vez particular y universal de la teología, forman, como se ha señalado en un apartado anterior, uno de los núcleos problemáticos más arduos que presenta el texto. El punto es si la metafísica ostenta, en efecto, la condición de disciplina unitaria pese a que pareciera ser al mismo tiempo una ciencia universal (en la medida en que es una ontología) y una ciencia particular (en la medida en que es una teología) o si esa doble determinación es irreductible a una unidad. Los autores que defienden el punto de vista unitarista ven la solución en las tesis (formuladas de manera explícita en el tratado) de que la universalidad de la teología se funda en la prioridad de su temática, y de que toda ciencia estudia lo que es primero (*prôton*) en determinado dominio, esto es, aquello de lo que todas las cosas de ese domino dependen[80]. Así pues, por más que, desde una perspectiva, Dios puede ser visto como un ente al lado de otros entes, y la disciplina que lo estudia, como una disciplina particular al lado de otras disciplinas particulares, desde otra perspectiva, sin embargo, puesto que la substancialidad de Dios expresa en el grado máximo la condición de todo ente, la teología, resultaría ser, a la vez que particular, una disciplina universal, a saber, una ontología[81]. La

---

78. «*kathólou* [...] *hóti prôtē*»: *Met* VI i 1026*a*30-31. Aparte de que, en la visión de Aristóteles, la temática de la filosofía primera incluye también las relaciones entre la unidad y la pluralidad, las relaciones de oposición y, en general, los principios lógicos (*axiômata*), que son válidos para todos los entes. Todos esos puntos constituyen para Aristóteles una temática única. Cf. *Met* IV iii 1004*a*2-4.

79. Cf. *Met* IV ii 1003*a*16-18; V i 1013*a*16-18; xi 1019*a*2-4; 11-12.

80. Cf. *Met* IV ii 1003*b*16-17; cf. también *Met* V i 1013*a*16-18.

81. Cabe mencionar algunos ejemplos salientes de la solución unitarista del problema. Patzig (1960) sostuvo que la teología es universal [*a*] porque el Dios, esto es, el Motor inmóvil, ostenta la forma más elevada de substancialidad, y [*b*] porque la existencia de todas las demás cosas dependen de su existencia. Patzig plantea la cuestión en el marco de la relación entre la parte y el todo, que no están presentes, sin embargo, en el contexto de *Met* en que se formula la tesis; cf. Berti (1996 : 83). Más recientemente, Frede, M. (1979) se apoyó en la noción de henonimia (o «*focal meaning*»), con la que Aristóteles explica la relación de dependencia de los entes no substanciales respecto de la substancia, para explicar (cosa que Aristóteles no hace) la relación que las demás substancias guardan con Dios, el cual es solamente forma, y representa por eso del modo más acabado el componente en que reside el ser de las otras cosas, cada una de las cuales es su forma o especie, pero unida a una porción de materia. De-

convicción que se trasunta en el texto de la *Metafísica* parece coincidir o propende a coincidir con lo que sostiene la tesis unitarista[82].

6.3. La semántica de «ente»

Ahora bien, en lo inmediato, es decir, en el propio libro IV, una vez presentada, en la forma que se ha visto, la ciencia del ente en tanto ente, introduce Aristóteles con una frase característica que se reitera varias veces en el tratado: «*'Ente'* se dice en muchos sentidos (*tò ón légetai pollakhôs*)»[83], el motivo conductor, que ha de ser el de la pluralidad de sentidos de «ente (*ón*)». El que se dé esa pluralidad lleva a la cuestión de en dónde reside entonces la unidad del objeto de la ciencia del ente, puesto que, como se ha visto arriba, una condición básica de posibilidad de una ciencia es que trate de un objeto unitario; pero si la noción de «ente» carece de unidad, es decir, si no se da un «concepto» unitario de «ente» o, lo que es lo mismo, si «ente» no es un género[84], entonces no parece que pueda ser legítima la pretensión de fundar una ciencia acerca de él. Ahora bien, la unidad del contenido de «ente» no es, en efecto, la unidad genérica o «sinonímica» («eleática») propia de los términos que se aplican en un mismo y único sentido a todos los referentes que forman su extensión, aunque, explica Aristóteles, tampoco es «ente» un término «homonímico», es decir, tampoco es un término en cuyo contenido se hayan reunido de modo azaroso componentes heteróclitos; antes bien, el contenido de «ente» responde

---

filippo, J. (1998) considera que las «especies» de substancia que corresponden a las ciencias teóricas forman una serie ordenada en la que el conocimiento del primer miembro conlleva el conocimiento de los siguientes, como es el caso en la secuencia de las «almas» en *De an* II iii 414*b*20-32 o en la de las figuras geométricas en la propia *Met* III iii 999*a*9. Los miembros de una serie así no son propiamente «especies» que se pudieran definir «sinonímicamente» a partir una noción genérica; antes bien, el primer miembro, que es la variedad primera de substancia, es decir, Dios, es forma pura y, vista como tal, es *universal*, puesto que la forma es común a todas las otras substancias, por más que ellas incluyan también una porción de materia como componente.

82. Con todo, cabe señalar que mientras que las figuras fundadoras de la visión dualista apelaban a recursos filológicamente discrecionales como el de decidir que determinado párrafo era apócrifo o inauténtico, los defensores de la visión unitarista parecieran verse a menudo forzados a emprender la reconstrucción o la reconstitución de relaciones o de pasos que en sus argumentaciones Aristóteles habría omitido o habría dado en forma elíptica o implícita. Acerca del punto central, Aristóteles es, si no reticente, al menos llamativamente parco. No es imposible que esa parquedad se deba a que la respuesta clara y detallada fuese para él aún objeto de búsqueda.

83. Cf. *infra* las notas 8 y 9 del libro IV en la p. 228.

84. Cf. *infra* la nota 10 del libro IV, en la p. 228.

a una estructura semántica que es unitaria a su manera, y distinta de la de la univocidad estricta de la sinonimia y de la unidad puramente nominal de la homonimia, porque en «ente» (como es el caso también en otras palabras) la unidad está dada por la común remisión de una pluralidad de contenidos, que por eso son *secundarios*, a un sentido *primario* central y único que recurre en todos los demás. En el texto no se le da a esta categoría semántica una denominación precisa[85]; modernamente ha recibido el nombre de «henonimia». Esta noción permite, entonces, reconocer, tras una apariencia de multivocidad, un dominio temático unitario que es, en este caso, el propio de la ciencia del ente. Eso legitima, asegura Aristóteles, que pueda haber una ciencia de lo que se denomina «ente».

Pues bien, el sentido primario, esto es, el significado nuclear (el llamado por lo común, desde Owen[86], «*focal meaning*») de «ente», es «substancia (*ousía*)»; y cuando se dice «ente» a propósito de una cosa que no es la substancia, sino un ente no substancial, la palabra conlleva una correferencia a la noción de substancia, que representa, por tanto, el sentido propio y último de la palabra, que, en los usos de esta en los que no se denota una substancia, es el sentido concurrente con el sentido secundario, y que hace legítima la aplicación de la palabra aun en ese caso; y ello porque el ente no substancial presupone un ente en sentido estricto, esto es, un ente substancial, «en» el que «está», es decir, en el que inhiere, y del que por eso depende. En el plano semántico, el significado primario no necesita de los secundarios, mientras que estos necesitan de aquel o, dicho de otro modo, si se quitase ese significado central, los otros, que dependen de él, no podrían darse, lo cual trasunta la dependencia, en el plano ontológico, de lo que no es substancia respecto de lo que es substancia. La tesis conlleva, pues, la centralidad de la noción de substancia en la reflexión aristotélica a lo largo, se puede decir, de todo el texto de la *Metafísica*.

---

85. Sólo giros como «*pròs hén* (en relación con una sola cosa)» o «*pròs mían tina phýsin* (en relación con una sola naturaleza)»; cf. *Met* IV ii 1003*a*32-33. Los contenidos derivados o secundarios tienen su principio en el contenido primario, y su relación con él es análoga a la relación de dependencia de las categorías no substanciales respecto de la categoría de substancia. En el ejemplo más conocido de los que da Aristóteles, el término «sano (*hygiés*)» conlleva, en todas sus aplicaciones, y pese a la diversidad de estas, una correferencia a «salud [o: 'sanidad'] (*hygíeia*)», que es o representa el componente semántico primario de aquel término. El punto de partida de la elaboración de la noción de henonimia debe de haber sido la relación de paronimia, definida en *Cat* i.

86. Cf. Owen (1963) y la bibliografía señalada *infra* en la nota 10 del libro IV, en la p. 228.

La segunda de las aporías planteadas en el libro III (B)[87] preguntaba si la misma ciencia que trata universalmente acerca del ente en tanto ente, ha de ocuparse de la justificación de los axiomas en que se basan las demostraciones de todas las ciencias. Pues bien, ahora, en el libro IV (Γ), se responde a ella de manera afirmativa, y ello sobre la base de que los axiomas valen universalmente para todos los entes[88]. El primero de esos principios es el principio de contradicción, que dice que una cosa no puede ser y no ser a la vez o que las proposiciones contradictorias no pueden ser verdaderas al mismo tiempo. Ese principio, que, dice el Filósofo, es el más firme de todos, resulta, por cierto, evidente de por sí, y no haría falta dar razón de él o justificarlo si no fuera porque hay quienes no sólo *dicen* que no es válido, sino que dicen, además, que pueden *pensar* que no es válido. Ahora bien, no es posible responderle al negador del principio con una demostración estricta de la validez del principio, porque el de contradicción es un principio primero, es decir, un principio que no supone ninguno anterior, así que no hay ni puede haber otro en el que basar la demostración de este. Al contrario, toda demostración se basa en él, así que si se intentase argumentar para demostrar su validez, el intento se invalidaría a sí mismo a causa de su circularidad, ya que tácitamente daría por sentado lo mismo que se propone demostrar. Pero aunque, como se ve, no es posible *demostrar* ese principio, es sí posible al menos *hacer ver* que el reconocimiento de su validez es fácticamente ineludible aun para el que la niega. Cabe formular, entonces, una demostración «refutatoria», que no prueba positivamente la validez del principio, sino que sólo desmiente al que la niega, y que tiene, por eso, el carácter de una argumentación *ad hominem*. La argumentación (cuya articulación es muy discutida en los detalles, pero no en su sentido general) que Aristóteles presenta a lo largo del capítulo iv del libro IV (Γ), es acaso, por su sutileza, la más notable de toda la *Metafísica*. En ella el Filósofo muestra, en lo esencial, que el principio de contradicción está implícito en el lenguaje, de modo que el solo acto de comunicarse lingüísticamente o disponerse a hacerlo o el solo acto de pensar, que es inseparable del de hablar, conllevan, en el plano pragmático, la suposición tácita de la validez del principio. La única alternativa del adversario es, por consiguiente, guardar silencio. Con esta «demostración» queda establecido uno de los ejes centrales de la *Metafísica*[89].

---

87. *Met* III i 995*b*6-10.

88. *Met* IV iii 1005*a*18-29.

89. O acaso el central; cf. Inciarte (1994). También en el plano general de las acciones del negador del principio, esto es, no sólo en el plano pragmático de la comunicación lingüística, se pone de manifiesto que de hecho tácitamente admite el principio; cf. *Met* IV v.

7. La teoría de la substancia

7.1. Ente y substancia

La consideración del motivo de la pluralidad de sentidos de «ente», que, como se ha visto, es introducida en el libro IV (Γ), se reanuda en el libro VI (E)[90], donde se presenta una lista de tales sentidos, la cual ha de servir como guía para gran parte de los desarrollos que siguen: por lo pronto, «ente» es, por un lado, [1] el ente «por accidente (*katà symbebēkós*)», [2] el ente como «verdadero (*alēthés*)», [3] el ente en el sentido (o en los sentidos) de las diez categorías, y [4] «ente» en los sentido de la potencia (*dýnamis*), o la posibilidad, y en el sentido de la actividad (*enérgeia*) o la realidad[91]. En este mismo libro VI (E) se hacen a un lado (y se explica por qué) los dos primeros de los sentidos mencionados, que resultan ser los sentidos «más débiles»[92] de «ente», esto es, [1] el ente «por accidente (*katà symbebēkós*)»[93] y [2] el «ente en el sentido de «'verdadero' (*tò òn hōs alethés*)»: por un lado, lo que es por accidente no puede ser objeto de ciencia; por tanto, no puede serlo de la ciencia del ente; por otro, la verdad no denota nada acera del ente en sí, sino acerca de lo que pensamos o lo que decimos en relación con el ente[94]. [3] Por lo demás, en lo que concierne a los sentidos derivados de la doctrina de las categorías[95], es central el contraste entre el de la primera categoría, es decir, el sentido de «substancia (*ousía*)», y los nueve sentidos restantes, y ello en razón de la prioridad que, ya en su primera formulación sistemática de la doctrina de la substancia en las *Categorías*, ostenta la categoría de substancia respecto de las otras, y que, como se ha visto en el apartado precedente, ha sido corroborada desde el punto de vista semántico al determinarse la estructura henonímica de los contenidos de «ente». Ahora bien, la tesis, formulada en las líneas iniciales del libro VII (Z)[96], según la cual de la distinción categorial deriva una distinción de sentidos, implica que Aristóteles ha extraído de la teoría de las categorías, a la que implícitamente remite aquí, una consecuencia que antes, en el momento de componer las *Categorías*, no había extraído, a saber,

---

90. En VI ii 1026*a*33-*b*30. La pausa pareciera ser demasiado prolongada, pero hay que tener en cuenta que, como se ha visto, el libro V es un texto independiente; en VI i se ha tratado acerca de las ciencias teóricas.

91. Cf. *infra* el apartado 9.

92. Al decir de Reale (1968).

93. Cf. *infra* la nota 164 del libro V, en la p. 354, y, en el apartado que sigue, la diferencia entre «predicación esencial» y «predicación accidental».

94. Cf. VI iii-iv. Acerca de «ente» como «verdadero», cf. también IX xxix.

95. Acerca de las categorías, a las que nos referiremos todavía en el apartado siguiente, cf. *infra* las notas 171 y 172 del libro V, en las pp. 355 y 356.

96. Met VII i 1028*a*10-20.

que el «es» de la cópula (y, por tanto, «ente») tiene un sentido diverso en cada categoría[97]; por tanto, aunque su expresión formal o gramatical es la misma, la noción de *ser* no tiene en todos los casos el mismo matiz, o bien, si se quiere, «ser» se disgrega, se fragmenta o se reparte en diez sentidos distintos, disociados entre sí[98], que no parece posible reunir en una noción común única, puesto que, como se ha visto ya, «ente» no es un género. Ahora, en la *Metafísica*, también se comprueba que la substancia es «primera» en todos los sentidos de «primero»[99]. La precedencia de la substancia, que es, en el pensamiento de Aristóteles, una tesis (o *la* tesis) fundamental, hará que *la cuestión del ente* sea interpretada o reinterpretada como *la cuestión de la substancia*, esto es que la pregunta «qué es el ente (*tí tò ón*)» se transforme en la pregunta «qué es la substancia (*tí hē ousía*)», o se reduzca a ella, y eso, como se ha visto, porque «ente» en su sentido primero es «substancia»[100].

7.2. La substancia en las *Categorías*

La expuesta en la *Metafísica* no es, pues, la primera versión de la teoría aristotélica de la substancia (*ousía*). En el capítulo v de *Categorías*, texto unánimemente considerado por los especialistas anterior a la *Metafísica*[101], expone Aristóteles la que viene a ser su primera teoría de la substancia. La determinación de las relaciones precisas entre ambas versiones, la de las *Categorías* y la de la *Metafísica*, es un punto discutido en muchos de sus detalles, pero, en todo caso, es claro que, aun cuando

---

97. En un sentido cercano, en *Categorías* se subraya, sí, el contraste entre el valor del «es» copulativo cuando la predicación es hecha desde el punto de vista de la categoría de substancia («Sócrates *es* hombre») y cuando la predicación es hecha desde el punto de vista de cualquiera de las otras categorías («Sócrates 'es' sabio»); la tradición las llamó, respectivamente, «predicación esencial» (en *SE* v 167*a*2 se la llama «predicación sin más» o «en sentido absoluto» [*haplôs* = *simpliciter*])», y «predicación accidental». Sólo en la predicación «esencial» se dice propiamente «*qué es* Sócrates», y ello porque se lo define o, mejor dicho, se esboza una definición de él, o de la especie en la que cae, en la medida en que se señala su género; en la «accidental», en cambio, se dice «*cómo es* Sócrates», es decir, se dice de él una cualidad o, en general, se expresa que en Sócrates «se da (*hypárkhei*)» una propiedad o que él la «tiene (*ékhei*)», o que una propiedad fácticamente «acompaña (*symbaínei*)» a Sócrates, pero, en todo caso, no declara lo que Sócrates *es*.

98. No importa si de hecho se emplea o no una forma del verbo «ser (*eînai*)», porque, a juicio de Aristóteles, todas las formas verbales conllevan una determinación predicativa; cf. *Met* V vii 1017*a*27-30.

99. Cf. *Met* VII i 1028*a*31-1028*b*1 e *infra* en el apartado próximo.

100. Cf. *Met* VII i 1028*b*1-4.

101. Cf. Mansion (1946); (1949); Vollrath (1969); Frede (1979), etcétera. Acerca de la teoría de las categorías, cf. Sinnott (2009).

Aristóteles, en el segundo de esos textos, introduce, en efecto, una modificación importante en su visión de la substancia, mantiene, empero, componentes de la doctrina que son convicciones o tesis constantes del Filósofo. Por cierto, en ambos casos el marco general del planteo es el fenómeno de la predicación (como forma de articular y expresar los conocimientos), y en ambas se considera esencial distinguir *clases de predicados*, esto es, *categorías*, las cuales son, según el Filósofo, diez[102], la primera de las cuales es, precisamente, la de substancia.

Ahora bien, en *Categorías* v distingue Aristóteles dos sentidos de «substancia»: un sentido primero (una «substancia primera [*prôtē ousía*]») y un sentido segundo (una «substancia segunda [*deutéra ousía*]»). Dicho rápidamente, la substancia «primera» es la cosa individual (o indivisible: «*átomon*») concreta, y «una en número (*hén arithmôi*)»[103], que es el sujeto (*hypokeímenon*) o el referente último en que arraiga la actividad predicativa toda, y el substrato en que residen todas las realidades no substanciales o «accidentales». [1] Desde el punto de vista «*lógico*» de la predicación, lo propio de la substancia en su sentido primero o como «substancia primera» consiste en que sólo puede desempeñar la función de sujeto, y no puede desempeñar la función de predicado[104]. [2] La substancia individual es denotada con la expresión «un esto (*tóde ti*)»[105];

---

102. Cf. *infra* la nota 172 del libro V, en la p. 356.

103. Cf. *Cat* i 1*b*6-7.

104. Salvo por accidente o sólo en un sentido gramatical, y no lógico, que expresa una identificación («Aquello blanco es Sócrates»); cf. *An Pr* II xxvii 43*a*34-35; I xxii 83*a*1-18. Las substancias primeras, es decir, como se ha señalado, los individuos concretos, como Sócrates o Bucéfalo, representan la base última de la realidad, y las categorías son las nociones más amplias que se pueden predicar. En *An Post* II xxii 83*a*24-28 se explica que la cadena de las predicaciones formada por proposiciones en las que el predicado de cada una actúa como sujeto de la siguiente, no puede ser infinita en ningún sentido, sino que se extiende desde los sujetos que no pueden ser predicados, esto es, desde las «substancias primeras», hasta los predicados que no pueden ser a su vez sujetos de una predicación, esto es, las propias categorías, que resultan ser, pues, los géneros últimos. La caracterización de la substancia por su función de sujeto se reitera en otros lugares: *Met* VII iii 1028*b*36-37; 1029*a*5-9; xiii 1038*b*15; 16; 1040*b*23-24; XI x 1066*b*14; cf. además *Met* V xi 1019*a*5; VII i 1028*a*26-27; VIII iv 1044*b*9; cf. por otra parte *An Post* I iv 73*b*5-8; xxii 83*a*24-28; *Phys* I ii 185*a*31-32; vii 190*a*36-37; III v 204*a*23-24.

105. Cat v 3*b*10. El giro «*tóde ti*», que no parece haber sido usada en sentido técnico antes de Aristóteles, no da a entender meramente la cosa en su indivisibilidad y en su concreción, ni se limita a remitir deícticamente a ella («este caballo»; «este hombre»); cf. Tugendhat (1958 : 25 n. 22); antes bien, da a entender al mismo tiempo, además de la individualidad o de la unicidad de «algo (*ti*)», que esa cosa ostenta una naturaleza determinada o definida (es un «esto [*tóde*]»), es decir, que es una cosa *tal* o *cual*. El giro corresponde, pues,

pero, en sentido segundo (*deutérōs*) o derivado, «substancia» no denota entes individuales, sino «universales»[106], a saber, las especies (*eidē*) y los géneros (*génē*) que se aducen como respuesta cuando se formula, respecto de una «substancia primera», la pregunta «¿qué es? (*tí estin;*)», que es la pregunta que define la categoría de substancia. [3] Desde el punto de vista *ontológico*, la nota común y diferencial de las dos modalidades de la substancia es la autonomía o la independencia, esto es, el que no inhieran o «estén en»[107] una cosa distinta de ellas o, lo que viene a ser lo mismo, que su existencia no dependa de la existencia de otra cosa, como es el caso de los predicados de las nueve categorías restantes y de los individuos no substanciales que ellas comprenden. Como se ha visto, los predicados de la categoría de substancian son los que declaran lo que la cosa *es* esencialmente, y contrastan con los predicados de las otras categorías, que no declaran lo que la cosa es, sino los accidentes que una cosa «tiene»[108]. Por otra parte, dentro de la señalada condición que comparten, las substancias primeras y las segundas, contrastan entre sí en razón de que, como se ha señalado, en la predicación las substancias primeras funcionan como sujetos («Sócrates es gramático»), en tanto que las segundas pueden funcionar tanto como sujetos cuanto como predicados («La gramática es ciencia»), y representan una «categoría» en sentido estricto, esto es, una clase definida de predicados. Por otra parte, Aristóteles afirma la prioridad absoluta de las substancias primeras en razón de que constituyen la condición o el presupuesto de la existencia de los demás entes, pues los universales (substanciales y no substanciales) existen sólo en la medida en que hay individuos de los que se los predica; y los individuos no substanciales, sólo en la

---

a la perspectiva propia de la categoría de substancia; representa, por tanto, la respuesta a la pregunta «qué es (*tí estin*)», y da a entender, a ese propósito, las dos dimensiones («primera» y «segunda») de la substancia a que se ha hecho referencia arriba; cf. Owens (1963 : 398-399).

106. En *Cat* Aristóteles no emplea la palabra «*kathólou*», que es muy frecuente en sus otros escritos para expresar «universal»; para «particular» emplea «*kath'hékaston*»; cf. *Cat* vii 8*b*3; vii 10*a*13-14, etc., que es la contrapartida de aquella palabra. Cf. *infra* el apartado 11.3.

107. Cf. *Cat* ii 1 *a* 23-24. Cf. Mié (2003).

108. Cf. *An Post* II xxii 83 *a* 24-32: «Todos los [predicados] que significan substancia, significan lo que aquello de lo que se los predica *es* o la clase de cosa que aquello *es*. Mientras que todos los que no significan substancia, pero se predican de otro sujeto que no es ni lo que aquello *es* ni la clase de cosa que *es*, [significan] accidentes. Así, 'blanco' [se predica] de 'hombre'; 'hombre' no *es* blanco ni una clase de blanco, sino, sin duda, animal, pues el hombre *es* animal. Todos los [predicados] que no significan substancia tienen que ser predicados de un sujeto; y no puede ser blanca una cosa que no *es* algo distinto y es blanca».

medida en que hay individuos substanciales en los que ellos «estén»[109]. El análisis de la noción de substancia desarrollado en las *Categorías* se completa con la consideración de los tópicos a que se atiende en el caso de todas las categorías verdaderamente analizadas en el tratado; así, [*a*] la substancia no admite las variaciones de grado, y [*b*] no tiene contrario; [*c*] el rasgo propio (el *ídion*) de la substancia es su condición de ser receptora de los contrarios, es decir, de ser soporte del cambio (el cual es, pues, concebido como el paso de un contrario a otro) sin perder por eso su identidad: el cambio representa, por tanto, una variación *real* en la cosa, pero no es una variación *del ser* de las cosas[110].

7.3. La revisión de la teoría en la *Metafísica*

Como se ha señalado más arriba, en la *Metafísica* la categoría de substancia conserva la prioridad respecto de los predicados de las otras categorías que le era reconocida en las *Categorías*[111]. La substancia sigue expresando «el qué es», y sigue siendo «una cosa determinada»[112]; se mantienen asimismo los ya señalados criterios [*a*] «lógico» y [*b*] «ontológico» de la substancialidad, es decir, que lo que la substancia [*a*] es sólo sujeto, y no predicado, y [*b*] es una cosa autónoma y determinada[113]. Es nueva, en cambio, la visión del individuo como «compuesto [o como un 'todo compuesto'] (*sýnolon*)» de una porción de «materia (*hylē*)» y una «especie (*eidos*)», a la que Aristóteles llama también «configuración (*morphé*)» y es conocida como

---

109. Cf. *Cat* v 2*b*5-6. Las tesis acerca de la substancia en las *Categorías* implican un notorio distanciamiento respecto del platonismo: el ser del «universal», que viene a ser el correlato de la Idea platónica y representa el plano de lo inteligible, se reduce a su predicabilidad. Aunque Aristóteles en ese tratado no aclara la naturaleza precisa del universal, es claro que a su juicio carece de realidad propia o de existencia «separada» o de por sí, y que las cosas que tienen existencia real son Sócrates o Bucéfalo, no «hombre» o «caballo». A la inversa, para Platón, lo que Aristóteles llama «substancia segunda» tiene un grado de realidad mayor que las «substancias primeras».

110. Cf. *Cat* v 3*b*10-11; 24-32.

111. Con la precisión, en todo caso, de que esa prioridad se da tanto desde los puntos de vista conceptual y cognoscitivo cuanto desde el punto de vista temporal; cf. *Met* VII i 1028*a*31-32.

112. Met VII i 1028*a*11-12: *tò ti esti kaì tóde ti*, expresión en la que son legibles las nociones de substancia segunda y de substancia primera expuestas en *Cat* v. Cf. *supra* la nota 105 y Kamp (1985 : 20).

113. [*a*] *Met* VII iii 1029*a*8-11; cf. V viii 1017*a*24; VII xiii 1038*b*15-16; [*b*] un «ente separado (*ón khōriston*)»: *Met* VII iii 1029*a*28; cf. VII xiii 1038*b*23-25; VII xvi 1040*b*5-8; «un esto ([determinado] *tóde ti*)»: VII iii 1029*a*28; VII iv 1030*a*3-6; VII xii 1037*b*27-28; VII xiii 1039*a*1-3; VII xii 1037*b*27; VII xiii 1039*a*1.

«forma»[114]. La concepción de la substancia individual como *compuesto* (concepción de la que no hay en *Categorías* ni siquiera una insinuación) hace que el desdoblamiento de la substancia en substancia «primera» y substancia «segunda» que se había establecido en las *Categorías* resulte ahora, en la *Metafísica*, insuficiente, y se lo abandone o tácitamente se renuncie a él. El «compuesto» es una forma nueva de ver lo que en las *Categorías* es la substancia «primera» y que ahora es la substancia sin más. Se hace, pues, a un lado, la substancia «segunda» tal como se la entendía en *Categorías*, es decir, como un nivel de la substancialidad que comprendía dos subniveles, el del género y el de la especie, los cuales ahora, en la *Metafísica*, se separan y mudan de papel: ambos serían (para decirlo con un término nuevo de la *Metafísica*) un «universal (*kathólou*)»; sin embargo, de ellos sólo el género (*génos*) es catalogado expresamente como universal, y, por serlo, se le niega la condición de substancia, puesto que todo universal, dice Aristóteles, expresa, en forma abstracta, nada más que lo que es común (*koinón*) a entes de un mismo género, pero propiamente no dice lo que esos entes *son*[115]; y el otro subnivel de la «substancia segunda», es decir, la especie (*eîdos*), pasa a ser ahora, en la *Metafísica*, un *componente interno* del ente particular.

La reelaboración conlleva una notoria ambigüedad terminológica: [*i*] «*eîdos* (especie)», que en *Categorías* tenía nada más que el sentido «lógico» de «especie» como «parte» o «divisón» de un género, denota ahora, en la *Metafísica*, también[116] la especie en el sentido «ontológico» de «forma» como componente de la cosa individual[117]; [*ii*] «*ousía* (substancia)» denota, como «substancia primera» en las *Categorías*, la cosa individual que, desde el punto de vista «lógico», es, en ambos tratados, la expresión más plena de la substancialidad; pero en la *Metafísica* denota también el componente formal (el *eîdos*) de esa misma cosa individual: es decir, tanto la cosa como compuesto cuanto uno de los componentes de la cosa (la forma «sola») es «substancia (*ousía*)»; y en la medida en que es principio

---

114. Cf. *Met* VII iii 1029*a*30-32; x 1035*a*1-2. Tal noción de compuesto es introducida en *Met* VII iii 1029*a*28-31 como noción ya conocida por los receptores inmediatos, dándose acaso por sentado que tenían noticia de las explicaciones acerca del cambio que Aristóteles había expuesto en la *Física*, texto en el que esa noción parece haber sido elaborada originariamente.

115. Cf. *Met* VII xiii 1038*b*9; 35; xvi 1041*a*4.

116. En concurrencia, como se ha señalado, con «*morphé* (configuración)», que en *Cat* vi 10*a*11-16 es nombre de la cuarta variedad de la categoría de cualidad.

117. En *Met* VII viii 1033*b*5-6 Aristóteles reconoce de manera implícita la ambigüedad de «*eîdos*» al añadir «*morphé* (configuración)» con una intención aclaratoria; pero no reemplaza «*eîdos* (especie)» por «*morphé* (configuración)»; cf. *Met* VII x 1035*a*2; Malcolm (1996 : 2) sugiere que Aristóteles retiene «*eîdos*» porque en la Academia se la empleaba en fórmulas fijas tales como «uno en especie (*hén tôi eidei*)».

de determinación, ese componente formal expresa la substancialidad de manera más plena que la propia cosa de la que es componente, y ostenta, por tanto, desde el punto de vista ontológico, una precedencia respecto del compuesto, por lo que se la llama «substancia primera (*hē prōtē ousía*)»[118]. [*iii*] Además, mientras que en las *Categorías* todo individuo *pertenece a* una especie (*eîdos*); ahora, en la *Metafísica*, el individuo *consiste en* la especie (en el *eîdos*, más la materia); y, en forma paralela, el término «*hypokeímenon*», que en *Categorías* denotaba el «sujeto (de la predicación)», ahora asume, además, el sentido de «substrato (material)», acercándose, por tanto, a «*hýle* (materia)»[119], que, como ya se ha señalado, es palabra nueva de la *Metafísica*[120].

De todos modos, pese a las diferencias conceptuales y terminológicas señaladas, y en la medida en que en la *Metafísica* la substancia sigue siendo vista como «un esto y un qué es (*tóde ti kaì tí esti*)»[121], cabe decir, desde otro ángulo, que subsiste, por más que sea menos manifiesta, la dualidad de los dos planos ontológicos («substancia primera» y «substancia segunda») de la substancia, puesto que, en definitiva, en la cosa se reúnen, de una manera que no es fácil de aclarar, la universalidad y la inteligibilidad de la especie y la particularidad y la indeterminación de la materia; y ello pese al asombroso esfuerzo de Aristóteles por llevarlos a una unidad que represente la superación definitiva del dualismo platónico.

Será, por otra parte, la forma la que reciba el privilegio de la precedencia, porque, como se verá, es en la *diferencia específica* como momento último de la división conceptual donde Aristóteles cree hallar finalmente la expresión completa de la substancialidad en toda su unidad, en toda su transparencia y en su unicidad.

---

118. Cf. *Met* VII vii 1032*b*2. La expresión «substancia primera» tiene aquí, pues, un sentido distinto del que tiene en la teoría expuesta en las *Categorías*.

119. Al menos en parte, eso corresponde a dos tipos de predicación: [*a*] cuando se predica una especie o un género, el *hypokeímenon* es *sujeto* de la predicción; [*b*] cuando se predica una esencia, *hypokeímenon* es el *substrato* en el sentido de la materia; cf. *Met* VII xiii 1038*b*5-6. Cf. también Rapp (1995 : 100).

120. En el sentido de que no había sido usada en *Categorías*, ni en el *Órganon* en general. Es verdad que tampoco podría haber sido usada en esos textos en el mismo sentido que en la *Metafísica*, porque «materia» es correlativa de «especie (*eîdos*)», cuyo sentido en las *Categorías* es, como se ha visto, sólo «especie», y no «forma». Se ha sugerido que la noción de materia pudo haber estado presente en Aristóteles ya en la etapa inicial; cf. Happ (1971 : 270); pero el punto de vista más aceptado es que Aristóteles llega a esa noción en el libro I de la *Física*; cf. Graham (1984 : 38-40); cf. también Driscoll (1981 : 146-147). Acerca de la palabra, cf. *infra* el apartado 11.

121. Met VII i 1028*a*11-12.

7.4. La definibilidad

Hechas a un lado cuestiones concernientes a las creencias comunes en torno de lo que es una substancia y de lo que los filósofos han dicho acerca de ella[122], Aristóteles se propone establecer qué sea la substancia en general. Para ello procede, como en otros casos, a partir de una lista (que se debe suponer que es exhaustiva) de respuestas posibles, que se corresponden con otros tantos sentidos en que se emplea «substancia (*ousía*)», puesto que también esta palabra está, pues, afectada por el fenómeno de la pluralidad de sentidos. El propósito es, entonces, determinar, mediante el análisis de cada una de las respuestas posibles, cuál es la correcta. Esas respuestas o sentidos de «substancia (*ousía*)» son, en el orden en que las enumera Aristóteles, «la esencia (*tò ti ên einai*)», «el universal (*tò kathólou*)», «el género (*tò génos*)» y «el sujeto ([o substrato] *tò hypokeímenon*)»[123]. En el curso del análisis emergen los criterios para reconocer la substancia, es decir, las notas definitorias de la substancialidad de la substancia, y, con ello, el sentido propio de «substancia». El análisis presenta tramos notablemente complejos[124].

[*a*] Lo propio del sujeto o substrato (que viene a ser la «substancia primera» de las *Categorías*) corresponde a la característica «lógica» de la substancia, ya señalada en ese tratado, esto es, [*1*] la condición de ser una cosa de la que se predican las restantes, pero que no puede ser predicada ella misma de otra cosa[125]. Consignar ese solo rasgo no basta, dice Aristóteles, pues lleva a la creencia, errónea, de que la substancia es la materia (*hylē*)[126]: si se concibe el substrato (*hypokeímenon*) como soporte último de todas las determinaciones (cualitativas, cuantitativas, etc.), y se hace abstracción de estas, se ve que lo que resta, que es la materia, carece, como tal, de determinaciones propias, y, por tanto, no es ni pensable ni cognoscible[127], porque, siendo indeterminada, [*2*] carece de la condición de ser «un esto (*tóde ti*)», que es lo propio de la substancia[128].

122. Cf. *Met* VII ii 1028*b*8-32.

123. *Met* VII ii 1028*b*33-36. En relación con esta terminología, cf. *infra* el apartado 11.

124. Atendiendo a los capítulos del libro, el desarrollo se articula del siguiente modo: [1] enunciado de la tesis (i); [2] enumeración de los sentidos posibles de «substancia» (ii); [3] [*a*] la substancia como substrato (iii); [*b*] la substancia como esencia (iv-xii); [*c*] la substancia como universal y como género (xiii-xvi); [4] la substancia como causa (xvii). Dumoulin (1986 : 198) ve en iii-xii la *pars construens* y en xii-xvi, la *pars destruens*.

125. *Met* VII iii 1028*b*36-37; cf. *Met* V viii 1017*b*10-14.

126. Acerca de esta noción, cf. *infra* los apartados 8 y 11.

127. Cf. *Met* VII x 1036*a*8; *Phys* I vii 191*a*8

128. Cf. *Met* VII i 1029*a*27-28. Más abajo, en el marco de la teoría de la potencia, se explica que sólo en potencia es la materia una cosa determinada o un individuo; cf. *Met* IX i 1042*a*27-28.

En fin, la materia no puede, pues, por sí sola, ser substancia; no puede serlo al menos sin el componente de determinación que es la especie o la forma (*eídos*); en todo caso, más bien que la materia, o «en mayor grado (*mâllon*)» que ella[129], es *substancia* el compuesto (*sýnolon*) de los dos factores, la materia y la especie, y, todavía, de estos, es (como ya se ha visto) mayor la substancialidad de la especie que la del compuesto mismo, y ello a causa de la anterioridad de la especie, que es la portadora de la determinación. Es claro, a partir de esto, que la substancia de la que se trata es la substancia sensible.

[*b*] En lo que describe como un paso de lo más conocido para nosotros a lo más cognoscible en sí[130], Aristóteles emprende entonces la consideración de «la esencia (*tò ti ên einai*)», noción que, pese a que ocasionalmente se la equipara con la de forma o especie (*eídos*), en rigor, difiere de ella[131]. La esencia de una cosa es lo que se dice que ella es en sí[132], y se expresa o consiste en una fórmula que no conlleva atribución alguna. Aristóteles decide enfocar la cuestión desde el punto de vista «lógico», lo cual quiere decir, en este caso, que el problema por resolver es el de si nada más que de las substancias hay esencia y definición (*horismós*) o, al menos, si nada más que de ellas hay definición «en el sentido primero y sin más (*prôtôs kaì haplâs*)» de la palabra[133]. Es, por tanto, la definibilidad lo que se constituye ahora en criterio de la substancialidad[134]. De aquí en adelante, los análisis siguen un itinerario por momentos muy laborioso y no exento de obscuridades, vacilaciones y oscilaciones entre respuestas opuestas; pero es claro que siempre se hace estribar la nota central de la substancia en la autonomía ontológica, en virtud de la cual la substancia es algo *por sí sola*, sin suponer ninguna otra cosa distinta de ella, y siendo, en definitiva, esa independencia lo que se refleja en su definibilidad. Pues bien, si la esencia de una cosa es lo que esa cosa es «de por sí (*kath'hautó*)», entonces quedan excluidas, ante todo, [*1*] las propiedades accidentales de una cosa, y también [*2*] los llamados «accidentes de por sí», que no son componentes de la esencia ni de la definición[135].

---

129. La cual, por tanto, no parece carecer del todo de cierta substancialidad, como se ve, además, en otros lugares del texto. Aristóteles no deja atrás del todo la noción de substrato; como señala Gérard (1992 : 453), en determinados momentos los diversos sentidos de «substancia» examinados causan la impresión de expresar etapas sucesivas de una progresión o aun un itinerario de profundización en la noción.

130. Met VII iii 1029*b*3.

131. Cf. *Met* VII vii 1032*b*1-2. Cf. *infra* la nota 34 del libro VII, en la p. 506. Acerca de la expresión para «esencia», cf. *infra* el apartado 11.2.

132. Met VII iv 1029*b*14.

133. Cf. *Met* VII iv 1030*b*4-6; v 1031*a*11-14.

134. Cf. *infra* la nota 148.

135. Met VII iv 1029*b*13-14; 15-20. [*1*] es el caso de la propiedad expresada, por ejemplo, por «músico» como propiedad de Sócrates; [*2*] corresponde a

[*i*] Cabe considerar, entonces, si puede haber definición de lo que sea un *compuesto* (*sýntheton*) que, como «hombre blanco», expresa la unión atributiva de una cosa y una propiedad: Aristóteles entiende que un compuesto como ese no carece por completo de una cierta esencia, definible hasta cierto punto; pero si, como se ha dicho, la definición en sentido estricto dice únicamente lo que una cosa determinada *es* (*hóper tóde ti*)[136], es decir, si la definición expresa la cosa sólo en tanto cae en la categoría de substancia y está libre de todo componente accidental, entonces hay que admitir que ese no es el caso de «hombre blanco» ni lo es, en general, el de las expresiones en que a una cosa se le añade otra por vía de la atribución; en ellos la definición no presenta lo que se dice la *unidad* de una cosa, sino una *diversidad* que carece del enlace esencial o necesario que pueda conferirle unidad.

[*ii*] Cabe preguntarse si también los accidentes, tomados por separado, son definibles, lo cual equivale a preguntarse si presentan alguna forma de unidad y de simplicidad propias. Pero no parece que sea así, cree Aristóteles, pues no se puede definir un accidente de manera aislada, ya que un accidente no puede existir sino en una substancia, a la cual ha de estar, entonces, referido, y con ello exhibirá, por fuerza, la naturaleza de un compuesto, y carecerá, por eso, de la unidad que se busca establecer. Si de todos modos se intentara definir el accidente aislado, sin referirlo a una substancia, la definición que se obtendría sería tan sólo una definición *nominal*, esto es, una definición aclaratoria *del significado* del nombre de la cosa, pero no una definición *real*, esto es, una definición *de la cosa*; dicho con otras palabras, no se obtendría una definición que tuviese alcance *ontológico*, como se espera, sin embargo, que lo tenga porque dice lo que la cosa *es*; sino que se obtendría una definición de alcance únicamente *semántico* que diría sólo lo que la palabra significa[137]; en una definición así, por otra parte, el accidente no podría ser separado de la substancia, a la que por fuerza siempre ha de estar asociado, en la medida en que no tiene el carácter de una cosa que exista de por sí, mientras que la substancia, que existe de por sí, no requiere de ninguna otra cosa ni la supone[138].

---

cuando una propiedad (como «par» o «blanco») está presente «en otra cosa» («número» y «superficie»), y esta otra cosa está en su definición (no se puede definir «blanco» sin apelar a la noción de «superficie», ni «par» sin apelar a la noción de «número»; pero para definir «superficie» o «número» no hace falta recurrir a las nociones de «blanco» o «par» e «impar». La expresión «accidente de por sí» es, desde cierto ángulo, contradictoria; cf. *infra* la nota 17 del libro III, en la p. 162 y la nota 164 del libro V, en la p. 354.

136. Cf. *Met* VII iv 1029*b*28-33; 1030*a*3-6; y la nota 225 del libro III, en la p. 208.

137. Cf. *Met* VII iv 1030*a*7-11.

138. Es, al parecer, esa disociación entre esencia y existencia que se da en el accidente, y no en la substancia, lo que está en la base de la tesis, expuesta

[*iii*] Se tienen, por otra parte[139], los compuestos consistentes en una substancia más un atributo de por sí, esto es, casos como los de «ñato» o «impar», que forzosamente van con «nariz» y con «número»[140] respectivamente; por eso el caso no es el mismo que el de «hombre blanco», pero de todas maneras el lazo entre la cosa y el atributo no deja de ser accidental, porque se da una dualidad o una falta de coincidencia plena entre la cosa y el atributo en el sentido, ya señalado, de que si bien todo par es número, no todo número es, en cambio, par; además, ineludiblemente la fórmula ha de incluir la mención del *definiendum* en el *definiens*, como es, en definitiva, el caso de la definición de todo lo que no sea una substancia[141].

En fin, son dos las relaciones que quedan excluidas: antes ([i]) había sido excluida la expresión que conlleva la atribución de una cosa a otra cosa («hombre blanco»), y ahora ([*iii*]), la atribución de una cosa «en» otra cosa («ñatez»; «par»), es decir, «en» un substrato en el sentido de materia[142]. Por consiguiente, la substancia deberá ser considerada tanto ([*i*]) fuera de toda relación predicativa cuanto ([*iii*]) fuera de toda composición con la materia[143]. Por otra parte, cuando se trata de la substancia, la esencia de un ente y este ente son la misma cosa[144]: al lado de tal *identidad* entre el ente y su esencia, y en contraste con ella, en el caso del accidente se da un componente de *diferencia* entre esas dos cosas, y ello en razón de que ni el accidente ni el *ser* del accidente

poco más abajo, en VII vi, de que cada cosa es idéntica a su esencia cuando se trata de las substancias, y no cuando se trata de los accidentes.

139. Cf. *Met* VII v.

140. El ejemplo de «ñato» es aducido en VI iv como ejemplo de los conceptos propios de la ciencia Física. Cf. *supra* la nota 135 e *infra* la nota 20 del libro VI, en la p. 471.

141. Cf. *Met* VII v 1031*a*11-14.

142. Esto es, [*i*]: *mè tôi állo kat'állou légesthai*, *Met* VII iv 1030*a*11-12; [*iii*] *mè légetai tôi állo en állōi einai*; *Met* VII xi 1037*b*3-4.

143. Cf. Coloubaritisis (1995 : 292).

144. Y su definición es la misma (*ho lógos ho autós*): *Met* VII vi 1031*b*32-1032*a*1; cf. 1031*a*15-16. Los platónicos aceptarían que sólo en el caso de las Ideas se da una coincidencia entre cosa y esencia, y que las cosas empíricas tienen su esencia fuera de sí, esto es, en las Ideas, de modo que en ellas la cosa y la esencia *no* coinciden. En la visión que Aristóteles está presentando, esos entes tienen el centro de gravedad en sí mismos, esto es, como se ha visto, lo tienen específicamente en el componente formal, y sólo en el caso de los accidentes no se da coincidencia entre cosa y esencia. La substancia vista como esencia o como especie parece equivaler a la identidad de la universalidad y la individualidad, con lo que ya no habría lugar, al menos desde esa perspectiva, para una diferencia entre la substancia primera y la substancia segunda tal como se planteaba en las *Categorías*; cf. Kamp (1985 : 30).

coinciden con el *ser* de la cosa en la que el accidente se da. En sentido estricto, pues, y como ya se había presumido y visto, *sólo de la substancia hay propiamente esencia y definición*; los entes no substanciales la tienen sólo en sentido relativo o analógico[145].

[*d*] En el segmento que sigue[146] la cuestión se reanuda desde otro ángulo, a saber, atendiéndose a los componentes o «partes (*mérē*)» de la definición (aspecto que en lo que precede del libro no había desempeñado ningún papel), y preguntándose si el enunciado del *todo* ha de contener o no la mención de las *partes* de la cosa definida, y si estas partes son o no son anteriores al todo[147]. La cuestión que a lo largo del análisis está todo el tiempo en el horizonte es la de si la substancia reside en la forma, con exclusión de la materia, o si incluye tanto materia cuanto la forma como elementos inseparables que están en la cosa o *son* la cosa[148]. De manera correlativa a esa distinción, diferencia Aristóteles

---

145. Cf. *Met* VII iv 1030*b*4-7; v 1031*a*7-14.

146. Esto es, en VII x-xi. Ya se ha señalado más arriba que, de acuerdo con la forma de ver más corriente, los capítulos vii-ix forman un bloque independiente que, aun sin carecer de relaciones temáticas con los capítulos contiguos, representan, empero, una pausa o una interrupción en el análisis.

147. Cf. *Met* 1034*b*20-28; 28-32. En el segmento no considerado en el resumen que exponemos arriba, esto es, VII vii-ix (cf. la precedente nota 146), se registra, en vii, una tendencia a reducir la substancia de los entes sensibles a la forma o la especie, la cual es, según se dice en VII vi 1032*b*1-2, «la esencia de cada cosa y la substancia primera (*eídos dè légo tò ti ên einai hekástou kai tḕn prṓtēn ousían*)», y se añade, en *b*14, que se trata de la «substancia sin materia (*ousían áneu hýlēs*)», con lo cual de hecho se excluye la materialidad de la substancia en las substancias sensibles; con ello la substancia sensible resulta no ser ya substancia a título de *compuesto*, sino en tanto *uno de sus componentes* esto es, la especie (*eídos*). Pero a la vez, y en contraste con eso, en VII vii 1033*a*2-5 se señala que la materia *forma parte* de la definición del ente sensible en la que se expresa su esencia; según eso, es, pues, *el compuesto entero* el que representa la substancialidad. A su vez, eso choca con la *unidad* y la *simplicidad* de la substancia, que pareciera que lisa y llanamente no se puede dar en nada que sea un *compuesto*. En esta sección Aristóteles parece vacilar entre la idea de que la configuración (*morphḗ*) y la esencia (*tò ti ên einai*; cf. VII viii 1033*b*5-8) o la especie (*eídos*) y la substancia (cf. viii 1033*b*17; ix 1034*a*30-32) son equivalentes, y la idea de que la sola especie o forma no puede ser el principio de la substancialidad de los entes sensibles, porque los entes de esa índole se constituyen como substancias justamente en razón de la unión de la especie o forma con la materia (cf. VII viii 1033*b*19-1034*a*8).

148. En este punto se advierte con claridad que uno de los propósitos fundamentales de Aristóteles en el presente libro VII (Z) es probar que en la substancia sensible se da una inteligibilidad, y que es *susceptible*, por tanto, *de ser objeto de conocimiento científico, a pesar de que es un ente variable y perecedero*, lo cual, de acuerdo con la manera de ver que dominaba en la Academia, sólo podría ser objeto de opinión, y no de ciencia. Cabe notar que en la interpre-

entre componentes o partes formales y componentes o partes materiales de la definición. En principio, el enunciado de una cosa no incluye más que las partes formales[149], y excluye, por tanto, las materiales (en el caso del hombre, la carne y los huesos[150]). En todo caso, las partes materiales sólo podrían figurar en el enunciado con que se define un compuesto[151], y ello porque las partes materiales pueden ser anteriores o simultáneas a la cosa; pero más que nada son *posteriores*; además, las partes formales son, sin duda, *anteriores* en tanto les confieren a las partes materiales su esencia. Con todo, no pareciera posible que en las substancias sensibles, que son compuestos, la substancialidad resida únicamente en su forma, cuyo enunciado lo es de lo *universal* (*kathólou*), que no es substancia, y la forma se dé sólo en el compuesto, que es *individual*. Habría que discernir, entonces, entre los componentes, cuáles corresponden a la materia y cuáles a la forma, lo cual no siempre es sencillo[152]: sí es sencillo cuando una misma forma se repite en materias diversas, pero no cuando se da en una sola: en el caso de los círculos, que pueden ser de metal, de madera u otros materiales, es sencillo reconocer su carácter de compuestos, y advertir que el componente material no es parte de la definición; pero en el caso de un animal el componente material (la carne y los huesos) pareciera constituir con el componente formal una unidad bien precisa. Aristóteles sugiere, en esa línea, que, en algunos casos al menos, la materialidad debiera formar parte de la definición. Por cierto, tanto la forma cuanto el compuestos son definibles, aunque desde ángulos distintos, y ambos representan la substancialidad, pero el compuesto es substancia en un sentido más bien secundario, pues la fórmula que lo define expresa, en definitiva, que una cosa está unida a otra, así que, en rigor, no se da una equivalencia plena entre lo que es y la esencia; consiguientemente, el contenido de la fórmula no ostenta el

---

tación que Aristóteles expone en *Met* I vi 987*a*32-*b*9 y en XIII iv 1078*b*12-17 la doctrina platónica de las Ideas derivaba de la convicción epistemológica de que el saber científico reclama objetos invariables o necesarios, que no podrían ser, entonces, las cosas sensibles, que son variables y contingentes; la definición socrática mostraba que hay contenidos invariables, que no podían ser identificados, pues, con las cosas sensibles, así que, habría deducido Platón, tiene que haber objetos invariables, a saber, las Ideas, a las que le atribuyó existencia separada. También para Aristóteles los objetos de la ciencia son invariables y necesarios; pero el Filósofo no les atribuye existencia separada; cf. *An Post* I xi 77*a*5; además, como se va viendo arriba, hay *en* las cosas sensibles un núcleo inteligible estable que es accesible al conocimiento. Cf. Couloubaritsis (1985 : 299).

149. *Met* VII x 1035*b*33.

150. *Met* VII x 1034*b*28-31.

151. *Met* VII x 1035*b*21-22.

152. *Met* VII xi 1036*a*28-34.

carácter de contenido simple y unitario que es propio de la substancia, y que se da, en cambio, en la forma[153].

[*d*] Aristóteles pasa entonces a plantear la cuestión de la unidad que formen las partes de la definición más comúnmente reconocidas, esto es, el género y la diferencia específica[154]. La unidad debiera ser propiamente tal, esto es, unidad en sentido estricto, y no la unidad relativa que resulta de reunión accidental de una cosa y una propiedad, como en «hombre blanco». Cabe considerar, primero, que el género no existe como una realidad de por sí fuera de las especies, de modo que su fórmula no expresa una composición, esto es, no impide que haya una unidad[155]; segundo, que en la definición la división de las especies debe seguir una progresión continua, es decir, cada división debe serlo del resultado de una división anterior, de modo que ella prolonga y presupone las divisiones precedentes; tercero, que la última especificación no podría ser a su vez dividida y especificada: esa especificación es *una* e *indivisible*, y en ella se resumen todas las divisiones precedentes. *La última diferencia* (*hē teleutaía diaphorá*), es decir, la que aísla una especie ínfima, es, pues, expresión apta de la *substancia*[156], porque ostenta una unidad perfecta, que no resulta de un agregado o de alguna combinación de otra índole.

La substancia no es, por tanto, ni el universal abstracto del género («animal») ni el individuo, que está en el otro extremo y es indefinible[157]; es, antes bien, lo más alejado de la universalidad abstracta del género y lo más próximo a la singularidad y la indeterminación del individuo concreto; se la formula como un contenido determinado y unitario, deslindado por una diferencia indivisible: contenido del que se han abstraído todos los elementos accidentales que singularizan cada cosa particular. Ese contenido expresa, parece entender Aristóteles, lo que se da en cada individuo como su forma última.

[*e*] Se pueden ver ahora las razones por las que el universal (*kathólou*) es excluido como sentido posible de «substancia»[158]: la substancia

---

153. *Met* VII xi 1037*a*21-*b*7.

154. Cf. *Met* VII xii. En su modalidad más usual, la definición (*horismós*) es la fórmula o enunciado (*lógos*) en que por medio de una diferencia específica (*diaphorà eidopoiós*) se aísla, dentro del género (*génos*), la especie (*eídos*) que expresa lo que el sujeto es de por sí; cf. *Met* X vii 1057*b*7; VII xi 1036*a*29; *Top* VII vi 183*b*8-9. Ya en *De int* xi 20*b*16-19 se había preguntado Aristóteles por el modo en que los componentes de una definición, como «animal» y «bípedo», constituyen una unidad distinta de la accidental. Cf. Kessler (1976 : 16-18).

155. *Met* VII xii 1038 *a*5-9.

156. *Met* VII xii 1038*a*18-20; 25-26. Probablemente acierte Ross (1958 : I cv) al ver en ello un *tour de force* al que Aristóteles apela para escapar de la dificultad. Aristóteles vuelve a tratar del tema de la unidad de la definición en *Met* VIII vi.

157. Acerca del individuo, cf. *infra* el apartado 8.3.

158. *Met* VII xvi. El universal que se dice que no se identifica con la substancia es el género, y ello, al parecer, pese a que el género había sido mencionado en

de cada cosa es propia de ella, mientras que el universal es común a una pluralidad de cosas; además, la substancia no se predica de ningún sujeto, y el universal se predica de especies y de individuos; el universal no podría estar contenido en la esencia de las especies ni en la de los individuos que él abarca; ni podría ser substancia de aquello en que estuviera presente, pues, de ser así, habría en el individuo componentes no individuales que, por otra parte, tampoco serían, en rigor, substancias, sino cualidades, y de ese modo la cualidad resultaría ser anterior a la substancia; y, encima, una misma substancia consistiría en más de una substancia.

[*f*] La palabra última de Aristóteles, y lo que a sus ojos representa la solución de «la aporía más grande»[159], esto es, la del aparente dislocamiento entre la materia y la forma en el compuesto particular, es dicha en el cierre del libro VII (Z), donde la cuestión se plantea en el nivel del compuesto, y se pasa a ver la substancia como principio y como causa[160] de la unidad y del *ser* del compuesto. La forma (por ejemplo, la forma de la sílaba o la de la casa) no es vista ya en contraposición con la materia (los sonidos, o las piedras y los maderos), sino como un factor interno (que no es, pues, ni sonido ni piedras o maderos) de la cosa particular, que estructura y organiza en esta la materia, y hace que la cosa sea lo que la cosa es (esta sílaba particular, distinta de la simple yuxtaposición o suma de sonidos; o esta casa particular, distinta de la simple yuxtaposición o la suma de los materiales), y, con ello, hace que la cosa sea un todo. La sílaba BA no se diferencia de la sílaba AB por la materia; lo que la hace una u otra es la substancia como forma o, si se prefiere, como factor de estructuración.

De ese modo se muestra, entonces, que la causa primera de toda cosa es la substancia. El dualismo de materia y forma se mitiga, por cierto, pero, no desaparece, porque la forma no es la materia ni se sitúa en el mismo nivel de la materia que ella organiza; ni puede absorberla; tampoco puede la materia, aun determinada por la forma, perder por completo el componente de indeterminación y de opacidad propio de ella como materia. La materia y la forma parecen ser, pues, como prin-

---

el programa del inicio de sección como un sentido diferente de «universal». Kamp (1985 : 40-41) objeta la interpretación que declara que Aristóteles excluye del dominio de la substancialidad todo universal o toda forma de universalidad, cosa que no tendría apoyatura documental en ningún lugar del tratado; en lugar de eso, lo que Aristóteles diría es que no es substancia nada de lo que se predica universalmente; con eso se excluye el género (1038*b*18), pero no la forma: «No es substancia el universal *qua* universal, sino que puede ser substancia sólo el universal en la forma de la especie (*eîdos*)».

159. Cf. *Met* VII iii 1029 *a*30-34: «*aporōtátē*».

160. *Met* VII xvii 1041*a*6-1041*a*10.

cipios, irreductibles el uno al otro. Más adelante, con la introducción de las nociones de potencia (*dýnamis*) y actualidad (*enérgeia*) continuará Aristóteles avanzando en dirección de una atenuación mayor de ese dualismo.

7.5. Las modalidades del cambio

Las substancias de las que se trata en las secciones de *Metafísica* VII comentadas en el apartado precedente son las substancias sensibles, que forman el dominio de la Física: se trata, pues, de un tema que le incumbe a la filosofía primera como ciencia del ente, pero que llega a ella del campo de la filosofía segunda. De acuerdo con las explicaciones que Aristóteles expone en la *Física* y en varios lugares de la *Metafísica*[161], esas substancias están sometidas al fenómeno del cambio (*metabolê*), que, como ya se ha señalado, es para Aristóteles un fenómeno real del que la filosofía debe dar cuenta, y ello tanto más cuanto que la filosofía de su maestro, según señala Aristóteles en varios lugares del tratado, no había logrado aclarar, sobre todo por la ineptitud de la Idea para ser punto de partida del movimiento y ejercer una acción causal. Ese componente de polémica debe de estar presente como trasfondo en los desarrollos que se resumen a continuación[162].

Aristóteles considera el cambio, por una parte, [1] desde el punto de vista de la distinción categorial y, por otra, [2] desde el punto de vista de las variedades de la causalidad.

[1] Pues bien, en primer lugar, el cambio se verifica en relación con cuatro de las diez categorías, a saber, la de substancia, la de cualidad, la de cantidad y la de lugar. Hay, por tanto, de acuerdo con eso, cuatro modalidades o especies de cambio, a saber, [*a*] el cambio substancial, que consiste en la generación (*génesis*; *generatio simpliciter*) o la destrucción (*phthorá*) de una substancia; [*b*] un cambio cualitativo, llamado «alteración (*alloiôsis*)»; [*c*] un cambio cuantitativo, que consiste en el aumento (*aúxē sis*) y en el decrecimiento (*phthísis*) de una cosa; y [*d*] un cambio local o cambio de lugar (*katà tópon*), que es el desplazamiento (*phorá*). Para Aristóteles, todo lo que encierra materia como uno de sus componentes es susceptible de sufrir cambios de las modalidades mencionadas; ante todo, las variedades más drásticas, que son la generación y la destrucción. [*a*] Los modos de la generación son [*i*] la generación natural (*phýsei*), la [*ii*] generación artificial (*tékhnēi*), y [*iii*] la generación espontánea (*apò toû*

---

161. Cf. *Met* VII vii-ix; como se ha visto *supra* en el apartado 3, estos capítulos forman un bloque más o menos autónomo. Se ha dicho (Bastit [1996 : 115]) que en el marco del libro VII representan un abandono momentáneo, y brusco, de las cuestiones metafísicas y el ingreso en el territorio físico.

162. Cf., además, *Met* I ix.

automátou[163]). La generación y la destrucción son concebidas a partir de la distinción, ya vista, entre la materia (*hylē*) y la especie (*eîdos*) o forma, las cuales se unen por obra de un factor agente (*hypó tinos*) y pasan con ello a constituir algo (*ti*) determinado, esto es, un ente particular compuesto (un *sýnolon*) de materia y forma. Como se ve, las condiciones primarias del cambio son, en definitiva, un agente o motor que posee la forma, una porción de materia apta para recibir la forma, y la forma determinada que la materia recibe. [*i*] En la producción natural, que viene a ser la reproducción, la forma es aportada por el padre, y la materia por la madre; la reproducción es, pues, para Aristóteles, la transmisión de la forma de un individuo, en el que esa forma está ya realizada, a una porción de materia que es capaz de recibirla y a la que la forma organizará y unificará. Esta acción procede de la naturaleza (*ek phýseōs*), la cual obra como factor inmanente en el compuesto que se genera. Aristóteles subraya la similitud eidética entre los padres, que son «homónimos», esto es, que comparten el mismo nombre («*ánthrōpos*») porque comparten la misma naturaleza en el sentido de que pertenecen a la misma especie, la humana, que será también la especie del hijo, pues «un hombre engendra a un hombre»[164]. [*ii*] En la generación artificial, que se basa regularmente en un arte (*tékhnē*), es decir, en una forma de saber que está dirigido a la producción (*poiēsis*) y que es susceptible de ser articulado bajo la forma de un conjunto de reglas o que se basa, en todo caso, en otras formas inteligentes de proceder[165], la forma o especie (*eîdos*) es la forma del producto por hacer (por ejemplo, la forma de una casa o la forma de una escultura), la cual es aportada, como en el caso anterior, por el agente, que es el artesano (el constructor; el escultor), en cuya mente está esa forma como forma abstracta y separada, es decir, como «forma sin materia»[166]; el trabajo del artesano consiste en la imposición de esa forma a una materia (piedras y maderas; una porción de bronce) que carece de esa forma como forma real, pero la contiene como forma posible. De acuerdo con la descripción o la reconstrucción que Aristóteles hace de él, el trabajo del artesano abarca dos etapas: una etapa de *planificación* (*nóēsis*) que consiste en un razonamiento deliberativo que toma como punto de partida la forma, concebida en la mente, y determina regresivamente las operaciones por realizar hasta que esa forma esté unida a la materia, y una *ejecución* o producción (*poiēsis*) del plan deliberado, en la que se cumplen progresivamente las etapas que la deliberación ha determinado, y ello

---

163. Cf. *Met* VII vii 1032*a*12-15 y allí en especial la nota 233 del libro VII, en la p. 560.

164. Cf. *Met* VII vii 1032*a*25; VII viii 1033*b*32 y la nota 150 del libro VII, en la p. 542.

165. Cf. *Met* VII vii 1032*a*27-28.

166. Cf. *Met* VII vii 1032*b*13-14.

hasta que la materia termina de asumir la configuración formal concebida, y se alcanza, por tanto, el producto (la casa; la estatua) terminado. Esta vez la configuración le es dada a la materia «desde fuera», en contraste, por tanto, con la producción natural, en la que la forma está, como plan organizativo de la materia, unida desde el comienzo a ella, y se despliega *desde dentro*, primero en el embrión y, después, en el animal ya nacido mientras este se desarrolla y alcanza la adultez[167]. [*iii*] La generación «espontánea» abarca, en el tratado, dos variedades que se corresponden con las otras dos formas de la generación: por una parte, [*a*] frente a la producción natural, la producción espontánea propiamente dicha, esto es, el hecho, supuesto, de que algunos animales pasan a la existencia de un modo que no es el regular de la generación natural descripta arriba, es decir, que no nacen de semillas o de padres de la misma especie, sino a partir de la sola materia, por ejemplo, el barro, en el cual (de acuerdo con una creencia que se mantuvo hasta hace relativamente poco tiempo) si se daban ciertas condiciones de humedad y temperatura, podían brotar, en apariencia por sí solos, seres vivientes; por otra parte [*b*], frente a la producción artificial, está el azar (*týkhē*), que abarca, a su vez, por una parte, el caso en que, de manera no deliberada (esto es, sin la planificación que la producción artificial supone o aun, en general, sin intervención alguna de un artesano), una persona o aun el cuerpo por sí solo hace o produce lo que el artesano hubiera hecho con determinado propósito (por ejemplo, con el propósito de curar), y produce, por tanto, el efecto (es decir, la cura) que aquel hubiese producido[168]; y, por otra parte, los casos en que en forma accidental se da un hecho que, para bien o para mal, afectan un interés humano, tales como el hallazgo de un tesoro por un hombre que cava un pozo en su jardín para plantar un árbol o la herida que se recibe al pasar junto a una casa de la que se desprende una teja[169].

[2] En lo que se acaba de resumir figuran, por otra parte, los cuatro factores a los que Aristóteles les reconoce la condición de causa[170]: la *forma* y la *materia* (la «causa formal» y la «causa material») en que la cosa consiste, son causas *internas* de la propia cosa; la *forma*, es decir, la especie (*eidos*) o la esencia (*tò tí ên einai*), como lo son el alma (la *psykhḗ*) de un

---

167. Cf. *Met* VII vii 1032*b*11-14; viii 1033*a*28-*b*19.

168. Cf. *Met* VII ix: por ejemplo, o bien si un enfermo al que el médico le hubiera indicado que le diese calor a una parte del cuerpo, accidentalmente recibiese el calor del sol en ella, y se curase, porque el calor causa el equilibrio en que consiste la salud; o bien si se diese una cura espontánea, esto es, si, en términos de la explicación aristotélica, una parte sana del cuerpo iniciase la recuperación.

169. Cf. *infra* la nota 83 del libro VI, en la p. 486 y las referencias contenidas en ella.

170. Cf. *infra* la nota 132 del libro I, en la p. 36 y las referencias consignadas allí.

ser animado o la estructura representada en el plano en que se basa la construcción de un barco; y la *materia*, es decir, la carne y los huesos de un ser animado o los maderos y los metales con que se hace un barco o el bronce con que se hace una estatua de bronce; por otra parte, el *agente* que inicia el movimiento gracias al cual se une la forma con la materia, es decir, por ejemplo, el padre, el constructor, o el escultor, es causa de la cosa generada (la «causa eficiente» o «causa motora»); y es causa asimismo el propósito o el *fin*, es decir, «eso con vistas a lo cual (*tò hoû héneka*)» se hace una cosa o aquello a que apunta la actividad del agente o apunta la cosa misma o el destino de esta, y que le da sentido a todo el proceso, es decir, la forma completa que se da en el animal adulto o el uso de la casa como instrumento (la «causa final»), y que Aristóteles concibe siempre como «el bien (*tò agathón; tò eû*)» de la cosa. La explicación completa de una cosa o de un fenómeno requiere la determinación de las cuatro variedades de causa[171], las cuales, como muestra en el libro I (A), fueron entrevistas ya por los filósofos del pasado.

Ahora bien, como, en lo esencial, una cosa pasa a la existencia a causa de la unión de una forma a una porción de materia, y la materia y la forma resultan ser, por tanto, condiciones de posibilidad de toda generación, ellas mismas, es decir, la materia y la forma, no podrían ser a su vez producidas: la suposición contraria, de que la materia o la forma pudieran ser producidas, llevaría a un *regressus ad infinitum*, porque habría que decir que son producidas a partir de otras materias y otras formas, cuya existencia supondría a su vez aun otra materia y otra forma más, y así sucesivamente. Como la suposición de que la forma y la materia pueden ser producidas lleva a esa consecuencia paradójica, es forzoso admitir la tesis enunciada arriba, esto es, que la materia y la forma no han sido producidas; por tanto, lo que se produce es, por ejemplo, la esfera de bronce, pero no se produce ni la esfera (sin más) ni se produce el bronce[172]. O bien: toda vez que se ha producido una cosa, se ha producido un compuesto (un *sýnolon*) concreto de materia y forma, que es lo único que se puede producir, y ha sido posible producirlo porque se contaba ya con una forma y con una porción de materia. Para Aristóteles esa forma ya dada no tiene una existencia de por sí o «separada», como lo pretende el platonismo a propósito de las Formas, sino que se da sólo o como forma *real* encarnada en una porción particular de materia o como forma *posible* presente de manera nada más que virtual o potencial en un trozo de materia aún no trabajada por el artesano; o bien se da sólo como forma abstracta que está, sin realidad efectiva, en la mente del artesano. En fin, la forma no existe aparte de los individuos, y la suposición de que las formas tienen una existencia propia carece valor para explicar

171. Cf. *Phys* II iii.

172. Cf. *Met* VII viii 1033*a*23-1033*b*19.

las cosas o la generación de las cosas[173]. También la materia es, por su lado, un principio de la cosa producida, pero la cosa no se identifica con la materia: la casa no es «piedra (*líthos*)», sino, en todo caso, «de piedra (*lithínos*)», así que la piedra no representa todo lo que la casa es, por más que es parte de lo que la casa es[174], y es indispensable disponer de ella para que se pueda producir la casa.

8. La materia

8.1. La materia primera

Como se acaba de ver, la noción de materia desempeña un papel muy importante en la teorización aristotélica acerca de la substancia sensible, donde ostenta la condición de principio. Como tal, la materia es condición del proceso de generación de una cosa, preexiste a la cosa generada, es parte constitutiva de la ella cuando se la ha generado, y es un componente de su definición[175]. Ahora bien, aunque puede resultar intuitivamente clara, la noción de materia es, en realidad, una noción sumamente compleja desde el punto de vista conceptual, y ha sido relativamente poco tematizada por el propio Aristóteles, que fue, además, el que introdujo «materia (*hylē*)» como término técnico en la filosofía. El ámbito de procedencia de esa palabra[176] sugiere que su uso en relación con todas las variedades de la generación resultó de la generalización del papel que la materia desempeña en la producción artesanal, que fue, sin duda, la que proporcionó el modelo para concebir la estructura de toda forma de generación. Como se ha visto, la materia es pensada, ante todo, en términos de «materiales» como lo son una porción de bronce o el montón de maderos y piedras que se tienen antes de la producción de una escultura o de una casa, y que subsisten en estas cuando el trabajo de los artesanos les ha impuesto determinada configuración[177]. Aparte de su uso como material en las artesanías, la materia presenta por sí sola a la percepción inmediata una constitución determinada que ostenta cierta substancialidad propia, dada por la forma particular que la materia asume y presenta en cada caso[178].

---

173. Cf. *Met* VII viii 1033*b*26-28.

174. La definición del producto tendrá, pues, que contener una referencia a la materia de que el producto está hecho. La materia no parece representar en este segmento del libro VII un factor de opacidad en la definición, como por momentos es, en cambio, el caso en los desarrollos resumidos en el apartado anterior. Cf. *supra* la nota 148, y Hare (1979).

175. De acuerdo con el preciso resumen de Reale (1968 : 595).

176. Cf. *infra* el apartado 11.

177. Cf. *Phys* I vii 190*a*31-*b*10; 191*a*8-14; II i 193*a*28-30; *Met* VIII i 1042*a*32-*b*3.

178. Cf. *Met* VIII ii-iii.

Ahora bien, en la *Metafísica* y en otros textos cuyos contenidos en la *Metafísica* se suponen conocidos por los receptores inmediatos, Aristóteles suele hacer referencia a la materia sin más o la materia en general, es decir, la materia pensada al margen de las formas particulares y determinadas que ella puede asumir, a la que llama «materia primera (*prôtē hylē*)»[179]. Las formas determinadas básicas que la «materia primera» asume son, según Aristóteles, las de los cuatro «elementos (*stoikheîa*)» o «cuerpos simples (*haplâ sômata*)» o «substancias (*ousíai*)»[180] distinguidos ya por filósofos anteriores a él, en particular por Empédocles, a saber, la tierra, el agua, el aire y el fuego. En la visión tradicional la «materia primera» es el substrato, absolutamente indeterminado (y, por tanto, incognoscible), de las modalidades determinadas o específicas («segundas») de la materia, que encierra la potencialidad (*dýnamis*) última de todo cuanto es sensible. Como de por sí no es actividad (*enérgeia*), la materia primera carece de determinaciones (no es fría ni cálida, ni lisa ni rugosa, etc.), así que es «imperceptible (*anáisthētos*)»; es, por otra parte, «inseparable (*akhôristos*)» de los elementos, a los que es inmanente[181]. Es substrato de los elementos porque es substrato (*hypokeiménē*) de los contrarios que son las cualidades opuestas básicas del dominio sensorial del tacto (*haphê*)[182]; de esas cualidades son relevantes las que son capaces de constituir los elementos, y que son cuatro y están agrupadas en dos pares de opuestos: *cálido* : *frío* y *húmedo* : *seco*; las demás propiedades derivan de ellas, pero a ellas no se las puede hacer derivar de otras ni se las puede hacer derivar unas de otras[183]. De las combinaciones posibles de las cuatro resultan los cuatro elementos: el fuego (*cálido* + *seco*); el aire (*cálido* + *húmedo*); el agua (*frío* + *húmedo*); la tierra (*frío* + *seco*). Las propiedades elementales conllevan potencias (*dynámeis*) de naturaleza

---

179. Cf. *Met* V 1015*a*7-10. En *GC* II v 332*a*18, se la llama también «materia común (*hylē koinê*)» por su carácter de subelemental o coelemental. El hecho de que Aristóteles la llame «primera (*prôtē*)» implica que pertenece al orden de los principios; cf. Happ (1971 : 678-807). El que en la *Metafísica* se considere esta temática, que es del dominio de la Física, muestra que, aunque la distinción entre esas disciplinas es neta por la naturaleza de sus objetos, la frontera entre sus dominios es más bien fluida en el curso de la reflexión.

180. La idea de que son substancias reflejaría la forma de ver común, respecto de la cual Aristóteles parece tomar distancia; para él son, en todo caso, substancias *en potencia*, pero no en sentido propio, porque carecen de la unidad que es propia de la substancia; cf. *Met* VII ii 1028*b*8-13; xvi 1040*b*5-10.

181. Cf. *GC* II v 332*a*35-*b*1; cf. también Graham (1987).

182. Cf. *GC* II ii 329*a*6-330*a*29. Las cualidades de los dominios de los otros sentidos no son relevantes, porque los elementos obran unos sobre otros solamente cuando están en contacto directo mutuo.

183. Cf. *GC* II ii 330*a*24-29; para lo que sigue arriba inmediatamente, cf. *GC* II iii 330*b*1-7.

activa o pasiva[184] ; por eso pueden los elementos obrar unos sobre otros y causar el cambio de las cualidades haciendo que cada una de estas pase a ser la cualidad contraria, lo que determina *ipso facto* la mutación de los elementos mismos, ya sea inmediatamente, si los elementos comparten una de las propiedades, o mediatamente si la oposición entre los elementos es mayor; pero el hecho es que todos los elementos provienen de todos elementos[185]. Esas variedades de la materia forman, pues, como se ve, una masa heterogénea que es, además, continua, puesto que no existe el vacío, y finita, porque se contiene en el seno del mundo sublunar, esto es, dentro el sector del universo delimitado por la esfera de la Luna, distinto del mundo supralunar, que se extiende desde esa esfera hasta la del último cielo, que es el límite absoluto del universo.

De acuerdo con la interpretación tradicional de la materia en Aristóteles, cada uno de los cuatro elementos es *una substancia* con caracteres propios, cuyo substrato es la materia primera, y cuya forma está dada por las cualidades elementales mencionadas[186], más la tendencia a moverse hacia el centro del universo (la tierra y el agua) o alejarse de él (el fuego y el aire). Además, de acuerdo con esa misma interpretación, la mutación es un cambio *substancial* cuyo substrato, no observable, es, como se ha dicho, la materia primera; ese cambio contrasta con los cambios accidentales,

---

184. Cf. *GC* II ii 329*b*24-32.

185. Esto es: *hápanta* [...] *ex hapántōn éstai*: cf. *GC* II iv 330*b*7-331*b*3. Aristóteles admite, pues, el fenómeno de la mutación o transformación recíproca de los elementos, cosa que, como él dice, la evidencia sensible pone de manifiesto en fenómenos como la evaporación o la putrefacción. La idea de la mutación de los elementos aleja su visión de la de Empédocles, para quien la masa de cada uno de los elementos conserva su naturaleza, y los elementos sólo se mezclan entre sí en porciones variables de ellos. Como observa Solmsen (1958 : 328-330), por incluir la idea de que los elementos no son eternos, sino que se generan y se destruyen, y de que, en todo caso, sólo es eterno el ciclo de las transformaciones, la doctrina de Aristóteles difiere de la de los presocráticos que siguieron a Parménides, y exhibe una cierta afinidad con el aire de Anaxímenes y el fuego de Heráclito.

186. Cf. *GC* II i 329*a*32-35. La noción de propiedad parece requerir la idea de un soporte de ella; con todo, son más bien las propiedades las que constituyen los elementos, sin ser estrictamente propiedades de estos, sino propiedades de esa otra cosa incognoscible en sí misma que es la materia primera. De ser así, los «elementos» no serían propiamente «elementales», como en Empédocles; acaso eso explique que en ocasiones Aristóteles relativice o restrinja el alcance de la denominación de «elementos» refiriéndose a ellos como «los llamados elementos»; cf. *PA* II i 646*a*12-20 y Sokolowski (1978 : 269-270). Las realidades últimas no serían, pues, la tierra, el agua, el aire y el fuego, sino las cuatro potencias (*dynámeis*) básicas, a las que también, ocasionalmente, se las llama «elementos (*stoikheîa*)»; cf. *GC* II ii 329*b*26-36; II iii 330*a*30-*b*3.

cuyo substrato no es la materia prima, sino una substancia[187]. En un lugar de la *Metafísica*[188] se señalan las causas últimas de los procesos de mutación de los elementos, a saber, por una parte, la revolución del último cielo, es decir, el movimiento diurno de la esfera de las estrellas fijas[189]; por otra parte, la oblicuidad de la elíptica en que se mueven los planetas. Si sólo obrara la primera, se produciría una generación constante, porque esa esfera se mueve siempre en una misma dirección; pero el otro factor hace que el Sol se acerque y se aleje periódicamente de la Tierra, lo que determina el círculo de las estaciones, que a su vez hace que los procesos de generación alternen con procesos de destrucción, que son perpetuos, lo mismo que los primeros[190].

8.2. La organización de la materia

Los entes naturales de la región supralunar del universo, es decir, los astros, hechos de un quinto elemento llamado «éter»[191], son eternos, y, por tanto, siempre idénticos a sí mismos. En cambio, los entes de la región sublunar, formados por los otros cuatro elementos, tienen una existencia forzosamente finita; en todo caso, si persisten, su persistencia, como la de los elementos que son su materia, no es la persistencia del individuo, sino la persistencia de la especie[192]. Esos entes finitos son las substancias naturales, es decir, las substancias en el sentido propio, en las que, como se ha visto más arriba, la materia es organizada y unificada «desde dentro» por la forma. Esa organización no se identifica con la estructuración elemental de la materia prima como agua, aire, tierra o fuego, sino que es una organización situada en un segundo nivel, encima del nivel elemental. La noción teórica central aquí es la de «homeómero (*homoiomerés*)», que es la modalidad básica de la unión de la materia y la forma. Aristóteles rechaza las visiones de la materia como las sostenidas por los atomistas o por Platón[193], que explican su estructuración sobre la base de la idea de la adición o la yuxtaposición, sea de átomos o de

---

187. Tal interpretación pareciera hallar cierto sustento en *DC* I viii 276*b*5-6; 24-25; 32; 277*a*1-8, donde se les reconoce a los elementos una especie (*eidos*), lo cual podría implicar que se los ve como substancias compuestas de materia y forma. Con todo, en el mismo tratado se dice que el movimiento hacia su lugar natural es el movimiento hacia su propia forma; cf. IV iii 310*a*33-*b*1. Cf. Ross (1958 : I cxiv); Tugendhat (1958 : 84; 94; 97); Sokolowski (1978).

188. Cf. *Met* XII 1071*a*15-16; 1072*a*10-18 y las notas a ese lugar de la traducción.

189. El primer cielo es una causa motora cuyo movimiento es inmediatamente causado a su vez por Dios; cf. *Phys* VIII vi 258*b*12-260*a*10; *Met* XII vi-vii.

190. Cf. *GC* II x 336*a*34-336*b*2.

191. Acerca del éter, cf. *DC* I ii 269*a*5-7; *b*14-18; iii 270*a*20-24.

192. Cf. GC II x 338*b*12-19.

193. Cf. *Timeo* 49*b*.

partículas materiales mínimas que, en la formación de cada una de las variedades de la materia, se reúnen mecánicamente «como los ladrillos de una pared»[194]. Aristóteles piensa que el proceso por el que se forman las variedades más complejas de la materia de un ente natural animado es, antes bien, la «mezcla (*mixis*)» de elementos, la cual corresponde a lo que hoy se concibe como un compuesto químico[195], en el que aparecen propiedades nuevas que no estaban el los componentes tomados por separado. El resultado son los ya mencionados «homeómeros», llamados así porque consisten en partes (*mérē*) o partículas semejantes (*homoîa*), y constituyen, como se ha visto, un nivel ontológico nuevo, irreductible a la mera materialidad elemental. Los homeómeros son el material del que se forman a su vez las partes heterogéneas o «anhomeómeras (*anomeomerē*)» que son los órganos de un organismo viviente. Por tanto, una cosa tal como la carne consiste, por cierto, en fuego y tierra, pero no es meramente ni fuego ni tierra ni la sola «composición (*sýnthesis*)», sino una «mezcla (*mîxis*)» de ellos[196].

La «mezcla» se ajusta a una regla o proporción definida que Aristóteles expresa con el giro «*lógos tês míxeōs*», esto es, «fórmula» o «proporción de la mezcla» por la que se define cada homeómero. Aristóteles toma ese giro de Empédocles, pero le da un sentido diverso, pues en Empédocles la frase denota la mezcla en el sentido de la reunión mecánica de porciones definidas de elementos, mientras que en Aristóteles es un estadio o un punto situado entre los polos del *continuum* que se extiende entre los extremos que son los contrarios propios de un elemento (*cálido* : *frío*; *seco* : *húmedo*)[197]; ese punto expresa la causa del *ser* (*einai*) o de la esencia (*tò ti ên einai*) de la cosa[198]. El substrato en que se da la «proporción (*lógos*)» de la mezcla son los propios elementos, y no, por cierto, la materia primera[199].

La «proporción de la mezcla (*lógos tês míxeōs*)» no resulta, entonces, de la legalidad mecánica de los elementos, sino que es expresión de la

---

194. Cf. *GC* I ii 315*b*15-317*a*15; II iii 331*a*28; *b*7. Por pequeñas que se suponga que son las partículas de dos cosas, su reunión no causará un cambio, y las propiedades de la composición serán la mismas que tienen sus componentes, tal como el microscopio o, como dice Aristóteles, «el ojo de Linceo» (*GC* II iv 328*a*11-15) permitiría advertir.

195. Cf. *GC* I x; II vii. Por haber formulado esa idea Aristóteles ha sido saludado como el precursor de la química moderna; cf. Kullman (1982 : 215).

196. Cf. *GA* II vii 334*b*11; 334*a*21; 26; cf. *Met* VII xvii 1041*b*11-14; XIV v 1092*b*16-23. Cf. Gebauer (2006 : 4): la «mezcla» y el «homeómero» no son lo mismo: la primera es el proceso, y el segundo es el resultado de ese proceso; cf. GC I x 328*a*20.

197. Cf. *PA* I i 642*a*18-25; *GA* II vii 334*a*22-26.

198. Cf. *Met* I x 993 *a*17-22; VII xvii.

199. Cf. Gebauer (2006 : 9); *GA* I i 715*a*11.

función configuradora de un factor nuevo, que es la forma o la especie (*eîdos*) constitutiva de la substancia sensible viviente, esto es, en definitiva, el *alma* (*psykhê*). Es, pues, propiamente la aparición de ese factor lo que señala el paso a un nivel ontológico nuevo[200].

El de los homeómeros es, pues, el nivel en que el alma comienza a gobernar los elementos, que antes o fuera del organismo viviente son realidades independientes sometidas a los procesos ciegos de la interacción de sus propiedades. En este nuevo nivel los elementos se integran, con el carácter de componentes de un cuerpo viviente, en una estructura de planos de complejidad sucesivos cuya unidad, organización y autonomía ontológica proviene del factor formal. La «proporción (*lógos*)» que hace que una parte del organismo sea hueso y otra sea carne, procede, por otra parte, del movimiento (*kínēsis*) que aporta el agente de la generación, es decir, el padre[201]. Como se ha señalado ya, la generación es el paso a la actividad (*enérgeia*) de lo que el material aportado por la madre es en potencia (*dýnamis*). Aquel movimiento obra como obra el movimiento que en la producción artificial inicia el artesano, que tiene en su mente, como especie (*eîdos*) abstracta, el «*lógos*» de la cosa por producir; pero con la diferencia, también señalada arriba, de que en la generación natural la causa motora está en el propio ente que se genera, mientras que en la generación artificial la causa está en otro ente. En definitiva, el semen paterno le da a la sangre materna la configuración de un individuo de la misma especie que ambos padres: la semilla o el semen y, a continuación, el embrión, contienen, pues, el «*lógos*», esto es, la fórmula que preside la organización total de la materia: no solamente la organización de las partes que son los tejidos (los «homeómeros») y los órganos (los «anhomeómeros»), sino la organización del organismo viviente todo en un proceso de estructuración que se desenvuelve desde el momento de la concepción[202]: la forma (*eîdos*) que lo ha estructurado al comienzo es la misma que está presente como componente formal ahora, cuando el individuo generado es adulto.

---

200. Como observa Solmsem (1958 : 374), cuando pasa a tratar de los tejidos (de un organismo: hueso, carne, nervios), Aristóteles traspasa la frontera entre la física y la biología.

201. Cf. *GA* II i 734*b*31-735*a*4.

202. Cf. *GA* 734*b*20. En visión epigenética de la embriología de Aristóteles el animal no está formado hasta el momento en que concluye la secuencia de transformaciones que llevan a la adultez. Esa visión se opone a teorías preformativistas como la de Demócrito (DK 68 B 32), que entendía que el nuevo animal ya está formado, como una miniatura, en la propia semilla. Cf. *GA* II ii 735*b*37-736 *a* 2). Cho (2005 : 373-374; 376) señala que no es un anacronismo afirmar que con la idea de «proporción de la mezcla (*lógos tês míxeōs*)» Aristóteles se anticipó a la idea de programa genético en el sentido que hoy tiene la expresión.

8.3. El individuo

Como se ha visto, en la visión aristotélica los entes individuales y concretos, llamados «substancia primeras» en las *Categorías*, y concebidos como compuestos de materia y forma en la *Metafísica*, ostentan, en el orden sensible, el carácter de realidades por derecho propio, «separadas» y provistas, por tanto, de plena densidad ontológica. También se ha visto que para Aristóteles los universales como «hombre» o «caballo» no son más que abstracciones, y que lo único que tiene existencia real son los individuos tales como Sócrates o Bucéfalo. Ahora bien, un punto que se ha hallado problemático en la tradición interpretativa de la teoría aristotélica de la substancia es justamente el de establecer en qué radica la condición de *individuos* de las substancias, y ello tanto [*i*] desde el punto de vista epistemológico cuanto [*ii*] desde el punto de vista ontológico.

[*i*] Por una parte, la ciencia y la definición lo son de contenidos universales; siendo así, del individuo no puede haber ni ciencia ni definición; por tanto, Sócrates o Bucéfalo son incognoscibles e indefinibles; pero como, por otra parte, los contenidos universales son abstracciones sin realidad propia, se da, entonces, la paradoja de que lo que se puede conocer científicamente son contenidos irreales, y que de lo que realmente existe no se puede tener ciencia. A esa paradoja lleva, pues, la disociación o la falta de concordancia que manifiestamente se da entre un requisito epistemológico (sólo hay ciencia de lo universal) y una tesis ontológica (sólo existe lo individual): *existentia est singularium, scientia de universalibus*. Por cierto, esa consecuencia no le pasó inadvertida a Aristóteles, que, por el contrario, la plantea de manera expresa como una de las aporías (como «la más difícil») que figuran el en libro III (B)[203], y a la que responde, en el libro XIII (M), sobre la base de la distinción, elaborada en el libro IX (Θ), entre la potencia (*dýnamis*) y la actividad (*enérgeia*)[204]. Por otra parte, de la tesis (considerada *supra* en el apartado 7.4.) que dice que sólo la substancia puede ser definida, y que la única forma de substancialidad que en rigor puede ser determinada es la especie ínfima, se deriva el corolario, convergente con la paradoja anterior, de que las substancias individuales no pueden ser definidas; o bien, que la única definición posible de ellas es, en todo caso, la definición de la especie ínfima de la que son miembros. Pero es claro que en esa definición no se reflejaría el individuo en toda su singularidad, la cual residiría, entonces, en sus propiedades accidentales. Ahora bien, como las propiedades accidentales no son explicables o cognoscibles científicamente[205], tampoco se puede conocer lo que en el individuo hay de singular. La imposibilidad de que haya ciencia del individuo deriva también de la condición de destruc-

203. En la octava aporía, formulada en *Met* III iv 999*a*23-24.

204. Cf. *Met* XIII x 1087*a*10-25 y las notas a ese lugar de la traducción.

205. Cf. *supra* el apartado 7.

tible o de perecedera que tiene toda substancia individual, pues, según lo establece otra condición epistemológica, sólo puede haber ciencia de lo que es invariable o estable, es decir, de lo que es eterno o perenne, como lo es la especie ínfima; por tanto, Sócrates y Corisco pueden, sí, ser objeto de percepción o de opinión, mas no objeto de definición o de demostración[206]. De lo que precede se desprende, a la vez, la paradoja de que la especie ínfima (que, aunque mínimo, contiene un grado de universalidad) resulta tener más realidad, más substancialidad y mayor cognoscibilidad que el propio individuo. [*ii*] Considerada la cuestión desde otro punto de vista, cabe añadir que, puesto que la estructura ontológica de un ente sensible es la de un compuesto (*sýnolon*) de materia y forma, surge la pregunta de en cuál de esos dos factores arraiga su condición de individuo. Se ha hallado lógico pensar que cada ente sensible o bien es [*a*] el compuesto de una porción *particular* de materia y una forma *particular*, o bien [*b*] el compuesto de una porción *particular* de materia más una forma que sea (en un sentido por determinar) *universal*. De manera que, si [*a*], entonces tanto Sócrates cuanto Corisco son un cuerpo particular más un alma particular; y, si [*b*], entonces el alma de Sócrates y el alma de Corisco son, consideradas *in abstracto*, la misma[207], mientras que la porción de materia que forma el cuerpo de Sócrates es una, y la que forma el cuerpo de Corisco es otra. [*b*] Sobre todo a partir de santo Tomás, la tradición ha insistido en esta segunda posibilidad, es decir, en la idea de que lo que hace de cada individuo un individuo es el hecho de que la misma forma se encarna, en cada caso, en una porción particular de materia diversa de toda otra porción de materia, como, por otra parte, pareciera estar implicado o casi dicho en algunos lugares del tratado[208]; de ser así, las singularidades de Sócrates y de Corisco serían nada más que de índole accidental. [*a*] *Sed contra*, en otros lugares del tratado[209] se sugiere o se dice también que la individuación radica en la especie, es decir, en la forma, la cual sería, entonces, una forma o una especie (*eîdos*) particular, es decir, la de este o la de aquel hombre; en cuyo caso habría que distinguir esa forma («esta alma»)[210], que se da sólo en los particulares[211], de la esencia (*tò ti ên eînai*) que podría ser definida sin hacer referencia a la materia[212], en tanto que el alma particular sería, como tal,

---

206. Cf. *Met* VII xv 1039*b*20-1040*a*7.

207. Cf. Dumoulin (1986 : 219).

208. Cf. *Met* V vi 1016*b*31-32; VII x 1035*b*20-31; XII viii 1074*a*31-33.

209. Cf. *Met* III iv 999*b*21-22; VII vii 1032*b*1-2; viii 1034*a*5-8; x 1036*a*13-25; xiii 1038*b*14-15; XII v 1071*a*27-29; viii 1074*a*33-35; cf. las notas a esos lugares de la traducción.

210. Cf. *Met* VII xi 1037*a*5-11.

211. Cf. *Met* VII xi 1036*b*26-27.

212. Cf. *Met* VII iii 1029*a*20-30; x 1036*a*8-9; xi 1037*a*27-29, xiii 1038*b*14-15; VIII i 1042*a*24-29, y las notas a esos lugares de la traducción. Ross (1958 : I cxviii-cxix) relativiza, acaso con razón, el alcance de expresiones aristotélicas

indefinible[213]; pero si se lo ve de ese modo, la diferencia entre los individuos radicaría, de nuevo, en la materia[214].

Sea como fuere, es claro que el problema de la individualidad no se discierne de una de las cuestiones centrales comunes a la filosofía de Platón y a la de Aristóteles, que es el de la relación entre lo universal y lo particular o entre la unidad y la pluralidad: cuestión que el primero de esos dos filósofos creía haber resuelto con la noción de «participación (*méthexis*)» de la cosa particular en un paradigma que era más real que la cosa y pertenecía a un orden de la realidad diverso del orden al que la cosa pertenece, con lo que se colocaba el centro de gravedad y la fuente de la inteligibilidad de la cosa fuera de la cosa. Aristóteles le devuelve a la cosa particular su autonomía ontológica colocando en ella, como uno de sus componentes, es decir, como su forma o especie (*eîdos*), el factor de inteligibilidad que, como se ha visto, la ciencia recoge en la definición de la esencia (*tò ti ên eînai*); y procura por esa vía dejar atrás el dualismo platónico del orden ideal y el orden empírico. Se ha visto más arriba que la forma de la sílaba está en la sílaba particular como un componente real de ella, aunque diverso de la materialidad de los sonidos concretos que ella organiza y unifica. Pero tanto la cuestión de la individualidad, señalada en el presente apartado, cuanto la de la definibilidad de la substancia, considerada en el apartado precedente, ponen por igual de manifiesto la dificultad principal que le sale al paso al pensamiento del Filósofo en ese punto, a saber, la irreductibilidad del orden material a la inteligibilidad, o bien, la opacidad, al parecer insuprimible, que ofrece el punto de contacto de una forma que no es material, con la particularidad y la facticidad de la materia. Esa dificultad replica, en una perspectiva invertida, la dificultad que planteaba la presencia de la «parte» material en el «todo» de una esencia que debiera ostentar la transparencia absoluta propia de su orden.

9. La posibilidad y la realidad

Otro de los puntos centrales de la doctrina elaborada por Aristóteles en la *Metafísica* es el de la distinción entre la posibilidad y la realidad o bien, dicho con las palabras de Aristóteles, entre la «potencia (*dýnamis*)» y la «actividad» o el «acto (*enérgeia*)». Este par de nociones representan las de materia y forma vistas desde otra perspectiva o colocadas en

---

tales como «tu esencia» o «la esencia de Sócrates».

213. Cf. *Met* VII xi 1037*a*27-29.

214. Cf. en particular *Met* VII viii 1034*a*7-8: determinada especie (*eîdos*) o forma en esa carne y estos huesos es Calias o es Sócrates; son diferentes a causa de la materia (*dià tèn hýlēn*), porque la materia es diferente en cada uno, pero son el mismo en especie, porque la especie es indivisible.

otro registro. En todo caso, la substitución del par *materia* : *forma* por el par *potencia* : *acto* en otra etapa de la reflexión expuesta en la *Metafísica* es correlativa del paso de la consideración «estática» de la substancia sensible, que domina en el libro VII (Z), a la consideración de esa misma substancia como móvil, cosa que se hace en particular en el libro IX (Θ). La posibilidad en cuestión no es la posibilidad como modalidad lógica, sino la posibilidad ontológica, es decir, la posibilidad de lo que no es (o aún no es), visto o concebido por referencia a (o desde la perspectiva de) su realización en un proceso de movimiento (*kínēsis*) o de cambio (*metabolḗ*), que lleva, a eso que no es (o que aún no es), a ser en acto o en actividad o a alcanzar su ser por completo (*entelékheia*). En este sentido, pese a que en sí es indeterminada e incognoscible, la materia, si es vista en relación con la actividad, pasa a ser, al menos virtualmente, una cosa determinada, lo cual, como ya hemos sugerido, mitiga hasta cierto punto el dualismo de materia y forma. En efecto, la noción aristotélica de potencia suele ser caracterizada como una suerte de eslabón entre el ser y el no ser, que conlleva un distanciamiento respecto del eleatismo y su disyuntiva entre ser y no ser, y que hace posible dar cuenta del fenómeno del cambio y el movimiento, los cuales, como se ha visto, son, para Aristóteles, fenómenos reales. Precisamente, las nociones de potencia y acto se corresponden, como se ha dicho más arriba, con las de materia y forma, en la medida que la potencialidad es el modo de ser de la materia, y la actividad es el modo de ser de la forma: la materia es, por tanto, la forma en potencia, y propende a adquirirla y a hacer que pase a la realidad.

El sentido primero de «potencia» o de lo «potente» o lo «posible (*tò dynatón*[215]) es del de lo que la tradición interpretativa llamó la potencia «activa», esto es, el principio (*arkhḗ*) de cambio o de movimiento de una cosa, que está en otra cosa; es decir, formulado de otra manera, la capacidad que una cosa tienen de causar un cambio en otra cosa o en sí misma en tanto que otra[216], y ello a la manera en que está en el médico la capacidad de causar en el cuerpo del paciente o en su propio cuerpo el paso de la enfermedad a la salud[217]. A esa forma «transitiva» de la potencia le responde, en la cosa que cambia o que es puesta en movimiento, la potencia «pasiva», es decir, la capacidad de sufrir o de experimentar el cambio o el movimiento. Las demás formas de la potencia se definen analógicamente a partir de la potencia en su sentido

---

215. Cf. *infra* la nota 50 del libro IX, en la p. 674.

216. Cf. *Met* V xii 1019*a*15-16.

217. Es menester, pues, ese desdoblamiento: para Aristóteles, propiamente nada puede moverse a sí mismo; en todo caso, una parte de una cosa puede poner en movimiento otra parte de esa misma cosa.

primero[218]. Por otro lado[219], Aristóteles distingue entre las potencias «irracionales (*áloga*)» y las «racionales (*metà lógou*)»: ambas variedades se dan en los seres animados; las irracionales son las capacidades innatas en el animal, como lo es la de percibir por los sentidos, las cuales por definición no requieren de aprendizaje alguno, mientras que las racionales son las capacidades adquiridas a través de la práctica, como las virtudes éticas, o a través de la instrucción, como las artes. Las capacidades irracionales son monovalentes, porque se ejercen siempre en un mismo sentido, bastando para ello con que agente y paciente entren en contacto, mientras que las racionales son bivalentes, porque pueden ser ejercidas en un sentido o en el contrario (el médico puede por igual causar tanto la salud cuanto la enfermedad); que se dé en un sentido o en otro depende del deseo o de la decisión del agente.

Desde otro ángulo, y en polémica con los megáricos, que reducían el ser a lo que, dicho en términos aristotélicos, es sólo el ser «en acto», Aristóteles afirma que la posibilidad es «bivalente», en el sentido, ahora, de que «las cosas posibles (*tà dynatá*)» son las que tienen tanto la capacidad de pasar a la existencia (*genésthai*) cuanto de no pasar a la existencia, o bien que *pueden ser* o *no ser*[220], y ello por oposición a «lo imposible (*adýnaton*)», que es lo que *no puede ser*. En este sentido, es *posible* lo que, en caso de que pasara a la realidad, no daría lugar a un imposible[221]. Por otra parte, lo que puede ser, puede no ser; por tanto, es «posible» aquello cuyo contrario no necesariamente es falso[222]. Por esa vía lo posible pasa, entonces, a confundirse con lo contingente[223].

En el último segmento del análisis de la noción de lo posible[224] Aristóteles considera esa noción aparte de las de movimiento y cambio, que, como se ha visto, están presentes en la noción de potencia activa.

---

218. Cf. V xii 1019*b*35-1020*a*1; IX i 1046*a*9-11. En contraste con la relación jerárquica entre instancias que se da en la henonimia, vista arriba en el apartado 6.3., la analogía permite establecer, sobre la base de una relación proporcional, la unidad que se da entre instancias del mismo nivel. Cf. la nota 156 del libro V, en la p. 351 y las referencias incluidas en ella.

219. Cf. *Met* IX ii; v.

220. Cf. *Met* IX i 1019*b*12-13.

221. Cf. *Met* IX iii 1047*a* 24-26; iv 1047 b3-6; *De int* xii 21*b*12-15. Tal idea de la posibilidad como propio de aquello cuya realización no lleva a un imposible, difiere, pues, de la idea «lógica» de la posibilidad, de acuerdo con la cual es posible lo que no implica contradicción en el plano conceptual; cf. *Met* IX iv 1047*b*10-19; Solère (2004 : 41). Lo que se toma siempre como criterio de la posibilidad es, pues, la realidad.

222. Cf. *Met* V xii 1019*b*28-29.

223. Esto es, «lo que puede ser y no ser (*tò endekhómenon eînai kai mè eînai*)»; cf. *An Pr* I xiii 32*a*28-29.

224. Met IX vi-x; cf. en particular 1048*a*25-27; 30-32.

La forma de la potencia a la que se atiende ahora, disociada, pues, del movimiento, era, precisamente, el objeto último de la búsqueda[225], dice Aristóteles, y ello porque la potencia no se entiende sólo como capacidad de poner en movimiento o de ser puesto en movimiento, sino también como potencia concebida o definida por oposición al acto o al estado en que se halla lo que está en acto. En forma correlativa, la actividad no se define solamente en relación con la potencia, sino también en relación con la materia[226]. Aristóteles ilustra las cosas que son en potencia en este sentido con tres ejemplos[227]: la estatua de Hermes está en potencia en la madera; la mitad de la línea está en potencia en la línea entera; la ciencia está en potencia en el que puede ejercerla y no la está ejerciendo de hecho[228]. Como tales, el trozo de madera y la línea entera son cosas acabadas o completas en sí mismas, y no requieren de la realización ulterior de ninguna posibilidad latente en ellas, ni se da en ellas tampoco propensión alguna a otra realización: el Hermes posible se define sólo por referencia al Hermes real o Hermes en acto que se ha hecho con el trozo de madera o que se concibe que se podría hacer con él. Desde el punto de vista de la realidad, es decir, del acto, el trozo de madera no es, pues, nada más que un trozo de madera, y la forma de Hermes en acto se da en él sólo cuando el escultor ha concluido su trabajo, al cabo del cual se tiene un compuesto, que es lo que propiamente se ha producido[229]. Ahora bien, la naturaleza del *estado en acto* de una cosa se hace visible si se la opone al *movimiento* (*kínēsis*). El movimiento (por ejemplo, el de construir un templo) se define por tener su fin fuera de sí mismo, y por el hecho de que, mientras se despliega está, por definición, incompleto (*atelés*). En contraste con ello, la acción (*prâxis*), como la de ver, vivir o experimentar placer, tiene el fin en sí misma, y es, por eso, acción completa (*prâxis teleía*) de por sí, y es *actualidad* (*enérgeia*). Entendida de ese modo, la acción está en acto o *es acto* en todo momento; propiamente, no se despliega ni está nunca lo que se dice en curso, como lo está el movimiento, ni puede, como el movimiento, sufrir una interrupción[230]. Esas «acciones (*prâxeis*)» son, pues, actos que están completos en cada momento del lapso en que se dan, así que el hecho de que se los interrumpa o se los prolongue no le quita ni le agrega nada a su naturaleza, pues, como se ha dicho, no se

---

225. *Met* IX vi 1048*a*29-30.

226. *Met* IX vi 1048*b*8-9.

227. Cf. *Met* IX vi 1048*b*32-35.

228. Es decir, el que tiene la llamada a veces potencia «determinada» o «segunda», y ello en contraste con el sólo tiene la potencia «primera» o «indeterminada», porque si bien puede adquirirla, no la ha adquirido.

229. Como se ha visto más arriba, lo que se produce es siempre un compuesto: no es posible producir ni la materia ni la forma.

230. Cf. *Met* IX vi 1048*b*28-35 y las referencias en la nota de la traducción.

dan de manera progresiva, en el curso de un proceso, hasta alcanzar su naturaleza, sino que en todo momento ya la han alcanzado, y están, por eso, o en ese sentido, completos en sí mismos.

Por otra parte, del mismo modo en que, como se ha visto, hay una anterioridad de la forma respecto de la materia, hay también, según Aristóteles, una anterioridad de la realidad o la actividad respecto de la posibilidad o la potencia[231], y ello desde tres puntos de vista, a saber, [*a*] desde el punto de vista *lógico* o cognoscitivo, porque sólo se puede comprender la potencia si se conoce lo que es la actividad respectiva; [*b*] desde el punto de vista *cronológico*, porque si bien lo que pasa al acto (por ejemplo, el hijo) está primero en potencia, en realidad pasa al acto por obra de algo que está ya en acto (el padre); así visto, el acto ha precedido temporalmente a la potencia; [*c*] desde el punto de vista *ontológico*, la realidad precede a la posibilidad, por un lado, en la medida en que es la realidad aquello a lo que la posibilidad apunta y lo que le da sentido, y es mejor que esta; por otro lado, porque lo eterno, que es en actividad, precede a lo perecedero, donde siempre hay un grado de potencialidad.

10. La teología

La existencia de una substancia no sensible, mencionada como un *demonstrandum* en libros anteriores, es objeto de prueba en la última sección del libro XII (Λ) de la *Metafísica*. Se ha señalado ya que, de acuerdo con la mayoría de los especialistas, ese libro debe de haber sido redactado por separado, como pieza independiente, e inserto después en el conjunto del tratado. El marco del tratamiento del tema es el de la teoría de la substancia: en particular, el de las demás modalidades de la substancia sensible, a las que se dedica gran espacio en el libro[232].

Las substancias, recuerda aquí Aristóteles, son los primeros de los entes, y si se comprobase que todas las substancias son destructibles, habría que decir que todas las cosas son destructibles[233]. Ahora bien, hay tres especies de substancias: por un lado, [1] la substancia natural (*physikè ousía*), de la que trata la ciencia física, y que, como se ha visto, el Filósofo concibe como un compuesto (*sýnolon*) de dos factores: la especie (*eîdos*) o forma o configuración (*morphê*) y la materia (*hýlê*); a causa de este segundo componente la substancia natural es perceptible (*aisthētê*) y móvil (*kinētê*); ahora bien, de la substancia perceptible hay, dice Aristóteles, dos variedades: [*a*] la substancia sensible destructible (*ptharte ousía*) y [*b*]

231. Cf. *Met* IX viii; la argumentación es paralela a la referente a la prioridad de la substancia expuesta en *Met* VII i.

232. Se les dedican los capítulos i a v. y al tema específicamente teológico los restantes capítulos vii a ix.

233. *Met* XII i 1069*a*18-30.

la substancia sensible eterna (*aídios ousía*). De la existencia de estas dos variedades o subvariedades de la substancia no se tienen dudas; consta, en efecto, por la evidencia sensible que existen cosas tales como [*a*] los animales y las plantas, que son perecederos[234], y como [*b*] los astros, que no lo son[235]. Se debe examinar, en cambio, si existe [2] una substancia inmóvil (*akínētos*), caracterizada ya antes como una substancia divina (*theía ousía*)[236], que, como no podría ser compuesta, no podría tampoco ser percibida, así que es menester probar su existencia y determinar su naturaleza. Acerca de ella los académicos han dicho que son las Ideas y los Objetos Matemáticos o una sola de esas cosas[237]. Las substancias móviles, esto es, las de las especies [*a*] y [*b*], son objeto de la Física y la Astronomía; y como los objetos de las Matemáticas son invariables, pero no tienen, como pretenden los platónicos, existencia propia, sino que, en la visión de Aristóteles, son sólo abstracciones, entonces, de no haber una substancia invariable y separada, la Física será la filosofía primera y no habrá, pues, lugar para la Metafísica.

Como se ha señalado, las substancias son las realidades primarias, de modo que si todas las substancias fueran perecederas o destructibles, todas las cosas serían perecederas o destructibles. Pero es claro que el movimiento (*kínēsis*) y el tiempo (*khrónos*) no son destructibles ni perecederos. Eso proporciona un punto de partida firme para la demostración de la existencia de una substancia «inmóvil (*akínētos*)» o invariable. El movimiento y el tiempo son, por cierto, cosas distintas, pero son solidarias, pues la noción de tiempo supone la de movimiento, y la de movimiento conlleva, a su vez, la de tiempo[238]. Pues bien, no es concebible que el tiempo haya pasado alguna vez a la existencia o que pueda dejar de existir alguna vez, porque en otro caso habría que admitir un primer momento y un momento último del tiempo, y es claro que tendría que haber habido, entonces, un *antes* del primer momento

---

234. Pues, como se ha visto arriba, están formados por los cuatro elementos, que admiten los contrarios, y experimentan, por tanto, todas las formas de cambio, incluida la destrucción.

235. Met XII i 1069*a*30-*b*2. Los planetas, las estrellas y los cielos son indestructibles, según Aristóteles en razón de que su materia, que, como se ha visto más arriba, es el éter, lo es; la única forma de cambio que puede experimentar es el cambio local. Cf. *Met* IX viii 1050*b*20-28.

236. Cf. *Met* VI i 1026 *a*20: «*tò theíon* (lo divino)».

237. Cf. Met XII i 1069*a*33-*b*2. Como se ha visto, Aristóteles rechaza esas tesis; la de las Ideas ha sido objeto de crítica en el libro I, y lo es también en los libros XIII y XIV, donde además se somete a examen y se rechaza las doctrinas de los platónicos acerca de «los Objetos Matemáticos (*tà mathēmatiká*)»; cf. *supra* la nota 30.

238. Se trata, en lo esencial, que ninguna de esas dos cosas se da sin la otra; cf. *infra* la nota 152 del libro XII, en la p. 904.

y un *después* del último; dicho de otro modo, tendría que haber habido y tendría que haber un tiempo antes del tiempo y un tiempo después del tiempo. Como eso no puede ser, entonces se deberá admitir que el tiempo es eterno o infinito o, mejor, perenne. Dada la ya señalada implicancia mutua del tiempo y el movimiento, si el tiempo es eterno, el movimiento también será eterno. Ahora bien, como en el modelo aristotélico del mundo no es posible un movimiento rectilíneo infinito, el movimiento infinito sólo podrá ser circular o en círculo (*kýklōi*); esa forma del movimiento no tiene, en efecto, ni punto de partida ni punto de llegada. Pues bien, existe, en efecto, un movimiento circular, como es manifiesto a la percepción sensible, a saber, el movimiento diurno de rotación del primer cielo o cielo de las estrellas fijas, es decir, la gran esfera sólida y continua que es el límite del universo[239]. En la visión de Aristóteles el universo es, pues, espacialmente finito, e incluye otras cincuenta y cinco esferas concéntricas[240], la última de las cuales, que es la de la Luna, delimita la parte del mundo, formada por los cuatro elementos, en que estamos, esto es, como se ha visto arriba, el mundo sublunar. El movimiento del primer cielo es un movimiento en el lugar en que se está, esto es, un movimiento que, sin dejar de ser tal, conserva el mayor grado de inmovilidad y la mayor uniformidad posibles dentro de la movilidad. Si ese movimiento es perpetuo, la esfera del primer cielo ha de ser perpetuamente móvil, esto es, en ella se tiene que dar la *potencia* de estar perpetuamente en movimiento. Ese movimiento por fuerza ha de tener su causa en algo distinto del propio primer cielo, porque, como se ha visto, nada puede moverse a sí mismo, o bien, nada puede causar en sí mismo el paso de la potencia al acto[241]. No es admisible tampoco que pueda haber una serie infinita de movimientos, ni un movimiento que sea, desde el punto de vista temporal, el primero de una secuencia o cadena de factores que se comunicasen unos a otros el movimiento. Tiene que haber, pues, una causa motora del movimiento eterno de la esfera celeste que la anime inmediatamente con una revolución eterna, a la que también se remonten, por otra parte, como a un factor último, todos los restantes movimientos del universo; y ese factor ha de estar eternamente *en acto* y ser, por tanto, inmóvil, esto es, no movido ni por sí mismo ni por otro factor anterior a él: sólo en ese caso puede un principio ser lo que se dice *primero*[242]. Por otra parte, puesto que

---

239. Cf. *Met* XII vi 1071*b*6-11.

240. Cf. *Met* XII viii. El importante estudio de Botteri, G. y Casazza, R. (2015) llegó a nuestras manos cuando la presente traducción ya estaba en prensa, por lo que no hemos podido enriquecer nuestras observaciones acerca de este tema con referencias a él.

241. Cf. *supra* la nota 217.

242. Cf. *Met* XII vi 1071*b*12-20.

el movimiento causado por ese principio no pudo haber tenido un comienzo en el tiempo ni puede tampoco haber tenido o tener falta alguna de continuidad, ese factor tiene que haber estado obrando desde siempre; así que tiene que ser sólo acto o actividad (*enérgeia*) y, por tanto, dada la solidaridad, ya vista, que se da entre potencia, materia y contingencia[243], ese factor ha de consistir sólo en una especie (*eîdos*) o forma, y ser, entonces, inmaterial (*áneu hýlēs*[244]), pues si fuera material y encerrase, en el grado que fuere, una potencialidad, ello supondría que tendría que haber *otra cosa* en acto que la llevase a la actividad y que fuese, por tanto, anterior, y que esta pudiese existir o no existir, y que, aun existiendo, pudiera no ejercer su actividad, es decir, cesar de hacerlo o interrumpirla. Ha de haber, en fin, un ente necesario, que es motor inmóvil (*akínētos*), pura actividad (*enérgeia*) y forma o especie (*eîdos*) pura[245]. Poco más adelante Aristóteles lo llamará «Dios (*theós*)»[246].

El movimiento fundamental del universo, es decir, la rotación de la esfera del último cielo es, pues, efecto de Dios. Un punto por aclarar es, entonces, cómo le comunica Dios el movimiento al primer cielo. Por cierto, la naturaleza de Dios, esto es, que sea una forma pura, hace inconcebible que esa comunicación sea de la especie que se da entre instancias igualmente materiales, es decir, que consista en una impulsión o en una tracción, procesos que, por otra parte, conllevarían una reacción, de índole física, en el Motor, que en ese caso sería móvil, y no inmóvil, pues cambiaría de estado. La respuesta que, más bien parcamente, da Aristóteles, es que Dios ejerce sobre el primer cielo o bien, sobre la inteligencia y sobre el apetito (la *órexis*) que hay que suponer que hay en el motor que mueve inmediatamente al primer cielo, una atracción de la índole de la que ejerce sobre el enamorado lo que es objeto de enamoramiento, pues es, en efecto, en esa condición, es decir, como objeto de enamoramiento, como Dios suscita el movimiento[247]: por su sola presencia y por el espectáculo de su perfección

---

243. Cf. el apartado precedente.

244. Por tanto, es inextenso o, más bien, inespacial; es natural que se lo imagine fuera del universo; cf. *Phys* VII x 267*b*6-9; pero en realidad no puede tener ninguna localización; cf. *DC* I ix 279*a*18.

245. Algunos estudiosos, como Lacey (1965 : 67-68) han hecho la observación de que, en rigor, si se la separa de la noción de materia, la noción de forma pierde sentido o resulta inexplicable o incomprensible. Pero es claro que lo que Aristóteles hace es expresar, en términos de su teoría de la substancia, que el factor último tiene que carecer de todo componente que suponga una limitación o una dependencia respecto de otra cosa, y que su acción pueda no ser constante.

246. Met XII viii 1072*b*25.

247. Cf. *Met* XII vii 1072*b*3: *kinei dḕ hōs erómenon.*

absoluta, y porque el apetito se dirige naturalmente a lo que es bello y bueno. Dios resulta ser, pues, causa ejemplar o causa final, mucho antes que eficiente. Es un motivo que desencadena el movimiento de la esfera de las estrellas fijas o, más en general e indirectamente, suscita la aspiración hacia la completud y el bien en todas las cosas, y tiene, por esa vía, un efecto cinético que no busca. En todo caso, el efecto inmediato de su influencia consiste, según se lo entiende tradicionalmente, en hacer que la inteligencia del primer cielo procure aproximarse a la perfección de Dios en la medida en que su naturaleza se lo consiente, esto es (como afirma una antigua tradición interpretativa, si bien no Aristóteles), «imitarla», llevando al acto la única forma de potencialidad que su peculiar materia «local (*topikê*)» admite, esto es, desplazándose, y haciéndolo en un movimiento circular, que es la variedad más acabada de esa especie de movimiento. Puesto que desea o apetece, el primer cielo debe de tener, pues, un alma[248], y sería esta, en todo caso, la causa motora directa del movimiento de ese cielo; y este movimiento causa, a su vez, de manera indirecta y, habría que suponer, siendo suscitado por un efecto de atracción comparable con el que el primer cielo experimenta ante la perfección del Motor inmóvil, el movimiento de las restantes esferas, cada una de las cuales procura, en la medida en que su naturaleza lo admite, reproducir la perfección y la invariabilidad de la esfera precedente. Entre esas esferas está la del Sol, a través del la cual el Motor causa la alternancia de la noche y el día, las estaciones y, con el desplazamiento del Sol en la elíptica, como se ha señalado arriba[249], la interacción y la mutación recíproca de los elementos, que impide que estos permanezcan en sus lugares naturales eternamente. Las esferas abarcadas por el cielo de las estrellas fijas estarían movidas, pues, por sendos motores inmóviles inmateriales[250] individuales llamados «inteligencias» por la tradición. Aristóteles deja sin aclarar la naturaleza precisa de esas «inteligencias» motoras de las esferas y la relación que tienen con el Motor inmóvil, que está jerárquicamente por encima de ellas[251], pese a que no las ha creado ni las dirige. La individualidad de esas «inteligencias» parece implicar una cierta autonomía, que acaso daría cuenta de las irregularidades que se observan en el desplazamiento de los astros, y que serían inexplicables si fueran resultado sólo de la atracción uniforme y única del Motor inmóvil, que es el único al que Aristóteles llama «Dios». Desde ese punto de vista no habría en Aristóteles un politeísmo: al menos, pese

---

248. Los astros son, en efecto, para Aristóteles, seres vivientes; cf. *DC* II ii 285*a*29; xii 292*a*20; *b*1.

249. Cf. *supra* el apartado 8.1.

250. Cf. *Met* XII viii 1073*a*22-*b*1.

251. Cf. *Met* XII viii 1073*b*1-3.

a la pluralidad de motores, es Dios solo el principio del que pende el cielo y la naturaleza[252].

Dios es, para Aristóteles, un ser viviente perfecto eterno; su actividad es la más elevada que el Filósofo puede concebir, a saber, el ejercicio del pensamiento en su forma más pura, es decir, el pensamiento intuitivo (*nóēsis*), el cual no supone mediación sensible alguna, esto es, no supone ni la percepción y la imaginación, como sí la supone el conocimiento humano; por tanto, el pensamiento de Dios no recae en nada empírico ni particular; ni supone siquiera el tiempo, ni la materialidad del cuerpo; su ejercicio es la teoría (*theōría*), esto es, una actividad que no busca nada más allá de sí misma[253] y está naturalmente acompañado, en forma constante, de un placer (*hedonḗ*) que a los hombres nos es dado sólo a veces y por un lapso breve, a saber, mientras ejercemos la ciencia[254]. Ahora bien, el pensamiento divino no puede no tener un objeto o un contenido, pero ese contenido tampoco puede ser tal que contradiga la naturaleza de Dios. No puede Dios, por eso, conocer una cosa distinta de sí, porque eso supondría un cambio, pues el que toma conocimiento de una cosa que hasta entonces ignoraba, pasa de la potencia al acto y, por tanto, cambia. Así que el pensamiento de Dios no puede tener otro objeto que su propio pensamiento, que es, además, pensamiento puro, exento de todo componente de potencia, y, por cierto, pensamiento de lo óptimo y más elevado. Por tanto, como lo declara la conocida (y enigmática) frase de Aristóteles, Dios es «pensamiento de pensamiento (*nóēsis noḗseōs*)»[255].

El texto de estos capítulos parece excluir la posibilidad de que el Dios aristotélico tenga conocimiento del mundo o sepa de alguna otra manera de él. A los ojos de Aristóteles, esa ignorancia no disminuye la perfección de Dios, sino que, por el contrario, es signo de tal perfección. Por otra parte, si nada sabe del mundo, no puede regirlo ni ejercer sobre las cosas forma alguna de providencia; tampoco puede experimentar amor (u otro sentimiento) por el mundo o por los hombres. Por cierto, tampoco ha hecho o ha creado las cosas, suposición que Aristóteles rechaza de manera expresa[256], y ello como es natural, porque en su filosofía no hay producción sin presupuestos[257]. Es sí, como se ha consignado más arriba, el principio del cual

---

252. *Met* XII vii 1072*b*14: «*ek toiaútēs arkhês értētai ho ouranòs kaì hē phýsis*».

253. Como es el caso también de la sabiduría (*sophía*): cf. *Met* I 982*b*20-28; *EN* 1177*b*19-20. Cf. *supra* el apartado 5.

254. Cf. *Met* XII vii 1072*b*14-30.

255. O intelección de intelección. *Met* XII ix 1074*b*34. Cf. *infra* la nota 306 del libro XII, en la p. 936.

256. Cf. *DC* I x 279*b*12; III iii 301*b*31.

257. Como se ha visto *supra* en el apartado 8.

pende el mundo en su totalidad. También es verdad que, a través de la imagen, que introduce poco más adelante, del comandante de un ejército, Aristóteles parece sugerir que Dios (aunque un Dios que pareciera ahora ser inmanente al mundo), es también el principio del orden y del bien[258]. Con todo, eso parece estar al menos en tensión con el hecho de que en su ética el hombre virtuoso alcanza la dicha por las acciones que realiza, y no gracias a la acción de los dioses[259]. Por otra parte, en la *Física* afirma Aristóteles una visión finalística de la naturaleza en la que se expresa una teleología inconsciente que no incluye el postulado de una inteligencia divina que fije los fines de la naturaleza y planifique su cumplimiento[260].

El Dios aristotélico no corresponde a ninguno de los dioses del panteón griego, y está muy alejado de la imagen, comúnmente antropomórfica y siempre material, que esos dioses presentan. Es, antes bien, un «dios de los filósofos», como se suele decir, esto es, un dios que es tal como el enfoque, de sesgo forzosamente racional, de la filosofía establece que un dios ha de ser. Más en general, la idea de la divinidad que Aristóteles expone en la *Metafísica* no corresponde a ningún contenido determinado de las creencias y las representaciones religiosas de los griegos en el siglo IV a. C. ni en ninguna otra etapa de la Antigüedad. En las creencias corrientes de su época el Filósofo reconoce sólo un fondo remoto de verdad, distorsionado u obscurecido por la imaginación mítica y por lo prolongado de su transmisión. Pero no las admite en su sentido literal, salvo en lo que atañe al hecho básico de la existencia de los dioses. Pero, como se ha dicho, rechazaba la imagen de la divinidad que se ofrecía en ellas, como también la rechazaba Platón[261]. Es verdad que en ocasiones Aristóteles se expresa como si no fuera así, pero cabe tomar esas afirmaciones como recurso argumentativo o retórico consistente en apelar a una concesión a las creencias comunes con el propósito de establecer un cierto lazo con la forma de ver

---

258. Cf. *Met* XII 1975*a*14; 1076*a*4.

259. Cf. *EN* I ix 1099*b*12-18.

260. Cf. *Phys* II viii y ix. Al mismo tiempo, en *DC* 271*a*33 se dice, sin embargo, que Dios y la naturaleza no hacen nada en vano. Cf. también *DC* II i 284*b*3.

261. Cf. *infra* las notas 289 y 290 del libro XII, en la p. 932. La filosofía había iniciado ya tempranamente la consideración crítica de las creencias tradicionales en los dioses con Jenófanes de Colofón, que hace notar la ingenuidad y la falta de moralidad de la visión antropomórfica de los dioses; cf. DK 21 B 10, 11, 12, 14, 15, 18; Platón recoge ese enfoque en los libros II y III de la *República*. Como a esos dos filósofos, también a Aristóteles le inquietaba el efecto que la moral que los mitos en ocasiones le atribuían a los dioses podía tener sobre los ciudadanos; cf. *Pol* VII xvii 1336*b*13-23.

generalizada[262]. El mayor acercamiento auténtico a esa forma de ver es, en todo caso, su idea de que los dioses tradicionales eran figuraciones, aunque imperfectas, de los astros tal como él los entendía[263]. En ningún lugar de su obra se trasunta tampoco que haya puesto empeño en reinterpretar las representaciones comunes de modo que armonizasen con su teología[264]. Los dioses no le proporcionan ningún elemento significativo para la ética, en el sentido de los castigos y las recompensas que los hombres pudieran esperar de parte de ellos durante vida, ni los vincula con el destino del alma después de la muerte, aun cuando Aristóteles sostenía la inmortalidad de la parte principal de la mente (del *noûs*)[265].

Así pues, en resumen, en la imagen del mundo que Aristóteles traza en la *Metafísica* y en otros escritos se halla, en la cúspide del universo, aunque no en él, el Dios, que es forma y actividad puras, y motor inmóvil, cuya sola presencia suscita el movimiento de todo cuanto existe. En el sector superior del universo, que es el mundo supralunar, se tienen cincuenta y cinco esferas celestes, que son substancias sensibles exentas de la generación y la destrucción, compuestas de forma y una materia «local», que contienen un grado mínimo de potencialidad, cuya realización se reduce a la rotación. En el sector inferior o central del universo, que es el mundo sublunar, están, primero, las formas o especies orgánicas, que sólo se dan encarnadas en una materia formada por los cuatro elementos, y se hallan, por eso, sujetas a la generación y la destrucción, por lo que no hay inmortalidad individual, salvo la del intelecto humano. Las

---

262. Cf., por ejemplo, *EN* X viii 1179*a*23-33. No parece que lugares como ese impliquen que Aristóteles creía en una providencia, como pensaba, por ejemplo, Verdenius (1960 : 60). La idea de «providencia (*prónoia*) [palabra nunca usada por Aristóteles]» no es compatible con la idea de Dios que se expone en la *Metafísica*. Lo mismo se debe decir acerca del culto tradicional a los dioses, que, desde luego admite como práctica; cf. *Top* I xi 105*a*5-8; *Pol* VII ix 1329*a*29-32; cf. *EN* VIII xii 1162*a*4-9. Cf. también Broadie (2003). La actitud de Aristóteles respecto de las creencias tradicionales pudo haber sido distinta en la etapa inicial, poco documentada, de su filosofía. En el perdido *De Philosophia* reconocía una influencia de los dioses en la vida de los hombres a través de sueños y premoniciones, como lo sostenía la forma de ver corriente; cf. Jaeger (1946).

263. Cf. *Met* XII vii 1074*b*1-13.

264. El hecho de que en el lugar de *Poet* xxv en que, en todo caso, era lógico que lo hiciese, no recurra a las lecturas alegorizantes de los mitos es una buena base para un argumento *e silentio* en ese sentido. Aristóteles conocía, sin duda, esa forma de lectura, a la que Platón hace referencia explícita en la *República* III 391*a-d*.

265. Cf. *De an* I iv 408*b*22-30; III v 430*a*22-25.

especies propenden a la actualización completa, la cual se produce sólo en la renovación de las generaciones. También en el nivel elemental, esto es, en el de las variedades primarias de la materia ya especificada que se dan por encima de la indeterminación de la materia sin más, se verifica una circularidad análoga a la de las generaciones biológicas y a la rotación de las esferas, que no son sino réplicas, hasta donde la naturaleza de cada una de ellas se lo concede, de la forma pura y la actividad perfecta de Dios.

11. Terminología

En el dominio del léxico filosófico y científico[266] Aristóteles [*i*] introdujo neologisimos técnicos; entre ellos algunos tan significativos en su filosofía y que, por así decir, ostentan un carácter tan aristotélico como «*entelékheia* (entelequia)», «*enérgeia* (actividad)» y «*kathólou* (universal)»: al parecer, estas palabras fueron creadas por él o, al menos, su uso no está atestiguado en autores anteriores a él; además, [*ii*] creó expresiones compuestas como «*kath'autó* (de por sí)»[267] y «*tò tí ên eînai* (el qué era ser)»; [*iii*] hizo de algunos participios nociones autónomas, como es el caso de «*hypokeímenon* (substrato)» y «*symbebēkós* (accidente)»[268]; por otra parte, en sus escritos se registran también [*iv*] innovaciones semánticas, como la presente en el uso de «*katēgoría* (categoría)» y de «*stérēsis* (privación)»; y [*v*] diferencias en el uso, en el énfasis o en el matiz (que derivan de la reinterpretación filosófica) de términos de los que ya se valía Platón

---

266. Acerca de la formación de los técnicismos en la lengua griega en general, cf. Snell (1962 : 42-52).

267. Cf. *infra* la nota 17 del libro III, en la p. 162.

268. El término «*hypokeímenon*» es participio del verbo «*hypokeísthai*» = «estar echado debajo», «estar sometido»; «subyacer»; por tanto «*tò hypokeímenon*» es «lo subyacente»: «el substrato». Cf. Lidell y Scott (1968 : 1884). En Aristóteles la palabra presenta tres usos fundamentales: [*a*] una veces equivale a la «materia (*hylē*)» como factor del compuesto, es decir, el substrato material por oposición a la especie (*eídos*); cf. *Met* I iii 983*a*30; [*b*] otras veces denota la «substancia (*ousía*)» como compuesto de materia y forma, por oposición a «los accidentes (*tà symbebēkóta*)»; cf. *Cat* ii 1*a*20-27; también [*c*] es «sujeto» en los sentidos lógico y gramatical de la palabra, por oposición al predicado (*tò katēgoroúmenon*), y ello en particular cuando se trata del sujeto de una predicación «esencial», esto es, una predicación que expresa la pertenencia de una especie a un género o la de un individuo a una especie: en este sentido son «sujetos» del universal los individuos que forman parte de la extensión de ese universal; cf. *Cat* iii 1*b*10. Acerca de los dos primeros usos, cf. *Met* VII xiii 1038*b*4-5. Acerca de «accidente (*symbebēkós*)», que es participio de perfecto de «*symbaínō*», cf. *infra* la nota 164 del libro V, en la p. 354.

con un sentido técnico definido, como es el caso de «*ousía* (substancia)» y «*eîdos* (especie)»[269], y, aun «*hýlē* (materia)»[270].

11.1. «Substancia»

No parece haber en las lenguas modernas una palabra verdaderamente apta para traducir el fundamental término «*ousía*». En la tradición fue arraigando desde muy temprano el uso de la palabra «substancia» y sus equivalentes en otras lenguas como «representante» (no cabría decir «como traducción») de aquella palabra griega. Dada la amplísima difusión de «substancia» con ese papel en la bibliografía de la especialidad, en la presente traducción (como en otras que hemos hecho) nos hemos plegado a ese uso, y ello por vehementes razones de orden práctico[271].

La palabra griega «*ousía*» es un substantivo (abstracto) derivado del verbo «*eînai* (ser)»; específicamente, «*ousía*» deriva del participio de

---

269. Cf. von Fritz (1963 : 79). Acerca de los valores que cobra «*eîdos*» en el tratado, cf. *supra* el apartado 7.3. *En la traducción* hemos optado por expresar «*eîdos*» como «especie», en lugar de reservar esa versión para cuando la palabra tiene sentido específicamente «lógico» (la especie en que se divide el género) y de recurrir a «forma» para cuando tiene un sentido «ontológico» (la forma que se une a la materia en un compuesto), como es, en cambio, la práctica de otros traductores. Cf. Reale (1968 : 57).

270. En el uso homérico (por ejemplo, en *Il* XI 155; *Od* V 257), la palabra tiene el sentido de «bosque»; «madera»; cf. Lidell y Scott (1968 : 1847-1848); Chantraine (1990 : 1155) rechaza la posibilidad, admitida por otros, de que esté emparentada con el lat. «*silva*». Sin duda por ser la variedad de la materia más comúnmente usada en la producción artificial, la madera fue vista como materia por antonomasia, y de allí pasó a denotar también la materia en general. Según Wieland (1962 : 135-136), «*hýle*» ofrece un ejemplo óptimo del modo en que una palabra concreta de uso corriente se constituye gradualmente en término técnico filosófico después de haber sido introducida primero en un ejemplo particular.

271. [*a*] La palabra «substancia» es usada hoy prácticamente en todos los estudios acerca de Aristóteles y en la mayoría de las traducciones de sus obras, por lo que todo lector de la temática, cuando pasa de un texto a otro y halla esa palabra, sabe que se trata de lo mismo. Si consta que es un equivalente artificial o convencional, su uso no parece conllevar riesgo alguno de distorsión o de infidelidad. [*b*] Tampoco sería sencillo intentar imponer en su lugar un término nuevo que, por alguna razón, fuese preferible a «substancia» y su ocurrencia no suscitase incertidumbre, desconcierto o aun molestia en el lector. Owens (1963 : 66-70) propuso para la lengua inglesa la traducción de «*ousía*» por «*entity*», cosa que no carece, por cierto, de una base razonable en la etimología, pero su difusión en modo alguno se ha generalizado. Entre los traductores castellanos de Aristóteles parece haberlo seguido Calvo Martínez (2000). Por su parte, Zucchi (2004) deja la palabra sin traducir, manteniendo la palabra griega «*ousía*» (con el plural «*ousías*»).

presente de género femenino de ese verbo, es decir, «*oûsa*»[272]. Sin perder su referencia al verbo del que proviene ni dejar de evocarlo, «*ousía*» significaba, en su uso prefilosófico o parafilosófico, «propiedad» o «posesión», en particular «un bien» tal como decimos que una casa, un terreno o un libro son «bienes» de su propietario. Ese es su sentido en la lengua griega general, atestiguado en autores como Herodoto[273]. La palabra ingresó en el vocabulario filosófico con Platón, que lo utilizó para denotar la realidad estable que constituye a un ente de por sí[274]. Pero la noción no tiene en ese filósofo el contenido más definido ni, en modo alguno, la centralidad que alcanza en Aristóteles[275], que, por cierto, recoge el término del léxico platónico.

Los autores y los traductores de habla latina se vieron ante la misma dificultad en que nos hallamos hoy, dada la falta, también en latín, de un equivalente preciso de «*ousía*». De haber existido, el correlato latino habría sido **entia*, y como cultismo en castellano sería *«encia». Los autores latinos recurrieron entonces al expediente de crear, para expresar «*ousía*», las formas «*substantia*» y «*essentia*», que son artificiales y no pertenecían, pues, a la lengua latina general como era, en cambio, el caso de la palabra griega que con aquellas aspiraban a reflejar. Se ignora quién introdujo esos dos términos latinos y cuándo lo hizo. «*Substantia*» se halla en Séneca y en Quintiliano[276]; san Agustín emplea ambas palabras al parecer indistintamente junto con «*natura*»[277]. En los autores latinos, el empleo de «*substantia*» (al lado de «*essentia*») como equivalente regular del «*ousía*» en Aristóteles parece haber quedado establecido en el comentario de Boecio de las *Categorías* de Aristóteles[278]. En verdad, «*substantia*» expresa bastante mal, por no decir que no expresa en absoluto, lo que la palabra griega: «*substantia*» es derivado del verbo «*substare*» que, por el

---

272. Del participio «*oûsa*» no hay correlato estricto en castellano; su sentido vendría a ser: «[la] que es». La forma de género neutro correspondiente a «*oûsa*» es «*ón*», que en el texto traducimos todo el tiempo como «ente». La relación entre «*oûsa*» y «*ousía*» es análoga a la relación que se da entre «*paroûsa* (presente [*femenino*])» y «presencia (*parousía*)».

273. Cf. Herodoto I xcii; VI xvi; el uso también se registra en Lisias y en los trágicos.

274. Cf., entre otros lugares, Platón, *Fedro*, 247*c*; 245*e*; 237*c*; 270*e*; *Fedón* 65*d-e*; 75*d*; 78*c*; 92 *d*; 101*c*; *Timeo* 29*c*; 35 *a-b*; *Sofista* 219*b*; 232*c*; 245 *c-d*; 248*a*; 246*a-b*; 250*b*; 251*e*; *Político* 285*b*; 286*b*; *Cratilo*, 387*c*.

275. Cf. Mansion, S. (1946 : 350). En opinión de Dumoulin (1986 : 152-153) la palabra habría comenzado a ser usada por Aristóteles en un estadio relativamente reciente de su producción, como se desprendería del hecho de que no se la registra en textos que ese autor considera tempranos.

276. Séneca, *Epistolae*, cxiii 4; Quintiliano, *Institutio* III vi 39-40.

277. San Agustín, *De Trinitate* V iii 9.

278. Cf. PL LXIV 182.

sentido de sus componentes (*sub* + *stare*), expresa «estar debajo»[279]; por eso la idea que la palabra encierra pareciera corresponder más bien a la de «*hypokeímenon*» (en sentido literal, «*subyacente*»), es decir, como se ha visto arriba, más a la idea de «substrato» o de «sujeto» que propiamente a la noción de «*ousía*» en la forma en que, de acuerdo con lo que se ha visto *supra*, Aristóteles la elabora; o, en todo caso, corresponde a «*ousía*» en la medida en que, desde determinada perspectiva, «*ousía*» puede funcionar como equivalente de «*hypokeímenon* (sujeto; substrato)». Sea como fuere, de ahí provienen el castellano «substancia» y sus equivalentes en las lenguas modernas.

11.2. «Esencia»

La singularísima fórmula «*tò ti ên eînai*» es la substantivación, por medio del artículo (*tó*), de la pregunta «qué es ser», pero formulada, extrañamente, con el verbo en pretérito imperfecto («*ên*»), es decir, «qué *era* ser»; por tanto, la traducción literal de aquella frase es «el 'qué era ser'». Se entiende comúnmente que la expresión deriva del uso de «ser (*eînai*)» más dativo de interés con sentido posesivo, con lo que se da a entender que se trata del ser «para una cosa (*tiní*)»; eso equivale a lo que en castellano se expresa como el ser «*de* una cosa» (o el «ser [propio] de una cosa»)[280]. El punto de partida de ese uso de «ser (*eînai*)»[281] parece haber sido la expresión con que se denotaba el ser propio de *cada* cosa («*tò hekástōi einai*»[282]), y haberse pasado de ahí a «lo que *era*» «el ser propio ['para' o] *de* cada cosa»[283]. Entendemos que en «*tò ti ên eînai*», el «qué (*tí*)» es predicativo subjetivo del sujeto «ser (*eînai*)» a través del copulativo «era (*ên*)»:[284] ese predicativo representa la incógnita que se despeja en la respuesta, en la que también la aclaración desempeña el papel de predicativo subjetivo; esa aclaración puede ser tanto una palabra aislada (que corresponda a la especie o al género) cuanto la fórmula de la definición (el *lógos*; el *horismós*)[285]; en este caso, «Ser es *x*»; por ejemplo, «[El] ser es

279. Con lo que «*substantia*» resulta ser el equivalente de «*hypóstasis*», en la medida en que «*sub*» : «*hypó*» y «*sta(re)*» : (*hi-*)*stá*(*nai*); «*substo*» : «*hyphistamai*). Por otra parte, cf. Quintiliano, *Institutiones* III vi 39-40.

280. Cf. Buchanan (1962 : 36-37); Aubenque (1977 : 460-464).

281. Un «ser» con sentido esencial (que hemos traducido como «*ser*»), y no existencial. Cf. Benveniste (1966 : 70; 73).

282. Cf. *Met* VII vi 1032*a*5-6.

283. Cf. «*tò ti ên einai hekástōi*», *Met* VII iv1029*b*20; «*tò ti ên einai hekástou*», *Met* VII iv 1029*b*1. Si en expresiones así se emplea el dativo, raramente se emplea el imperfecto; es decir, el dativo pareciera propio de la expresión en tiempo presente.

284. Lo entendemos, por tanto, a la inversa de como lo explica Owens (1963 : 94).

285. Cf. Tugendhat (1958 : 18); Von Fritz (1963 : 74).

[*para* el hombre] *animal bípedo*»: «animal bípedo» es, entonces, «el qué era ser (*tò tí ên einai*)» del (o *para* el) hombre[286].

El uso de una fórmula semejante no parece tener precedentes en otros autores; de ello se ha creído lícito desprender que debe de haber sido introducida por el propio Aristóteles, pese a que el Filósofo en ningún lugar de su obra conservada presenta, aclara o comenta la fórmula, lo cual hace suponer que era expresión conocida para sus oyentes. Es claro que ella denota la especie (*eidos*) o forma de una cosa por oposición a la materia y al compuesto de materia y especie o forma, dado que Aristóteles indica expresamente que con esa fórmula denota «la substancia sin la materia»[287].

Pero antes que su sentido, que parece, pues, claro al menos en lo fundamental, lo que ha llamado la atención en la frase es que en ella no se use el presente, sino el pretérito imperfecto. La singularidad de ese uso hizo que algunos gramáticos, entendiendo que se trataba de un uso técnico especial propio de la filosofía, lo distinguieran de los demás usos del pretérito imperfecto, y le dieran la denominación específica de «*imperfectum philosophicum*», y le reservaran en los tratados de gramática, un lugar en el parágrafo referente al uso del pretérito imperfecto en la lengua griega. En todo caso, la cuestión del origen y las eventuales implicancias hermenéuticas del uso de ese tiempo verbal dividió las opiniones de algunos especialistas. [*a*] Unos[288] ven en la elección del tiempo pasado una implicancia metafísica, a saber, con ello se daría a entender la prioridad lógica y temporal de la forma (*eidos*) respecto del compuesto concreto; [*b*] bastante más razonablemente, otros[289] lo entienden como referencia implícita a un momento anterior de la discusión o de la investigación en el que se hubiese establecido y acordado la definición de una cosa, esto es, una fórmula en la que se había expresado el *ser* de esa cosa, a la que en un momento posterior se remitiría, diciéndose (literalmente) «qué *era* [el] ser [de una cosa]», es decir, qué *es* el ser de una cosa *según se lo estableció anteriormente*[290]; [*c*] también se ha sugerido que se trata de un uso del pretérito imperfecto propio del habla cotidiana reflejado en la comedia, y que Aristóteles

---

286. La pregunta substantivada resulta ser, por tanto, un equivalente de la respuesta a esa pregunta o aun –si se considera el uso de «*tò tí esti* (el 'qué es')», que es substantivación de «¿qué es? (*tí esti*;)» y denominación de la categoría de substancia– es la clase de todos los predicados que se puedan aducir como respuesta.

287. Met VII xiv 1032*b*14: «*légō dè ousían áneu hýlēs tò tí ên einai*».

288. Ross (1958 : I 127), Owens (1963 : 94) y Reale (1968 : *ad loc*) ; Tugendhat (1958 : 18). Cf. Benveniste (1966 : 468-470).

289. Ante todo, Arpe (1938).

290. Fija o estereotipada, la expresión sería usada para hacer referencia a la definición de una cosa aun cuando en realidad no hubiese habido un momento anterior determinado en el que se la hubiese establecido.

habría encontrado apto para la pregunta por lo que una cosa, que está inmediatamente presente, *es*[291].

Pues bien, como parece no haber traducción enteramente satisfactoria de ese giro, y su traducción literal en la forma indicada más arriba extrañaría o aun incomodaría al lector de habla castellana, hemos optado por «traducirla» regularmente como «esencia»[292], palabra que, como «substancia», es otra de las formas artificiales con que los autores latinos procuraron reflejar en su lengua los tecnicismos filosóficos griegos para las que no había equivalente latino. «*Essentia*» parece haber sido creada por Cicerón[293].

11.3. «Universal»; «entelequia»; «categoría»

[*a*] La noción de *esencia* expresada por «*tò ti ên eînai*» se distingue de la noción, afín a ella, de universalidad expresada por «*katholou*», palabra que es vehículo de la noción abstracta del «universal» en el sentido de lo que una pluralidad de cosas tiene en común. La expresión es una composición: «*kath'hólou*», es decir, la preposición «*katá* (según)» más el pronombre (y adjetivo) «*hólon* (todo)» en genitivo (como caso regido por la preposición). El sentido primero del compuesto debe de haber sido el de un giro preposicional que expresaba «en relación con el todo» o «en

---

291. Cf. Sonderegger (1983).

292. Mario Victorino (*PL* VIII 1084) tradujo el giro como «*quod quid erat esse*». Como es sabido, la lengua latina carece de artículo, por lo que las expresiones que en griego iban con artículo podían resultar ambiguas en latín («*bonum*» podía ser tanto «*tò agathón* [= 'lo bueno'; 'el bien']» cuanto «*agathón ti* [= 'algo bueno'; 'una cosa buena', 'un bien']»); a los autores les pareció razonable, entonces, recurrir, como en la fórmula citada arriba, al pronombre relativo «*quod*» para dar a entender lo que en griego expresa el artículo. Guillermo de Moerbeke lo empleó en su traducción latina de Aristóteles, y en su comentario Tomás lo despliega en la fórmula «*hoc per quod aliquid habet esse quid* (eso por lo cual algo tiene algún ser)»; y consagró el neologismo «*quidditas*» («quididad»), forjado sobre el pronombre interrogativo latino «*quid*» que responde al griego «*tí* (qué)»; cf. *supra*. Bonitz (1968) la vierte al alemán como «*das Wesenwas*»; Vollrath (1969) como «*Wassein*»; Owens (1963 : 94) recurre a la fórmula «*the what-IS-Being*»; Zucchi (2004) lo traduce como «lo que es ser esto»; Calvo Martínez (2000) emplea «esencia».

293. Cf. también Séneca, *Epistulae* lviii 6; Quintiliano *Institutiones* II xiv 2; VIII iii 33. En la creación de «*essentia*» se ha seguido analógicamente el tipo *pati* : *patiens* : *patientia* :: *sapio* : *sapiens* : *sapientia*, etc.; por tanto, *es-t* : **essens* : *essentia*. Como ya se ha señalado, el verbo «*sum*» carece de participio; «**essens*» es, por eso, un eslabón supuesto, en cuya formación debe de haber influido el infinitivo «*esse*». Cf. Ernout (1967 : 202). Su ventaja relativa respecto de «*substantia*» reside en que conserva una referencia al verbo «ser (*esse*)» que en aquella palabra está ausente.

relación con todo el círculo de objetos denotados con una palabra»[294]. Ese uso adverbial es el que se da, por ejemplo, en expresiones como «*kat' ègoreîsthai kathólou* (predicarse universalmente)». Sólo con su substantivación, esto es, como «*tò kathólou*», denotó lo enunciado acerca de ese círculo de cosas y ese círculo mismo; o, todavía, una universalidad indistinta o indiferenciada[295]. [*b*] Las palabras «*enérgeia* (acto; actividad)» y «*entelékheia* (entelequia)» son formaciones hechas por Aristoteles[296] que son vehículos, como se ha podido ver más arriba, de otras nociones centrales en su filosofía. En las dos palabras está presente un sufijo («*-eia*») de derivación de substantivos a partir de adjetivos, de los cuales uno solo está documentado, a saber, «*energês*», y ello sólo en el propio Aristóteles[297]; en «*entelékheia*» Aristóteles procedió como si existiera el adjetivo **entelekhés*; el modelo debe de haber sido el de palabras del tipo *egkratês* : *egkráteia*; sólo que en el compuesto que ahora interesa los componentes que preceden al sufijo de derivación mencionado son tres: «*en*», «*télos* (fin)» y «*ekhein* (tener)»: «*en-tel-ekh-eia*» que da a entender, por tanto, el hecho de «tener en sí el fin»[298], es decir, la condición de una cosa de estar en posesión de su fin en el sentido de haber alcanzado su acabamiento o su completud, o de tener ya en sí (virtualmente) el fin que ha de alcanzar (realmente) en el futuro. En la formación de «*enérgeia*» se tiene una composición análoga: «*en-*érg*-eia*», en que el componente central presente es «*erg-*», que conlleva la idea de «obra; trabajo; realidad». [*c*] Por último, la palabra «categoría», como traducción de «*katēgoría*», no se debe tomar en el sentido que tiene usualmente en castellano, sino en el de «predicado». La palabra griega es substantivo derivado del verbo «*katēgoreîn*», cuyo significado originario es «acusar»; «decirle en forma pública algo a alguien»; por tanto, el significado de «*katēgoría*» sería «acusación»; el de «predicado» es, según parece, el sentido que la palabra cobra a partir de Aristóteles[299].

---

294. Ello de acuerdo con la interpretación de von Fritz (1963 ; 65). Con ese sentido la expresión se opone a «*katà méros* (por partes; parcialmente)». Cf. *Top* VIII i 156*a*13.

295. Según Wieland (1962 : 91-92), la palabra denota «lo universal indiferenciado (*das Unbestimmt-Allgemeinen*)» que se da implícitamente en la aplicación de las palabras, y que se aclara al formularse la definición en la que se articula lo que ya se comprendía de manera indiferenciada.

296. Cf. Chantraine (1990 : I 352).

297. Cf. *Top* I i 105*a*19.

298. Tampoco existe en este caso un adjetivo como **entelekhés*, ni un verbo como **entelekhein*.

299. Cf. Kapp (1965). En la traducción verteremos regularmente el verbo «*katēgoreîn*» como «predicar», y su participio de voz pasiva «*katēgoroúmenon*» como «predicado». Por lo demás, acerca de las expresiones con que Aristóteles denomina cada una de la diez categorías, cf. Sinnott (2009 : xvi-xviii).

12. Nota acerca de la traducción

En la presente versión de la *Metafísica* he procedido conforme a los mismos criterios generales señalados a propósito de otros textos de Aristóteles que he traducido para esta colección, esto es, he procurado atenerme al texto original de la manera más estricta y leal que he podido, y, dentro de los lindes de la indispensable inteligibilidad, he intentado replicar, con el grado máximo de neutralidad hermenéutica, la expresión aristotélica; con ese fin he reducido al mínimo el momento interpretativo en la propia traducción, he evitado introducir paráfrasis, añadidos y, en general, todo cuanto pudiera ser suplido por una observación en nota al pie. He encerrado entre corchetes palabras, giros y frases que me he visto en la necesidad de agregar, que no tienen un correlato concreto o definido en el texto griego, y que pudieran incidir en la interpretación o reflejar demasiado mal el estilo expresivo de Aristóteles. En las notas al pie he consignado la información que me ha parecido relevante, útil o, por alguna otra razón, pertinente para facilitarle al lector no especializado y en particular al estudiante universitario que se inicia en el estudio de Aristóteles, el acceso a la letra del texto aristotélico y a las implicancias de sus tesis y de sus argumentaciones en relación con lo que se dice en otros lugares del tratado o del resto de la obra de Aristóteles, y he resumido las opiniones de los especialistas que pudieran echar luz en las complejidades del texto. En todo ello mi aporte personal ha sido modesto; mayormente me he valido de la labor hermenéutica de los comentaristas y de los estudiosos cuyos trabajos figuran en la lista de referencias bibliográficas consignada poco más abajo, a los que se remite en las notas. Por cierto, no he tenido el propósito (que ciertamente me excedería) de ofrecer o siquiera sugerir una interpretación en algún punto novedosa de este venerable texto. He antepuesto a cada capítulo un esquema sucinto del contenido respectivo, en la inteligencia de que podría servir de orientación en la lectura; para la redacción de esos esquemas me he inspirado muy de cerca en el estilo de los resúmenes de Bonitz (1964), que me han parecido los mejores. El texto de la traducción se complementa con tres anexos en que se contienen los datos necesarios para localizar la emergencia de las nociones más importantes del pensamiento que Aristóteles expone en el tratado, y seguir su itinerario; allí se contienen también indicaciones sucintas que pueden obrar como hilos de Ariadna parciales que ayuden a recorrer el arduo y apasionante edificio de la *Metafísica*. Salvo cuando en nota se dice otra cosa, he seguido el texto fijado por Jaeger (1963).

Debo agradecer, como en muchos otros casos, por un lado, el generoso y cordial auxilio bibliográfico que se me ha prodigado en la Biblioteca del Colegio Máximo de San José; también las sugerencias y el aporte bibliográfico que gentilmente me ha brindado la doctora Ivana Costa,

y las precisiones acerca de la filosofía platónica que me proporcionó la doctora María Angélica Fierro; por otro lado, agradezco la buena voluntad, la confianza y la cordialidad que han manifestado para conmigo en todo momento los responsables de esta colección Clásica y los directivos de la editorial Colihue toda. Ha sido para mí siempre muy valioso el trabajo, escrupuloso e inteligente, que aquí agradezco también, del equipo de revisión y corrección de textos de la editorial.

Agradeceré muchísimo a los lectores que me hagan llegar sus comentarios críticos.

EDUARDO SINNOTT
eduardosinnott@hotmail.com

Escrito en Buenos Aires y en el Partido de Luján.

Cronología

384 a. C.	Aristóteles nace en Estagira, cerca del Monte Atos.
367 a. C.	Aristóteles ingresa en la Academia de Platón, donde permanece veinte años, hasta el 347.
	Segundo viaje de Platón a Sicilia.
361 a. C.	Tercer viaje de Platón a Sicilia.
347 a. C.	Platón muere, a los ochenta años.
	Aristóteles abandona Atenas y se establece en Asos, en el Asia Menor.
345 a. C.	Aristóteles pasa de Asos a Lesbos; en Mitilene conoce a Teofrasto.
342 a. C.	Aristóteles pasa a Pela como maestro de Alejandro.
338 a. C.	Batalla de Queronea.
336 a. C.	Filipo de Macedonia, padre de Alejandro, muere asesinado.
335 a. C.	Aristóteles regresa a Atenas, donde funda su propia escuela, el Liceo.
334 a. C.	Comienzo de las campañas de Alejandro.
331 a. C.	Fundación de Alejandría.
325 a. C.	Alejandro llega hasta la India.
323 a. C.	Muerte de Alejandro.
322 a. C.	Aristóteles muere, a los 62 años, en la isla de Eubea, adonde se había dirigido como exiliado.
c. 306 a. C.	Epicuro funda su escuela en Atenas.
c. 300 a. C.	Zenón funda su escuela en Atenas.

Referencias bibliográficas

1. Ediciones y traducciones

Alejandro (1891), *Alexandri Afrodisiensis, in Aristotelis Metaphysica Commentaria*, Berlín, Academia Real.

Bonitz, H. (1848-1849), *Aristotelis Metaphysica. Recognovit et enarravit Hermannus Bonitz*, Bonn, A. Marcus.

Bonitz, H. (1968), *Aristoteles, Metaphysik*. Übersetzt von Hermann Bonitz. München, Rowolt.

Calvo Martínez, T. (2000), *Aristóteles, Metafísica*. Introducción traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos.

Carlini, A. (1950) *Aristotele. Metafisica. Traduzione e note di Armando Carlini*, Bari, Laterza.

García Yebra, V. (1974), *Metafísica de Aristóteles*. Edición trilingüe. Madrid, Gredos.

Jaeger, W. (1963), *Aristotelis Metaphysica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger*, Oxford, Clarendon Press.

Kirwan, C. (1971), *Aristotle's Metaphysica. Books* Γ, Δ, E. Translation with Notes by C. Kirwan. Oxford, Clarendon Press.

Reale, G. (1968), *Aristotele. La Metafisica*. Traduzione, introduziones e commento di Giovanni Reale, Nápoles, Luigi Loffredo Editore.

Ross, W. D. (1958), *Aristotle's Metaphysica*. A revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford, Clarendon Press (dos tomos).

Tricot, J. (1973), *Aristote, La Métaphysique*. Traduction nouvelle et notes par J. Tricot, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 2 tomos.

Zucchi, H. (2004), *Aristóteles. Metafísica*. Traducción directa del griego, introducción, exposiciones sistemáticas e indices de Hernán Zucchi. Buenos Aires, Debolsillo.

2. Otras fuentes

DK = Diels, H., Kranz, W., *Fragmente der Vorsokratiker*, Zurich, Weidemann, 1968.

DL = Diogenes Laertius, *Lives of eminent philosophers*, Cambridge, Loeb, 1979.

PL = Migne, *Patrologia Latina*, París, 1841-1849.

SE = Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*. Bilingüe grec-français. Introduction, traduction et commentaires par Pierre Pellegrin, París, Du Seuil, 1997.

3. Artículos y estudios

Ackrill, J. (1965), «Aristotle's Distinction Between *Enérgeia* and *Kínesis*», en: Bumbrough, R. (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*, Nueva York, Humanities Press, 121-141.

Anscombe, E.; Geach, P. (1961), *Three Philosophers*, Oxford, Blackwell.

Arpe, C. (1938), «*Das* tí ên eînai *bei Aristoteles*», Hamburgo, Friederichsen, De Gruyter.

Aubenque, P. (1977), *Le problème de l'être chez Aristote*, París, Presses Universitaires de France.

Ax, W. (1978), «*Psóphos, phōnḗ* y *diárthasis* als Grundbegriffe aristotelischer Sprachreflexion», *Glotta*, XXXVII, 241-271.

Baghdassarian, F. (2013), «La lecture aristotélicienne du mythe: nature, fonctions et usages du mythe en philosophie», *Revue de Philosophie Ancienne* 31 (2)119-147.

Bailly, A. (1987), *Dictionnaire grec-français*, París, Hachette.

Baltzly, D. (1999), «Aristotle and Platonic Dialectic in *Methaphysics* IV 4», *Apeiron*, 32, 171-202.

Barnes, J. (1985), «Aristotelian arithmetics», *Revue de Philosophie Ancienne*, 1, 97-133.

Bastit, M. (1996), «Métaphysique Z, 7-8-9», *Revue de Philosophie Ancienne*, 1, 115-134.

Beere, J. (2003), «Counting the Unmoved Movers: Astronomy and Explanation in Aristotle's *Metaphysics* XII.8», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 85, 1-20.

Beere, J. (2006), «Potentiality and the matter of composite substance», *Phronesis* 51 (4) 303-329.

Bell, I. (1999), «Demonstration in Aristotle's *Metaphysics*», *Apeiron* (32) 75-108.

Benveniste, É. (1966), *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard.

Berti, E. (1984), «Alpha ellaton dans la philosophie d'Aristote», *Zweifelhaftes im Corpus aristotelicum*, 260-294.

Berti, E. (1996), «La *Métaphysique* d'Aristote: 'onto-théologie' ou 'philosophie première'?», *Revue de Philosophie Ancienne* (1), 60-85.

Berti, E. (1997), «Philosophie, dialectique et sophistique dans *Métaphysique* Γ 2», *Revue Internationale de Philosophie*, 31, 379-396.

Berti, E. (2011), *Estructura y significado de la* Metafísica *de Aristóteles*, Buenos Aires, Unipe.

Blackson, T. (2006), «Induction and Experience in Met I, 1», *The Review of Metaphysics*», 59, 541-552.

Bodár, I. (2005), «Aristotle's rewinding spheres: three options and their difficulties», *Apeiron* 28 (4) 257-275).

Bogen, J. (1992), «Change and Contrariety in Aristotle», *Phronesis* (37), 1-21.

Bos, A. (2009), «Aristote sur Dieu en tant qu' *arkhè genéseōs* en opposition au démiourge de Platon», *Revue de Philosophie Ancienne*, 27 (1) 39-57.

Botteri, G.; Casazza, R. (2015), *El sistema astronómico de Aristóteles*, Buenos Aires, Editorial de la Biblioteca Nacional.

Bradshow, D. (2001), «A new look to the Prime Mover», *Journal of the History of Philosophy*, 39, 1-22.

Brakas, J. (2011), «Aristotle's 'Is said in many ways' and its relationship to his homonyms», *Journal of the History of Philosophy*, 49 (2) 135-160.

Broadie, S. (1993), «Que fait le premier moteur d'Aristote», *Revue Philosophique*, 183. 375-411.

Broadie, S. (2003), «Aristotelian Piety», *Phronesis*, (48) 55-70.

Buchanan, E. (1962), *Aristotle's Theory of Being*, Mississippi University, Cambridge, Massachusetts.

Burnet, J. (1944), *La aurora del pensamiento griego*, México, Argos.

Cappelletti, E. (1977), *La teoría aristotélica de la visión*, Caracas, Sociedad Venezolana de Ciencias Humanas.

Cassini, A. (1990), «Aspectos semánticos y ontológicos de la justificación aristotélica del principio de no contradicción. *Metaph.* 1007*a*20-*b*18», *Elenchos* 1, 5-28.

Cattanei, E. (1989), «Per una rilettura dei libri 'M' e 'N' della *Metafisica* di Aristotele alla luce delle 'dottrine non scritte' di Platone e dei loro sviluppi nel pensiero dell'Academia antica», *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, (81), 543-558.

Cattanei, E. (1990), «I metodi della metafisica platonico-accademica 'generalizzante' ed 'elementarizzante' nei libri 'M' e 'N' della *Metafisica* di Aristotele», *Rivista di Filosofia Neoscolastica* (82), 182-213.

Cattanei, E. (1995), «Il problema dell'oggetto della matematica come sostanza inteligibile nella *Metafisica* di Aristotele», *Revista di Filosofia Neoscolastica* (87) 199-218.

Chantraîne, P. (1990), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París, Klincksieck (2 t.).

Chen, C. (1957), «Aristotle's Concept of Primary Substance in Books Z and H of the Metaphysics», *Phronesis*, 2 (1) 46-59.

Cherniss, H. (1953), *Aristotle's criticism of presocratic Philosophy*, Baltimore, Johns Hopkins Press.

Cho, D. (2005) «Drei Aspekte des Aristotelischen Begriffs der Essenz», *Elenchos*, 24 (2), 357-377.

Clark, S. (1975), *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropolgy*, Oxford, Clarendon.

Cleary, J. (1985), «On the terminology of 'abstraction' in Aristotle», *Phronesis* 32, 13-45.

Couloubaritsis, L. (1983), «L'être et l'un chez Aristote», *Révue de Philosophie Ancienne*, 2, (I) 63-97; (II) 143-196.

Couloubaritsis, L. (1990), «Le statut de l'Un dans la 'Metaphysique'», *Revue Philosophique de Louvain*, 497-521.

Coloubaritsis, L. (1992) «Le statut du devenir dans Metaphysique Z et H», *Revue Philosophique de Louvain*, 90, 289-310.

Coseriu, E. (1979), «*'tò hèn semainein'*. Bedeutung und Bezeichnung bei Aristoteles», *Zeitschrift für Phonetik, Sprachwissenschaft und Kommunikationsforschung*, XXXIII, 432-437.

Crubellier, M. (1997), «La beauté du monde. Les sciences mathématiques et la philosophie première», *Revue Internationale de Philosophie*, 201, 307-332.

Dancy, R. (1975), *Sense and Contradiction. Study on Aristotle*, Boston, Dordrecht.

De Filippo, J. (1995), «The 'Thinking of Thinking' in Metaphysics Λ.9», *Journal of the History of Philosophy*, 33, 543-562.

De Filippo, J. (1998), «First philosophy and the kinds of substance», *Journal of the History of Philosophy*, 36 (1) 1-28.

Degnan, M. (1999), «What is the Scope of Aristotle's Defense of the PNC?», *Apeiron*, 32, 242-274.

Delamarre, A. J. (1980), «La notion de *ptôsis* chez Aristote et les stoiciens», en: Aubenque, P. (ed.), *Concepts et categories dans la pensée antique*», París, 321-345.

Destrée, P. (1992) «'Physique' et 'métaphysique' chez Aristote», *Revue Philosophique de Louvain*, 90, 422-445.

De Strycker, É. (1962), «La notion aristotelicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon», en: *Autour d'Aristote*, 119-139.

Dirlmeier, F. (1967), *Aristoteles. Nikomakische Ethik*, übersetzt und commentiert von, Darmstadt, Akademie-Verlag.

Donini, P. (2002), «Il libro lambda della *Metafisica* e la nascita della filosofía prima», *Rivista di Storia della Filosofia* (2) 181-199.

Driscoll, J. A. (1981), «EIΔH in Aristotle's earlier and later theories of substance», en: O'Meara, D. (comp.), *Studies in Aristote*, Washington, Catholic University of America, 129-159.

Dufour, M. (2001), «La distinction ENERGEIA-KINESIS en Métaph. Θ 6: deux manières d'être dans le temps», *Révue de Philosophie Ancienne*, 19 (1), 3-43.

Dufour, R. (1999), «La séparation chez Aristote», *Les Études philosophiques* (1), 47-65.

Dumoulin, E. (1986), *Analyse génétique de la Métaphysique d'Aristote*, Montreal-París, Bellarmin-Les Belles Lettres.

Elders, L. (1963), «Aristote et l'objet de la Métaphysique», *Revue Philosophique de Louvain*, (66) 165-183.

Ernout, A., Meillet, A. (1967) *Dictionnaire étymologique de la lange latine. Histoire des mots*, París, Klinksieck.

Ferejohn, M. (1980), «Aristotle on Focal Meaning and the Unitiy of Science», *Phronesis*, (25) 117-128.

Frede, G. (1979), *Essays on Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.

Frede, M. (1996), «Aristotle's Rationalism», in: Frede, M. y Striker, G., *Rationality in Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press.

Freeman, K. (1948), *The pre-socratic philosophers.* A companion to Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Oxford, Blackwell.

Fritz, K. von (1963), *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Darmstadt, Wissenschafliche Buchgesellschaft.

Gadamer, H.-G. (1965), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Gaukroger, D. (1980), «Aristotle on Intelligible Matter», *Phronesis*, 25 (1) 187-196.

Gauthier-Muzellec, M. (1997), «Aristote et les commencements de la métaphysique (*Métaphsique* A2): méthode dialectique et paradigme méthodologique», *Les Études Philosophiques*, 3, 317-339.

Gebauer, A. (2006), «Die Mischungslehre des Aristoteles und ihre Bedeutung für den Substanzbegriff», *Philosophisches Jarhbuch* 113 (1) 3-29.

George, R. (1989), «An argument for Divine Omniscience in Aristotle», *Apeiron*, 22, 61-74.

Gérard, G. (1992), «De l'ontologie à la théologie», *Revue Philosophique de Louvain*, 90, 446-484.

Gianneschi, H. (2005), «Notas para una interpretación unitarista del objeto de la metafísica aristotélica», *Stromata* (61) 83-138.

Gigon, O. (1954), «Die Geschichtlichkeit der Philosophie», *Archivio di Filosofia* (1), 129-150.

Gotthelf, A. (1989), «Teleology and spontaneous generation in Aristotle», *Apeiron*, 22 (6) 181-193.

Graham, D. (1984), «Aristotle's Discovery of Matter», *Archiv für Geschichte der Philosophie* (66) 37-51.

Graham, D. (1987), «The paradox of prime matter», *Journal of the History of Philosophy*, 35 (4), 475-490.

Grayeff, F. (1957), «The problem of the Genesis of Aristotle's Text», *Phronesis*, 1, 105-122.

Gregoric, P.; Grgic, F., (2006), «Aristotle's Notion of Experience», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 88, 1-30.

Guthrie, W. (1934), «The development of Aristotle's Theology», *The Classical Quarterly*, 28, 90-98.

Guthrie, W. (1957), «Aristotle as Historian», *Journal of Hellenistic Studies* 77, 35-41.

Hagen, C. (1984), «The ENERGEIA-KINESIS Distinction and Aristotle's conception of PRAXIS», *Journal of the History of Philosophy*, xxii (3): 263-280.

Hamlyn, D. W. (1978), «Focal Meaning», Proceedings of the Aristotelian Society, Londres, The Comptón Press and The Arisotelian Society, 1-18.

Happ, H. (1971) *Hyle. Studien zum aristotelischen Materiebegriff*, Berlín, Nueva York, de Gruyter.

Hare, J. (1979), «Aristotle and the definition of natural things», *Phronesis* 24 (2), 168-178.

Harper, E. (1988), «The origin of Aristotle's metaphysical *aporiai*», *Apeiron*, 21, 1-27.

Hecquet-Devienne, M. (2005), «L'autenticité de *Métaphysique* 'Alpha' (*meizon* ou *elatton*) d'Aristote, un faux problème? Une confirmation codicologique», *Phronesis* (50) 2, 129-149.

Hintikka, J. (1973), «Aristotle and the Ambiguity of Ambiguity», *Time and Necessity*, Oxford, Clarendon Press.

Inciarte, F. (1994), «Aristotle's Defence of the Principle of Non-Contradiction», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 76, 129-150.

Inciarte, F. (1994), «Die Einheit der Metaphysik», *Philosophisches Jahrbuch* (101) 1-21.

Irwin, T. (1981), «Homonymy in Aristotle», *Review of Metaphysics*, 34, 523-544.

Irwin, T. (1988), *Aristotle's First Principles*, Oxford, Oxford University Press.

Jaeger, W. (1946), *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, Fondo de Cultura Económica.

Jaeger, W. (1977), *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Kahn, C. (1979), «Linguistic Relativism and Greek Project of Ontology», *Neue Hefte für Philosophie*, XV-XVI, 20-33.

Kamp, A. (1985), *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysichen Grundlagen*, Friburgo; Munich, Alber.

Kapp, E. (1965), *Der Ursprung der Logik bei den Griechen*, Göttingen, Vardehoeck & Ruprecht.

Kessler, M. (1976), *Aristoteles' Lehre von der Einheit der Definition*, Munich, Johannes Berchmans Verlag.

Kirk, G. S., Raven, J. E. (1969), *The presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kraemer, H. (1973), «Aristoteles und die akademische Eidoslehre», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 55, 119-190.

Kullman, W. (1982), «Aristoteles' Grundgedanken zu Aufbau und Funktion del Körpergewebe», *Sudhoff's Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte*, (66) 209.

Labarrière, J. (1984), «Imagination humaine et imagination animale chez Aristote», *Phronesis* XXXIX, 17-49.

Lacey, A. R. (1965), «*Ousía* and Form in Aristotle», *Phronesis* (10), 54-69.

Lachterman, D. (1990), Did Aristotle 'develop'? Reflections on Werner Jaeger's thesis». *Revue* de *Philosophie Ancienne*, 8 (1). 1-40.

Lang, H. (1993), «The structure and subject of *Metaphysics* Λ», *Phronesis* 38 (3) 257-280.

Lear, J. (1982), «Aristotle's Philosophy of Mathematics», *The Philosophical Review*, 91 (2), 161-192.

Lejeune, M. (1972), *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien*, París, Klincksieck.

Lennox, J. (1984), «Aristotle on Chance», *Archiv für Geschichte der Philosophie* (66), 52-60.

Leszl, W. (1970), *Logic and metaphysics in Aristotle*, Padua, Editrice Antenore.

Leszl, W. (1975) *Aristotle's conception of ontology*, Padua, Editrice Antenore.

Lidell, H.; Scott, R. (1968), *A Greek-English Lexikon*, Oxford, Clarendon Press.

Lukaziewicz, J. (1911) «Über den Satz des Widerspruchs bei Aristoteles», en: Menne, A., Öffenberger (ed.), (1985-1990), *Zur modernen Deutung der Aristotelischen Logik*, Hildesheim, Nueva York.

Maddalena, A. (1963), *Ionici. Testimonianzi e frammenti*. A cura di A. Maddalena. Florencia, La nouva Italia Editrice.

Malcolm, J. (1996), «On the duality of εἶδος in Aristotle's *Metaphysics*», *Archiv für Geschichte der Philosophie* (78) 1-10.

Mansfeld, J. (1990), *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen, van Gorcum, 22-83.

Mansion, S. (1946). «La première doctrine de la substance: la substance selon Aristote», *Revue Philosophique de Louvain*, (44) 349-369.

Mansion, S. (1949), «La doctrine aristotelicienne de la Substance et le Traité des Catégories», *Proceedengs of the Xth International Congress of Philosophy*, Amsterdam, 1097-1100.

Mansion, S. (1955), «Les apories de la *Métaphysique* aristotélicienne», en: Mansion, A., *Autour d'Aristotle*, Éditions de l'Institute de Philosophie, París, Desclée de Brouwer, 141-179.

Mansion, S. (1958), «Philosophie première, philosophie seconde et métaphisique chez Aristote», *Revue Philosophique de Louvain*, 56, 165-221.

Mansion, S. (1961), «Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophies anterieures chez Aristote», en: Mansion, S. (comp.), *Aristote et les problèmes de méthode*, París-Lovaina, Publications Universitaires-B. Nauwelaerts.

Mansion, S. (1969), «L'objet des matematiques et l'objet de la dialectique selon Platon», *Revue Philosophique de Louvain* (67) 365-388.

Mansion, S. (1969), «*Tò simón* et la définition physique», en: Düring, I. (ed.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg, 124-132.

Mansion, S. (1971), «Sur la composition ontologique des substances sensibles chez Aristote (*Métaphysique* 7-9)», en: Merlan, P.; Palmer, R., Hammerton-Kellly (eds), *Philomathes, Studies and Essays in Memory of Philip Merlan*, La Haya.

Mansion, S. (1979), «'Plus connu en soi', 'plus connu pour nous'. Una distinction epistemologique importante chez Aristote», *Pensamiento* (35), 161-170.

Mansion, S. (1984), «Aristote, critique des Eléates», en: *Études Aristotéliciennes. Recueil d'articles*, Lovaina, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 77-98.

Marx, Werner (1954), *The meaning* of *Aristotle's ontology*, La Haya, Martinus Nijhoff.

Merlan, P. (1953), *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, Neijhoff.

Mié, F. (2003), «La paradoja de la substancia en la primera metafísica de Aristóteles», *Diálogos* 82, 83-107.

Mignucci, M. (1986), «Aristotle's definitions of relatives in Cat 7», *Phronesis* (31), 80-96.

Modrak, D. (1989), «Aristotle on the difference between Mathematics and Physics and First Philosophy», *Apeiron* 22 (4)121-139.

Mondolfo, R. (1955), *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Imán.

Moreaux, P. (1951), *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovaina.

Moreaux, P. (1955) «L'être et l'essence chez Aristote», en: Moreau, J. (comp.), *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert* a Monseigneur A. Mansion; Lovaina, 181-204.

Moriani, F. (1988), «Materia comune e generazione degli elementi in Aristotele», *Elenchos* (2) 329-351.

Morpurgo-Tagliabue, G. (1967), *Linguistica e stilistica di Aristotele*, Roma, Edizioni dell'Ateneo.

Mueller, I. (1970), «Aristotle on Geometrical Objects», *Archiv für Geschichte der Philosphie*, 52, 152-171.

Natali, C. (1991), «Movimienti ed attività. L'interpretaziones di Aristotele, *Mataph.* Θ 6», *Elenchos*, (1) 67-90.

Natorp, P. (1988), Über Aristoteles Metaphysik K 1-8, 1065 a 26, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 178-193.

Norman, R. (1969), «Aristotle's Philosopher God», *Phronesis* 14, 63-74.

Nuyens, F. (1973), *L'évolution de la psychologie d' Aristote*, Lovaina, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie.

O'Keefe, T.; Thorsrud, J. (2003), «Aristotle's 'cosmic nose' argument for the uniqueness of the World», *Apeiron* 36 (4) 311-325.

Owen, G. E. L. (1960), «Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle», en: Düring, I.; Owen, G. E. L., *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Götheborg, Alqvist & Wiksell, 163-190.

Owen, G. E. L. (1961) «Tithénai tà phainómena», en: Mansion, S.: *Aristotle et les problémes de la méthode*, Lovaina, Institut Supérieur, 83-103.

Owen, G. E. L. (1965), «Aristotle on the Snares of Ontology», en: Bambrough, R. (ed.), New *Essays on Plato and Aristotle*, Routledge and Keagan Paul, 69-75.

Owens, J. (1963), *The doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Mediaeval Studies of Toronto.

Owens, J. (1984), «The present Status of Alpha Ellaton in the Aristotelian Metaphysics», *Archiv für Geschichte der Philosophie* (66), 148-169.

Owens, J. (1997), «Aristotle's Notion of Wisdom», *Apeiron*, 29, 1-6.

Palmer, J. (2000), «Aristotle on the ancient theologia», *Apeiron*, 33, 181-205.

Patzig, G. (1960), «Theologie und Ontologie in der *Metaphysik* des Aristoteles», *Kantstudien* 52, 185-205.

Peña, L. (1999), «The coexistence of contradictory properties in the same subject according to Aristotle», *Apeiron*, 32, 203-229.

Pohlenz, M. (1946), *Der hellenische Mensch*, Göttingen, Venderhoeck und Ruprecht.

Prauss, H. (1968), «Ding und Eigenschaft bei Plato und Aristoteles», *Kantstudien*, 59, 98-117.

Pritchard, P. (1997), «Metaphysics Δ 15 and Pre-Euclidean Mathematics», *Apeiron* (30), 48-62.

Puntel, L. (2012), *Sein und Struktur*, Tubinga, Mohr Siebeck.

Rapp, C. (1993), «Aristoteles über die Rechtfertigung des Satzes vom Widerspruch», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 47, 521-541.

Rapp, C. (1995), «Allgemeines konkret. Ein Beitrag zum Verständnis der Aristotelischen Substanzlehre», *Philosophisches Jahrbuch* 102 (1) 83-100.

Reiner, E. (1954), «Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 210-237.

Ricœur, P. (1982), *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, París, Société d'édition d'enseignement supérieur.

Ritter, J. (1988), *Metaphysik und Politik*, Frankfurt, Suhrkamp.

Robin, L. (1963), *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*, Hildesheim, Olms.

Rutten, C. (1992) «La stylometrie et la question de 'Metaphysique' K», *Revue Philosophique de Louvain*, 90, 487-496.

Schaeffer, D. (1999), «Wisdom and Wonder in Metaphysics A: 1-2», *The Review of Metaphysics*, 55, 641-656.

Schofield, M. (1978) «Aristotle on the Imagination», en: Barnes, J., Schofield, M; Sorabji, R, *Articles on Aristotle*, 4 *Psychologie and Aesthetics*, Londres, Duckworth.

Sinnott, E. (1989), *Untersuchungen zu Kommunikation und Bedeutung bei Aristoteles*, Münster, Nodus.

Sinnott, E. (1998), «Acerca de la noción de *phoné* en Poética xx», *Stromata* (54), 169-185.

Sinnott, E. (1999), «La normativa aristotélica de la expresión científica», *Stromata* 55, 303-318.

Sinnott, E. (2009), «Introducción» a: Aristóteles, *Categorías*, Buenos Aires, Colihue.

Sinnott, E. (2017), «Acerca de las letras y los elementos fónicos en Aristóteles»; *Stromata* 73, 31-56.

Sinnott, E. (2019), «La significación lingüística en la defensa aristotélica del principio de contradicción (*Met* IV iv 1005b35-1007a18)», *Stromata* 74, 89-105.

Snell, B. (1944), «Die Nachrichten über die Lehren des Thales», *Philologus* 96, 170-182.

Snell, B. (1962), *Die alten Griechen und wir*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Sokolowski, R. (1978), «Matter, elements and susbstance in Aristotle», *Journal of the History of Philosophy* (16) 263-288.

Solère, J. (2004), «Le possible selon Aristote», *Revue de Philosophie Ancienne*, 22 (2) 37-96.

Solmsen, F. (1958), *Aristotle's system of the physical world. A comparison with his predecessors*. Ithaca-Nueva York, Cornell University Press.

Sonderegger, E. (1983), «Die Bildung des Ausdrucks *tò ti ên einai* durch Aristoteles», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 65 (1), 18-39.

Sorabji, R. (1971), *Aristotle on Memory*, Londres, Duckworth.

Spoerri, W. (1985), «Inkommnesurabilität, Automate und philosophisches Staunen im Alpha der 'Metaphysik'», en: Wiesener (ed.), *Aristoteles. Werk und Wirkung*, Berlin, de Gruyter, I, 239-272.

Stein, N. (2011), «Aristotle's Causal Pluralism», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 121-147.

Thorn, P. (1999), «The Principle of Non-Contradiction in Early Greek Philosophy», *Apeiron*, 32, 153-274.

Thorp, J. (1989), «Does primacy confer universality? Logic and theology in Aristotle», *Apeiron*, 22 (2) 101-125.

Tomás de Aquino, santo (1950), In *Metaphysicam Aristotelis commentaria*, Turín.

Tugendhat (1958), *TI KATA TINOΣ. Eine Untersuchng zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Friburgo / Munich, Alber, 1958.

Untersteiner, M. (1962), *I Sofisti*, Milán, Mondadori.

Verbeke, G. (1983), «L'objet de la *Métaphisique* d'Aristote selon des études récentes», *Revue de Philosophie Ancienne*, (1) 5-30.

Verdenius, W. (1960), «Traditional and personal elements in Aristotle's religion», *Phronesis* (5), 56-70.

Vollrath, E. (1969), *Studien zu Kategorienlehre des Aristoteles*, Düsseldorf, Ratingen.

Wagner, H. (1961), «Über das aristotelische pollakhôs légetai tò ón», *Kantstudien*, LIII, 75-91.

Wedin, M. (2003), «A curious Turn in Metaphysics Gamma: Protagoras and the Strong Denial of the Principle of Non-Contradiction», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 85, 108-13.

Wehrle, W. (1994), «Metaphysics Z 3: An announcement of 'metaphysical' inquiry», *Apeiron* (27) 191-223.

Weidemann, H. (1986), «Aristoteles und das Problem des kausalen Determinismus (Met. E 3)», *Phronesis* (31) 27-41.

White, M. (1981), «Aristotle's Concept of *Theōria* and the *Enérgeia-Kínesis* Distinction», *Journal of the History of Philosophy*, 18, 253-263.

Wieland, W. (1962) *Die Aristotelische Physik*, Gotinga, Vanderhoek & Ruprecht

Wilpert, P. (1955), «Die Aristotelische Schrift 'Über die Philosophie»», en: *Autour d'Aristote. Recueil d'Études De Philosophie Ancienne et Médiévale*, Lovaina, Presses Universitaires de Louvaine.

Wurtz, K. (2011), «Étude de la 'substance' dan le livre Λ, 8 de la *Métaphysique* d'Aristote», *Revue de Philophie Ancienne*, 30 (1), 29-45.

Yu, J. (2001), «What is the Focal Meaning of Being in Aristotle?», *Apeiron*, 34, 205-231.

Zeller, E. (1968), *Fundamentos de la filosofía griega*, Buenos Aires, Siglo Veinte.

Zingano, M. (1997), «L'homonymie de l'être et le projet metaphysique d'Aristote», *Revue Intenationale de Philosophie*, 261, 222-356.

Obras de Aristóteles citadas

An Post = Analytica Posteriora = Segundos analíticos
An Pr = Analytica Priora = Primeros analíticos
Cat = Categoriae = Las categorías
DC = De caelo = Tratado del cielo
De an = De anima = Acerca del alma
De divin = De divinatione per somnum = La adivinación a través del sueño
De int = De interpretatione = Acerca de la interpretación
De long = De longitudine et brevitate vitae = La longevidad y la brevedad de la vida
De mem = De memoria et reminiscentia = Acerca de la memoria y la reminiscencia
De motu = De motu animalium = El movimiento de los animales
De resp = De respiratione = Tratado de la respiración
De sensu = De sensu et sensibilibus = Acerca de la sensación y los sensibles
De somn = De somno et vigilia = Acerca del sueño y la vigilia
DM = De mundo = Tratado del mundo
EE = Ethica Eudemia = Ética Eudemia
EN = Ethica Nichomachea = Ética Nicomaquea
GA = De generatione animalium = La generación de los animales
GC = De generatione et corruptione = La generación y la corrupción
HA = Historia animalium = Historia de los animales
Met = Metaphysica = Metafísica
Meteor = Meteorologica = Meteorológicas
PA = De partibus animalium = Las partes de los animales
Phys = Physica = Física
Poet = Poetica = Poética
Pol = Politica = Política
Probl = Problemata = Problemas
Rhet = Rhetorica = Retórica
SE = Sophistici Elenchi = Refutaciones sofísticas
Top = Topica = Los tópicos

Metafísica

Τὰ μετὰ τὰ φυσικά

LIBRO I (A)

Capítulo i

[*i*] *Apetencia natural del hombre por el saber; precedencia del sentido de la vista* (980*a*20-980*a*27). [*ii*] *Los grados del conocimiento en el animal y en el hombre:* [*a*] *la percepción; la memoria; la experiencia;* [*b*] *formación de la experiencia;* [*c*] *el arte; diferencia entre la experiencia y el arte* (980*a*27-981*a*24). [*iii*] *Superioridad del arte;* [*a*] *superioridad práctica de la experiencia;* [*b*] *superioridad cognoscitiva del arte; prueba* ([1]-[4]) (981*a*24-981*b*13). [*iv*] *Superioridad de las ciencias teóricas* (981*b*13-981*b*25). [*v*] *Resumen y conclusión* (981*b*25-982*a*3).

980a πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων. οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν ἀλλὰ καὶ μηθὲν
25 μέλλοντες πράττειν τὸ ὁρᾶν αἱρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων. αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὕτη τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφοράς. φύσει μὲν οὖν αἰσθησιν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῷα, ἐκ δὲ ταύτης τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται.

---

1. El tratado se abre, a la manera de *EN* I i 1094*a*2-3, con el enunciado universal que preside la totalidad del texto. La tesis formulada en él es de notorio sesgo optimista, en la medida en que implica que la búsqueda de conocimiento es función natural de la mente humana, y que esta tiene, por eso, como meta propia la verdad, a la que espontáneamente propende a acercarse. La tesis es al mismo tiempo el fundamento de la confianza de Aristóteles en las opiniones generalizadas y arraigadas (los *éndoxa*) como guía de la investigación filosófica; cf. *infra* las notas 33 de este mismo libro, en la p. 14, y la nota 19 del libro III, en la p. 163; también *EN* I viii1098*b*27-30; *Rhet* I i 1355*a*15-18. La expresión «todos los hombres (*pántes ánthrōpoi*)» no denota a la humanidad como un todo, sino (como plural de «*pâs ánthrōpos* [cada hombre]») al conjunto formado por cada hombre, es decir, a los hombres tomados distributiva o individualmente. No es fácil responder a la pregunta, fomulada por Dirlmeier (1967 : 265), de si Aristóteles al enunciarla piensa en la totalidad de los hombres del mundo entonces conocido, esto es, si engloba tanto a los griegos cuanto a los bárbaros. Por esa propensión a la verdad, la índole del hombre en la visión de Aristóteles contrasta con la de los prisioneros de la caverna de la alegoría platónica, los cuales, abandonados a sí mismos, no buscan le verdad, y perseveran en el error; cf. Platón, *República* VII 514 *a*-518 *d*. – «saber» vierte «*eidénai*»: infinitivo del perfecto (de valor resultativo) «*oîda*» cuya raíz es la forma **woid* (que alterna con **wid* y **weid*), que expresa «ver»; por tanto, «*oîda*» = «he visto» (o «he sido testigo ocular») y, por tanto, «sé»; no alude, pues, al *proceso* de adquisición del conocimiento, sino, más bien, al *estado* del que, por haber visto, ahora posee el conocimiento. Es ese estado, entonces, lo que los hombres apetecen. Aristóteles parece tratar «*eidénai*» como verbo correspondiente al sustantivo «*sophía* (sabiduría)», que denota el tema principal del presente libro. Sobre la variante **weid* se forma la importante palabra «*eîdos* (especie)». Se podría verter «*eidénai*» por «conocer», pero parece preferible reservar esa versión para el más genérico y común «*gignṓskein*». Acerca de los verbos «*epísthasthai*» y «*theōrein*», que pertenecen al mismo campo semántico, cf. *infra* la nota 69 de este mismo libro, en p. 22. Acerca de «apetecer (*orégesthai*)» y «apetito (*órexis*)», cf. *infra* la nota 84 del libro IX, en la p. 684.

2. «Indicio (*sēmeîon*)» es término técnico en Aristóteles. La relación indicial liga entre sí dos fenómenos o dos hechos solidarios, y legitima la inferencia de uno de ellos cuando se da el otro; se la podría traducir también por «prueba»; cf. *An Pr* II xxiv 70 *a* 6-9; *Rhet* I ii 1357*a*34-*b*25; cf. Sinnott (1992).

3. El amor a que se hace referencia es «amor desinteresado (*agápēsis*)». La ex-

[*i*] Todos los hombres apetecen, por naturaleza, saber[1]. [Es] indicio[2] [de ello] el amor por las percepciones sensibles, pues son amadas por sí mismas, aun aparte de su utilidad[3]; y más que las otras, la [percepción] por medio de los ojos, pues no sólo a fin de actuar, sino también cuando no nos proponemos acción alguna, preferimos [la visión], por así decir, a todas las demás [percepciones][4]. [La] causa [de eso es] que, de las percepciones sensibles, esta [es la que] nos hace conocer más, y pone de manifiesto muchas diferencias[5]. [*ii*] [*a*] Pues bien[6], por naturaleza los animales tienen *percepción sensi-*

980a

25

---

presión, que estaba ya en el *Protréptico,* de donde, según Jaeger (1946 : 86), proviene casi todo el material expuesto en este capítulo y en el siguiente, está en la línea del desinterés propio de la sabiduría teórica (*sophía*), a la que en última instancia apunta, y que en este nivel se pone de manifiesto en el aprecio de los sentidos por sí mismos y no con vistas a otra cosa. En la presente versión castellana, «percepción» vierte (si no se indica expresamente otra cosa) la palabra griega «*aísthesis*», y deberá entenderse que se trata de la percepción sensible. En rigor la palabra abarca tanto «percepción» cuanto «sensación» y aun «sentido (del tacto, de la vista, etc.)», pero pareciera que «percepción» es equivalente mucho menos infiel y menos equívoco que «sensación». La percepción sensible, que es coextensiva con la animalidad, es caracterizada en *An Post* II xix 99*b*35-36 como una «capacidad discriminativa (*dýnamis diakritikḗ*)» natural, que ya en su forma más elemental, que es la del tacto, hace que el animal diferencie entre lo dañino y lo benéfico al registrarlos, respectivamente, como doloroso y como agradable, y ello a fin de que se aparte de lo primero y tome lo segundo, lo que hace posible su supervivencia (*tò zōizesthai*; *hē sotēría*); cf. *De an* III xii 434*b*13-24; *De sensu* i 436*b*12-437*a*17; en ello reside la utilidad (*khreía*) a que se hace referencia arriba.

4. En Aristóteles y en la tradición antigua en general, la visión y la audición ostentan la condición de sentidos superiores, y se los coloca, por eso, por encima del tacto, el olfato y el gusto, y ello por su común cercanía al pensamiento, y porque, a diferencia de los otros, permiten conocer una cosa a distancia, y son los únicos en los que se puede dar la belleza. Cf. *De an* III xii 434b24-29. La apreciación del sentido de la vista en particular, y de su significado para el conocimiento (apreciación que es saliente en lugares como Platón, *Timeo* 47 *a-b*) hizo que se dijera, de los griegos en general, que son «pensadores visuales [u 'oculares'] (*Augendenker*)»; cf. Pohlenz (1946 : 25). Aristóteles, por su parte, en *De an* III iii 429*a*3 declara a la visión «percepción por excelencia (*málista aísthesis*)». Para otros aspectos de la visión, cf. Cappelletti (1977); también *supra*, en la nota 1, lo señalado acerca del verbo «*eidénai*». La relación entre el oír y el saber está dada por la índole acústica de la voz (*phōné*), que es vehículo de los contenidos lingüísticos; cf. *De an* III viii 420*b*4-13-421*a*6, xii 435*b*24-25; *De sensu* i 437*a*12-15. Lo mismo se advierte *infra* en 980*b*21-25 a propósito de la capacidad de aprender en los animales.

5. Cf. *De sensu* i 437*a*12-15: el carácter más informativo de la visión deriva del hecho de que su objeto propio es el color, que se da en todos los cuerpos, y la percepción del color conlleva la de los sensibles comunes, esto es, la

980b 21 καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα φρονιμώτερα καὶ μαθητικώτερα τῶν μὴ δυναμένων μνημονεύειν ἐστί, φρόνιμα μὲν ἄνευ τοῦ μανθάνειν ὅσα μὴ δυνατὰ τῶν ψόφων ἀκούειν, οἷον μέλιττα κἂν εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ζῴων ἔστι, μανθάνει
25 δ' ὅσα πρὸς τῇ μνήμῃ καὶ ταύτην ἔχει τὴν αἴσθησιν. τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῇ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν· τὸ δὲ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ τέχνῃ καὶ λογισμοῖς. γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος

---

figura, la medida, el movimiento y el número; cf. *De sensu* i 437*a*5-9; *De an.* III i 425*a*14-*b*11. Para Alejandro (1891 : 21), la prioridad de la visión estriba en que el número de intermediarios entre el blanco y el negro (es decir, la totalidad de los matices cromáticos) es mayor que en los otros opuestos. En cualquier caso, se debe entender que su índole más informativa le confiere a la percepción visual un componente de placer, derivado de la satisfacción de la apetencia de saber que, como se ha dicho en la apertura, se da por naturaleza en todos los hombres, y ello en la medida en que el placer acompaña naturalmente el ejercicio libre de toda actividad natural; cf. *EN* X v-vi. El placer concomitante a la adquisición de conocimientos (*manthánein*), es aducido en *Poet* iv 1448*b*12-18 como una de las causas del interés en las figuraciones artísticas.

6. La *percepción sensible* y la *memoria*, mencionadas a continuación, y las capacidades que se añaden luego, constituyen una serie en la que cada miembro o cada nivel supone, como condición, el precedente: la memoria (*mnémē*) se ha podido dar porque antes se ha dado la percepción sensible (*aísthēsis*), y es un eslabón entre esta y la *experiencia* (*empeiría*), la cual supone la memoria y, por tanto, la percepción, y es, a su vez, condición para que se constituyan el *arte* (*tékhnē*) y la *ciencia* (*epistḗmē*). En *An Post* II xix 99*b*35-100*b*4 se lee un texto paralelo al segmento que se inicia aquí, donde se precisa que la diferencia entre el arte y la ciencia, que arriba aparecen reunidos sin distinción explícita, reside en que el arte se refiere a la generación (*génesis*), y la ciencia, al ente (*tò ón*). En correspondencia con esto, en las líneas que siguen arriba se dice que si bien tanto el arte cuanto la ciencia representan formas de saber acerca de lo universal, difieren porque en el arte ese saber está subordinado u orientado a su aplicación en una actividad productiva, mientras que en la ciencia el saber es teórico, es decir, está exento de toda idea de aplicación y, por tanto, de todo «interés». Acerca de la noción de arte, cf. *infra* la nota 15.

7. Según *An Post* II xix 99b36-40, la memoria se forma como *producto* de la persistencia (*monḗ*) de los contenidos de la percepción; por tanto, el animal que dispone de memoria sabe o sigue sabiendo acerca de lo que ha percibido cuando ya ha dejado de percibirlo; en cambio, los animales en que no se da aquella persistencia, saben de las cosas sólo mientras las perciben. Lo que la percepción deja es, más precisamente, una afección (*páthos*), y la deja en la misma parte del alma en que se da la imaginación (*phantasía*), pudiendo por eso la afección ser reactivada como una suerte de retrato (*zōgráphēma*) al que interpretamos como imagen (*eikṓn*) *de* otra cosa; las cosas susceptibles de ser recordadas (*mnēmoneutá*) son las cosas susceptibles de ser imaginadas

ble, y, a partir de ella, en unos no nace la *memoria*, y en otros sí[7]; por eso estos son más inteligentes[8] y más aptos para aprender[9] que los que no pueden recordar. Son [sólo] inteligentes, sin aprender, los que no son capaces de oír los sonidos (por ejemplo, las abejas[10], y si hay algún otro género de animales así)[11]; aprenden, en cambio, todos los que, aparte de memoria, tienen también esa percepción[12]. Ahora bien, los otros [animales] viven [sólo] con [sus] imaginaciones y recuerdos[13], y participan poco en la *experiencia*[14]; en cambio, el género de los hombres [vive] también con el arte[15] y con los razonamientos[16]. [*b*] En los hombres, la 980b 25

(*phantastikê*); la memoria (*mnêmê*) es, precisamente, la posesión (*héxis*) de esos retratos o imágenes; cf. *De mem* i 450*a*22-24 y Sorabji (1971). En contraste con la percepción, que está referida al *presente*, y con la mera imagen (*phántasma*) como tal, la memoria está referida al *pasado*, así que supone como condición un sentido del tiempo; cf. *De mem* i 449*b*28-30; i 451*a*14-17; *De an* III iii 427*b*29-429*a*9; Labarrière (1984); Shofield (1978).

8. En el presente contexto, la palabra «*phrónimos*», traducida arriba como «inteligente» (se la podría haber traducido también con «previsores»), es usada en el sentido no técnico señalado en *EN* VI vii 1141*a*26-28, donde se consigna la aplicación de la palabra a los animales «que manifiestan tener capacidad de previsión para su propia existencia». Eso parece estar en la misma línea que la observación de que en algunos animales se puede reconocer un equivalente analógico del arte, la sabiduría y la comprensión; cf. *HA* VIII i 588*a*25-31; esas son, en rigor, capacidades específicamente humanas. También ahora Aristóteles se emplaza en el punto de vista de la observación más común del comportamiento de animales como las abejas o las hormigas, cuya capacidad natural de desarrollar actividades comparables a las la vida práctica humana, hace que esté justificado describirlas en términos de «inteligencia», «prudencia» o «previsión». En sentido su estricto, la «*phrónêsis* (prudencia)» es sólo humana, puesto que supone la capacidad racional de planificar (el *logistikón*) y la excelencia ética (la *areté*); cf. *Top* V v 134*a*34; vi 136*b*10-14; viii 138*b*1-5; *EN* IV v-viii. Cf. también *infra* la nota 88 *in fine*.

9. La palabra «*mathêtikós*», traducida arriba con el giro «apto para aprender», denota, desde luego, la aptitud que un animal tiene para ser enseñado o domesticado, esto es, a la *docilidad* en el sentido etimológico de la palabra; cf. Bonitz (1848-1849 : 39): «*mathêtiká*» = *docilia*. Esa aptitud supone que se tiene audición y memoria. En *HA* I i 608*a*17-21 se señala que los animales aptos para la enseñanza (*didaskalía*) y para el aprendizaje (*máthêsis*), y que son capaces de aprender tanto unos de otros cuanto del hombre, son los que perciben los sonidos y reconocen espontáneamente los contenidos afectivos, esto es, el placer y el dolor, asociados a los sonidos; cf. *HA* IX i 488*a*34-*b*1; IV ix 536*a*13-15; IX xl 627*a*17-18; *Pol* I ix 1253*a*9-16

10. En *HA* IX xi 427*a*17-18 Aristóteles duda, en cambio, acerca de a si las abejas tienen o no audición; en *De an* III iii 428*a*10-11 se dice que carecen de imaginación (*phantasía*).

981a μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν. καὶ δοκεῖ σχεδὸν ἐπιστήμῃ καὶ τέχνῃ ὅμοιον εἶναι ἡ ἐμπειρία, ἀποβαίνει δ' ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις· ἡ μὲν γὰρ ἐμπειρία τέχνην ἐποίησεν, ὡς φησὶ Πῶλος, ὀρθῶς λέγων, ἡ δ' ἀπειρία τύχην. γίγνεται δὲ τέχνη ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις. τὸ μὲν γὰρ ἔχειν ὑπόληψιν ὅτι Καλλίᾳ κάμνοντι τηνδὶ τὴν νόσον τοδὶ συνήνεγκε καὶ Σωκράτει καὶ καθ' ἕκαστον οὕτω πολλοῖς, ἐμπειρίας ἐστίν· τὸ δ' ὅτι πᾶσι τοῖς τοιοῖσδε κατ' εἶδος ἓν ἀφορισθεῖσι, κάμνουσι

---

11. En *PA* I iv 650*b*24-27, el de las hormigas es ejemplo de un género así.

12. Esto es, tienen el sentido de la audición. Los animales son clasificados, pues, en tres grupos: [*i*] animales que no tienen ni audición ni memoria, y por eso no son ni inteligentes ni domesticables; [*ii*] animales que tienen audición y no tienen memoria, y por eso son inteligentes, pero no domesticables; y [*iii*] animales que tienen audición y memoria, y que por eso son inteligentes y domesticables.

13. Traducimos, como es regular, «*phantasíai*» por «imaginaciones», si bien es probable que en esta ocurrencia la palabra valga más bien por «imágenes (*phantásmata*)»; cf. la nota 7. La palabra traducida como «recuerdo» en «los recuerdos (*taîs mnḗmais*)» es la misma que arriba se tradujo como «memoria», pero en ese caso «las memorias» no sería natural en castellano. Lo mismo vale para la ocurrencia de esa palabra a continuación, en *b*28.

14. En ningún lugar de su obra presenta Aristóteles una definición de lo que llama «experiencia (*empeiría*)». De lo que se dice a continuación arriba y en *An Post* II xix (cf. *supra* la nota 6) parece desprenderse que la experiencia es un conocimiento no reflexivo (y, por tanto, no explícito o no susceptible de ser hecho explícito o conceptualizado) del universal, que forma parte de la familiaridad que se tiene con las cosas cuando se ha tenido un trato frecuente y repetido con ellas, y que se acompaña de la confianza (*pístis*) de que es cierto; cf. *De divin* 462*b*14. Con la palabra «experiencia (*empeiría*)» parece aludir Aristóteles [*a*] al proceso, de sesgo inductivo, por el que se llega a obtener un conocimiento de esa índole, y [*b*] a ese conocimiento mismo, una vez adquirido, más la competencia, de naturaleza práctica o productiva, que deriva de su posesión; cf. Blackson (2006 : 544); en otro sentido, Frede (1996). Se ha discutido si la experiencia es de naturaleza racional o no racional; cf. Gregoric y Gric (2006), aunque la disyuntiva no pareciera pertinente. Las pocas especies animales que participan de la experiencia son aquellas que, según *Pol* VII xiii 1332*b*3-4, no son guiadas sólo por la naturaleza, como la mayoría, sino también por hábitos (*éthoi*). Es claro, pues, que la experiencia no señala una frontera neta entre el hombre y los demás animales.

15. Es sabido que la noción griega de «arte (*tékhnē*)» no concuerda exactamente con la asociada a la palabra castellana «arte» y sus equivalentes en otras lenguas modernas; en todo caso, el «arte (*tékhnē*)» abarca tanto las llamadas hoy «bellas artes» cuanto las llamadas artes «útiles», y las ve a todas más bien como artesanías u oficios. No conlleva la idea de libertad productiva, que modernamente se suele asociar al arte, sino, más bien por

experiencia nace de la memoria; en efecto muchos recuerdos de la misma cosa[17] terminan por constituir la capacidad de una 981a única experiencia[18]. La experiencia es considerada casi igual a la ciencia y al arte, pero [lo que ocurre es, más bien, que] la ciencia y el arte les vienen a los hombres *a través de la experiencia*[19], pues «la experiencia produjo el arte», como dice Polo, hablando con acierto, «y la inexperiencia, el azar»[20]. [*c*] El arte nace cuando de 5 muchas comprobaciones de la experiencia nace una suposición universal única acerca de las cosas semejantes[21]. Pues suponer que esto[22] fue benéfico para Calias cuando padecía determinada enfermedad, y [también] para Sócrates[23] y para muchos [hombres] particulares, es [cosa propia] de la experiencia. Pero que 10

---

el contrario, la de una actividad presidida por reglas definidas o definibles. En el contexto de la filosofía de Aristóteles, el «arte (*tékhnē*)» es una forma específica de saber especializado, de carácter universal, distinta tanto de la del saber teórico cuanto de la del saber práctico, y cuyo fin propio es la producción (*poiēsis*); cf. *infra* VI i; consiste en el conocimiento de un conjunto de las reglas generales mediante cuya aplicación se pueden producir cosas que son, por definición, artificiales, tales como un barco, una casa, una mesa o un poema trágico. La posesión de esas reglas configura un «hábito productivo acompañado de razón» (*héxis metà lógou poiētikḗ*; *EN* VI iv 1140*a*7); es, por tanto, un capacidad (*dýnamis*) racional, y, como tal, susceptible de ser enseñada y aprendida; cf. *infra* IX ii. De acuerdo con la doctrina expuesta *infra* en VII vii-ix; cf. *Phys* II i-ii, la producción artificial (*poiēsis*) consiste en la unión de una porción de *materia* y de una *forma*, la cual es impuesta por el artesano en la materia «desde fuera» de ella, y ajustándose a los pasos que ha definido en un proceso previo de deliberación (*nóēsis*). El producto artificial es un ente con una existencia propia, independiente de la actividad y del artesano que los llevó a la existencia.

16. Al parecer, con «razonamiento (*logismós*)» Aristóteles se refiere al ejercicio de la subparte «calculadora (*logistikón*)» de la parte racional del alma, que es la que se refiere al orden de lo contingente e interviene en la deliberación práctica y en la productiva (o artística; cf. la nota precedente). En colaboración con la imaginación sensible, la subparte «calculadora» es la que traza todo plan referente a una acción posible en el futuro; cf. *De an* III xi 434*a*5-21; *EN* VII i 1139*a*4-15.

17. Cf. *An Post* II xix 100*a*4-5: la expresión «de una misma cosa (*toû autoû prágmatos*)» no parece querer decir «de una misma cosa individual», sino, como lo implica lo que sigue, «de cosas de una misma especie» o «de un mismo tipo». Hay que sobreentender que, de los casos particulares percibidos, la memoria espontáneamente retiene los rasgos comunes y recurrentes, que terminan por constituir el contenido de la experiencia en el dominio de esa especie de cosas.

18. Una capacidad (*dýnamis*) como la capacidad de curar del médico empírico, aducida más abajo como ilustración.

19. Es, por tanto, la experiencia la que muestra o da ocasión para que se descubran, en un proceso de carácter inductivo, las reglas productivas que han de reunirse en el cuerpo de la disciplina de un arte. Desde luego, una

τηνδὶ τὴν νόσον, συνήνεγκεν, [[οἷον τοῖς φλεγματώδεσιν ἡ χολώδεσι [ἢ] πυρέττουσι καύσῳ,]] τέχνης. - πρὸς μὲν οὖν τὸ πράττειν ἐμπειρία τέχνης οὐδὲν δοκεῖ διαφέρειν, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐπιτυγχάνοντας ὁρῶμεν τοὺς ἐμπείρους τῶν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας λόγον ἐχόντων. αἴτιον δ' ὅτι ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου, αἱ δὲ πράξεις καὶ αἱ γενέσεις πᾶσαι περὶ τὸ καθ' ἕκαστόν εἰσιν· οὐ γὰρ ἄνθρωπον ὑγιάζει ὁ ἰατρεύων ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ Καλλίαν ἢ Σωκράτην ἢ τῶν ἄλλων τινὰ τῶν οὕτω λεγομένων ᾧ συμβέβηκεν ἄνθρώπῳ εἶναι· ἐὰν οὖν ἄνευ τῆς ἐμπειρίας ἔχῃ τις τὸν λόγον, καὶ τὸ καθόλου μὲν γνωρίζῃ τὸ δ' ἐν τούτῳ καθ' ἕκαστον ἀγνοῇ, πολλάκις διαμαρτήσεται

---

vez establecido, ese conjunto más o menos sistemático de reglas generales puede ser transmitido y adquirido sin necesidad de repetir el decurso de la experiencia inventiva. Con todo, como se ve por lo que se señala *infra* en *a*14-15, aun habiéndose aprendido esas reglas, al aprendiz le hará falta la experiencia práctica que se obtiene sólo del trato o la frecuentación de lo particular en el dominio de aplicación del arte respectivo.

20. Polo de Agrigento, discípulo de Gorgias de Leontini e interlocutor de Sócrates en el *Gorgias* platónico. La frase, que procedería de la *Retórica* de Polo, es citada por Platón en ese diálogo (448*c*) en otra versión: «hay entre los hombres muchas artes, obtenidas a partir de experiencias; la experiencia hace, en efecto, que nuestra vida avance con arte, mientras que la inexperiencia hace que avance al azar». Es posible, desde luego, que ninguno de los dos filósofos se haya propuesto reproducir con fidelidad las palabras de Polo. En *Poet* xiv 1454*a*10-11, donde parece haber un eco de la frase de Polo, Aristóteles pone en relación de otro modo el arte y el azar, a saber: antes de la constitución del arte de la poesía trágica, los poetas habrían ido descubriendo *por azar* (*apò týkhēs*), puesto que no era posible conocerlas por arte (*apò tékhnēs*), las pautas universales que terminarían por reunirse en las reglas del género trágico. En la etapa incipiente de un arte parece desempeñar un papel de importancia también la naturaleza (*phýsis*) en el sentido del talento natural de los individuos, como el que Aristóteles le reconoce a Homero; cf. *Poet* viii 1451*a*24.

21. Esto es, el arte se constituye cuando se reconoce la regla que estaba presente en los casos conocidos empíricamente, y que ahora puede ser formulada de manera expresa. En la frase que se acaba de leer se dan dos palabras cuya interpretación es problemática: [*a*] hemos traducido «*ennoémata*» como «comprobaciones», entendiendo que con esa palabra Aristóteles se refiere a los actos particulares y concretos de «*ennoein* (captar; advertir; darse cuenta de)» una cosa, a saber, en este caso, de los elementos comunes a los casos individuales de una misma especie de cosas de que se ha tenido experiencia; [*b*] la traducción de «*hypólēpsis*» como «suposición» se atiene al sentido más nítido del verbo «*hypolambánein*» («suponer», «dar por sentado», «creer», «admitir»), del cual esa palabra deriva; cf. Bonitz (1968 : 10): «*Annahme*». También sería válido verterla como «hipótesis», «opinión» o «creencia», porque para Aristóteles «*hypolēpsis*» es un género que abarca tres especies: la «ciencia (*epistḗmē*)», la

les fue benéfico a *todos* los [hombres] de una índole determinada (definidos como *una* especie única) cuando padecen determinada enfermedad <por ejemplo, a los flemáticos o a los biliosos cuando padecen fiebre>, [es cosa propia] del arte[24]. [*iii*] [*a*] Ahora bien, se piensa que, en relación con la acción[25], la experiencia[26] no difiere en nada del arte, sino que vemos, incluso, que los hombres de experiencia aciertan más que los que tienen la explicación sin la experiencia[27]. (La causa [de eso es] que la experiencia es el conocimiento de las cosas particulares[28], y el arte, de las universales, y las acciones y la generaciones[29] [se dan] todas en relación con lo particular, pues el que cura, no sana al hombre, salvo por accidente, sino a Calias o a Sócrates o a alguno de los demás que son llamados así, que, por accidente, son hombres[30]. Así pues, si se tiene la explicación sin la experiencia, y se conoce lo universal, pero se ignora lo particular [contenido] en él[31], muchas veces se errará en la cura; pues lo que puede ser curado

---

«opinión (o creencia) (*dóxa*)», y la «prudencia (*phrónēsis*)»; cf. *De an* III iii 427*b*24-27, y *EN* VI iii y v. Arriba la palabra genérica parece ser empleada en lugar de la que denota a una de sus especies, a saber, la «opinión» o «creencia», y ello en forma semejante a como parece ser el caso en *EN* VI iii 1139*b*19-20. En la medida en que el arte recoge y lleva al plano reflexivo el contenido universal que se ha ido sedimentando en el proceso de la experiencia, el paso de esta al arte consiste en un proceso *inductivo* espontáneo que va de los particulares (*tà kath' hikasta*) al universal (*kathólou*). Por cierto, arriba no se emplea la palabra «*epagōgḗ* (inducción)», pero sí se la emplea en el texto paralelo de *An Post* II xix 106*b*3-9; en *Top* I xii 105*a*10-19 se caracteriza la inducción como el «camino (*ephodós*) de los particulares a lo universal». Tal forma de acceder al universal difiere, por cierto, de la visión platónica correspondiente. Ross (1958 : I 118) describe la «experiencia (*empeiría*)» como un conocimiento *de lo individual*, lo cual pareciera ser por lo menos discutible. En todo caso, la experiencia permite enfocar lo individual desde el ángulo de un universal ya conocido o reconocido prerreflexivamente.

22. Un medicamento determinado.

23. Los nombres de Calias y de Sócrates, como el de Corisco, suelen ser tomados como ejemplos de personas indeterminadas, con un valor cercano al de castellano «Juan o Pedro». Corisco parece haber sido Corisco de Escepsis, que fue miembro de la escuela platónica y acaso acompañó a Aristóteles en su estada en Asos entre el 347 y el 344 a. C. En muchos lugares del *corpus* Aristóteles suele emplear ese nombre, como el de Sócrates, para referirse a un individuo; cf. *infra* VI ii 1026*b*18; VII xi 1037*a*7. Ya Platón parece haber tenido la costumbre de hacer referencia a los presentes de modo semejante.

24. En lo que precede, las palabras entre corchetes angulares han sido puestas en duda. Sigo la lectura de Jackson; cf. Jaeger (1963 : 2 *app crit*); Ross (1958 : I 117). En esa lectura, «flemáticos» y «biliosos» (que en la teoría de los humores son dos tipos o disposiciones humanas) ilustran la clasificación «de acuerdo con una especie única» de 981*a*11, y el estado febril, la «enfermedad determinada» de *a*11. Por otra parte, cf. *EN* X ix 1181*b*3-5.

τῆς θεραπείας· θεραπευτὸν γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον· ἀλλ'
25 ὅμως τό γε εἰδέναι καὶ τὸ ἐπαΐειν τῇ τέχνῃ τῆς ἐμπειρίας
ὑπάρχειν οἰόμεθα μᾶλλον, καὶ σοφωτέρους τοὺς τεχνίτας
τῶν ἐμπείρων ὑπολαμβάνομεν, ὡς κατὰ τὸ εἰδέναι μᾶλλον
ἀκολουθοῦσαν τὴν σοφίαν πᾶσι· τοῦτο δ' ὅτι οἱ μὲν τὴν αἰτίαν
ἴσασιν οἱ δ' οὔ. οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ
30 ἴσασιν· οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν. διὸ καὶ τοὺς
ἀρχιτέκτονας περὶ ἕκαστον τιμιωτέρους καὶ μᾶλλον εἰδέναι
981b 1 νομίζομεν τῶν χειροτεχνῶν καὶ σοφωτέρους, ὅτι τὰς αἰτίας

---

25. «La acción» (o «el actuar»: «*tò práttein*») parece aludir en esta ocurrencia a la práctica en el sentido del ejercicio concreto de una actividad como la de curar (y usurpar la palabra, en cierto modo o hasta cierto punto, el lugar de «producción [*poíesis*]»); no denota, por tanto, la acción (*práxis*) en el sentido propio o estricto que esta palabra tiene en el dominio de la ética; cf. *infra* la nota 17 del libro VI, en la p. 469. De acuerdo con la opinión común que se recoge arriba, no hay diferencias, pues, entre el arte y la experiencia o la experiencia es aun superior al arte; pero esa creencia atiende únicamente a *la eficacia* eventual de las capacidades. En la visión que Aristóteles expresa en el párrafo que sigue, basada en la naturaleza del saber que suponen una y otra, el arte es, sin ninguna duda, superior a la experiencia.

26. La «experiencia» es aquí la competencia, esto es, la experiencia en el segundo de los sentidos ([*b*]) señalados *supra* en la nota 14.

27. En este párrafo «explicación» es versión de «*lógos*», palabra cuya riqueza semántica y notable variedad de usos hace que en la traducción castellana no se lo pueda reflejar con un equivalente único y constante en todas sus ocurrencias. Sus valores más corrientes son «expresión lingüística» en general; «enunciado» (con frecuencia, el enunciado cuyo contenido es una definición [*horismós*]) y, por eso es equivalente ocasional de «definición»; «argumento»; «explicación»; «proporción»; «relación»; cf. Bonitz (1963 III : *s.v.*). En lo que resta se llamará la atención en nota acerca del uso de esta palabra cuando parezca que es oportuno. En esta ocurrencia y en *a*21 «*lógos*» parece remitir, en particular, al conocimiento teórico general acerca de la causa de una enfermedad; cf. *infra* en *a*21-22 el «conoce lo universal (*tò kathólou gnōrízei*)» que se aduce para explicar su verificación, y ello por oposición a la práctica de la curación de un hombre en particular.

28. Aunque no de las cosas particulares como tales, sino de ellas vistas desde el ángulo del universal pertinente para los propósitos del arte, cosa que se concreta en identificaciones tales como «este es específicamente un caso de tal enfermedad determinada». La instrucción teórica en un arte es insuficiente para eso, así que el que la recibe debe adquirir *además* aquella aptitud por separado, y ello a través de la práctica, es decir, a través del trato con lo particular. Cf. *supra* la nota 21. «las [cosas] particulares (*tà kath'hékaston*)» son las cosas tomadas singularmente o de a una (*tà hékasta*), por oposición a «las cosas universales» o «los universales (*tà kathólou*)», es decir, la noción general o común (*tò koinón*) de lo que todo singular es «parte», es decir, precisamente, el *par*ticular. A veces Aristóteles se refiere al particular con la palabra «*átomon* (indivisible)», es decir, «individuo», aunque ocasional-

es el [hombre] particular). [*b*] Pero de todos modos[32] pensamos[33] que al menos el saber[34] y el comprender se dan más en el arte que en la experiencia, y damos por sentado que los artesanos[35] son más sabios[36] que los hombres de experiencia, en la idea de que la sabiduría acompaña a todos más bien de acuerdo con el saber[37]. [1] Y ello porque los unos saben la causa, y los otros, no: en efecto, los hombres de experiencia saben el *que*[38], pero no saben el *porqué*; en cambio, los otros conocen el *porqué*[39], es decir[40], la causa. [2] Por eso también consideramos que los que dirigen los trabajos[41] en cada [dominio son] más dignos de apreciación, saben más y [son] más sabios que los artesanos manuales, porque *saben las causas* de las cosas que se están haciendo[42] <pero los otros[43], como algunas de las cosas inanimadas, producen, pero

---

mente ella denota la especie ínfima o indivisible; cf. *infra* las notas 135 y 142 del libro III, pp. 188 y 189. Desde otro ángulo, sobre todo en referencia a la teoría de las categorías, el particular o el individuo suele ser denotado con la expresión «*tóde ti* (un esto)».

29. En «las acciones (*hai práxeis*)» la palabra «acción» debe de tener su sentido propio, es decir, el de «acción (humana)», como se lo entiende en el terreno de la ética, y diverso, por tanto, del que tiene el infinitivo empleado *supra* en *a*13; cf. la *supra* nota 25; «las generaciones (*hai genéseis*)» deben de ser específicamente las generaciones artificiales, esto es, las basadas en el arte; cf. *supra* la nota 15, y pertenecer, por tanto, al orden de la producción (*poiēsis*). De acuerdo con lo que se dice arriba a continuación, esas dos variedades de la actividad humana, la práctica y la productiva, se desenvuelven, pues, por igual en el marco de lo particular, y ello en contraste con la actividad teórica.

30. Acerca de la noción de «accidente (*symbebēkós*)», cf. *infra* la nota 164 del libro V, en la p. 354. Tomada en el sentido en que Aristóteles por regla general la emplea, la frase de arriba («que por accidente son hombres») daría a entender que *hombre* no es una propiedad constitutiva y constante, sino externa y cambiante, de Calias o de Sócrates, esto es, que Sócrates «es» *hombre* en el mismo sentido en que «es» *blanco* o *sabio*, y que podría no ser hombre o dejar de serlo, lo cual es enteramente inadmisible en el marco del aristotelismo. La aclaración plena del punto no parece posible. Bonitz (1848-1849 : 41) opinó que la noción implicada no es la de accidente sin más, sino la de «accidente de por sí (*symbebēkòs kath' hautó*)», esto es, la de propiedad que le pertenece a la cosa como tal, pero no forma su esencia; cf. *infra* V xxx 1025*a*30 y la nota 17 del libro III, en la p. 162. Los intérpretes tienden a admitir, en lugar de eso, que el sentido de la accidentalidad es aquí la de que el médico cura *directamente* a Calias o a Sócrates, e *indirectamente* al hombre, porque cura a Calias y a Sócrates, que son hombres; cf. Ross (1958 : I 118); Carlini (1950 : 4-5); Tricot (1973 : 6); Reale (1968 : 142). Por otra parte, cf. *infra* V ii 1013*b*35-1014*a*3 y la nota 40 del mismo libro V, en la p. 320.

31. Cf. *supra* la nota 27. Aristóteles señala lo mismo en relación con la prudencia en *EN.* VI viii 1041*b*14-22: «Tampoco se refiere la prudencia sólo a lo universal, sino que debe conocer también las cosas particulares, pues es

τῶν ποιουμένων ἴσασιν [[τοὺς δ', ὥσπερ καὶ τῶν ἀψύχων ἔνια ποιεῖ μέν, οὐκ εἰδότα δὲ ποιεῖ ἃ ποιεῖ, οἷον καίει τὸ πῦρ· τὰ μὲν οὖν ἄψυχα φύσει τινὶ ποιεῖν τούτων ἕκαστον τοὺς δὲ χειροτέχνας δι' ἔθος]], ὡς οὐ κατὰ τὸ πρακτικοὺς εἶναι σοφωτέρους ὄντας ἀλλὰ κατὰ τὸ λόγον ἔχειν αὐτοὺς καὶ τὰς αἰτίας γνωρίζειν. ὅλως τε σημεῖον τοῦ εἰδότος καὶ μὴ εἰδότος τὸ δύνασθαι διδάσκειν ἐστίν, καὶ διὰ τοῦτο τὴν τέχνην τῆς ἐμπειρίας ἡγούμεθα μᾶλλον ἐπιστήμην εἶναι· δύνανται γάρ, οἱ δὲ οὐ δύνανται διδάσκειν. ἔτι δὲ τῶν αἰσθήσεων οὐδεμίαν ἡγούμεθα εἶναι σοφίαν· καίτοι κυριώταταί γ' εἰσὶν αὗται τῶν καθ' ἕκαστα γνώσεις· ἀλλ' οὐ λέγουσι τὸ διὰ τί περὶ οὐδενός, οἷον διὰ τί θερμὸν τὸ πῦρ, ἀλλὰ μόνον ὅτι θερμόν. τὸ μὲν οὖν πρῶτον εἰκὸς τὸν ὁποιανοῦν εὑρόντα τέχνην παρὰ τὰς κοινὰς αἰσθήσεις θαυμάζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων μὴ μόνον διὰ τὸ χρήσιμον εἶναί τι τῶν εὑρεθέντων ἀλλ' ὡς σοφὸν καὶ διαφέροντα τῶν ἄλλων· πλειόνων δ' εὑρισκομένων τεχνῶν καὶ τῶν μὲν πρὸς τἀναγκαῖα τῶν δὲ πρὸς διαγωγὴν οὐσῶν, ἀεὶ σοφωτέρους τοὺς τοιούτους ἐκείνων ὑπολαμβάνεσθαι

---

práctica, y la acción se refiere a cosas particulares. Por eso incluso algunos que no saben son más aptos para la acción que otros que saben: en los otros [ámbitos son más eficaces] los hombres de experiencia, pues si [uno] sabe que las carnes livianas son fáciles de digerir y sanas, pero ignora cuáles son las livianas, no podrá producir la salud; en cambio, la producirá más bien el que sabe que las de ave son <ligeras y> sanas». Esto es, el que conoce «las carnes livianas son sanas» dispone de un conocimiento que puede funcionar como premisa mayor; pero si ignora cuáles son las carnes livianas, ignora la premisa menor que le permitiría aplicar aquel saber general. Es más eficaz, en cambio, el que por experiencia conoce la conclusión, esto es, «la carne de ave es sana», aunque desconoce el término medio; esto es, como se dirá arriba, conoce el hecho, pero no la causa. En el mismo sentido, en *An Post* I xiii 79*a*5-8 Aristóteles señala que es posible que uno conozca las causas e ignore el hecho, o conozca el universal y desconozca casos particulares.

32. Esto es, pese a que se pueda decir que la experiencia es más eficaz que el arte, y que este sin aquella no puede ser practicado, lo cual sugiere, o puede sugerir, en la forma de ver común, que la experiencia está por encima del arte.

33. La segunda persona del plural del «pensamos (*oiómetha*)», del «damos por sentado (*hypolambánomen*)» de *a*26 y de otras primeras personas del plural que ocurren en lo que sigue de este capítulo (cf. 981*a*31; *b*8; 10; *b*29) y en el capítulo siguiente (982*a*6; 20; 983a8) corresponde a «nosotros los hablantes de la lengua griega». Para establecer qué es la sabiduría, Aristóteles ha tomado, en efecto, como guía las implicancias del uso de la palabra «*sophía* (sabiduría)» (y sus cognados), y ello porque, en su visión, en las palabras se condensan las opiniones más generalizadas e insistentes (*éndoxa*) que surgen de la experiencia del trato con las cosas, y son por eso una aproximación a la verdad. De acuerdo con *Top* I i 100*b*21, los *éndoxa* son las opiniones (*tà*

producen sin saber[44] lo que producen, a la manera en que el fuego quema; sólo que las cosas inanimadas producen cada una de esas cosas a causa de una cierta naturaleza, pero los artesanos manuales [lo hacen] a causa de la costumbre>[45], en la idea de que [los que dirigen los trabajos] son más sabios, no por ser aptos para la práctica[46], sino por tener ellos la explicación, esto es[47], [por] conocer las causas. [3] Es, en general, indicio [distintivo] del que sabe[48], [que lo diferencia] del que no sabe, el ser capaz de enseñar[49]; y por eso consideramos[50] que el arte es ciencia en mayor grado que la experiencia; [los artesanos] pueden, en efecto, enseñar, mientras que los otros no pueden[51]. [4] Además, no consideramos[52] que ninguna de las percepciones sensibles sea sabiduría, por más que ellas sean los conocimientos más autorizados de las cosas particulares; pero no dicen el porqué acerca de nada; por ejemplo, *por qué* el fuego es caliente, sino sólo *que* [es] caliente[53]. [*iv*] Así pues[54], [es] verosímil[55] que el que por primera vez inventó un arte de la clase que fuere, más allá de las percepciones comunes[56], fuera admirado por los hombres, [y ello] no sólo porque alguna de sus invenciones fuera útil, sino como [hombre] sabio, y porque sobresalía entre los demás[57]; y que al ser inventadas más artes, dirigidas unas a las necesidades y otras al tiempo libre, siempre se considerase más sabios a los

---

dokoûnta) «compartidas por todos los hombres o la mayoría o por los más sabios, o por todos estos o por la mayoría o los más conocidos o prestigiosos». El señalado en el comienzo de esta nota no es el único empleo del «nosotros» en Aristóteles; cf. *infra* la nota 462.

34. Acerca de «saber (*eidénai*)», cf. *supra* la nota 1.

35. Los «artesanos» (*tekhnítai*)», es decir, los que poseen o conocen un arte (*tékhnē*). La palabra «artistas» resultaría equívoca.

36. En el que a los artesanos se les reconozca la condición de sabios (*sophoí*) debe de gravitar el uso más temprano de «sabiduría (*sophía*)» con el sentido de «habilidad», y de «sabio (*sophós*)» con el de «habilidoso». En *EN* VI viii 1149*a*9-12 Aristóteles aplica ese adjetivo con ese significado en relación con Fidias y con Policleto. La palabra parece haber ingresado en el dominio de la filosofía con Heráclito; cf. *DK* B 41; B 50; B 112. Aristóteles pone la sabiduría (*sophía*) aparte del orden práctico, que, en su visión, está presidido por la prudencia (*phrónēsis*), y la refiere al dominio teórico o especulativo, que está por encima del dominio productivo. Cf. Owens (1997).

37. La implicancia es que lo que todos toman tácitamente como criterio es el grado o la calidad o del saber (*eidénai*), más bien que la eficacia.

38. La expresión «el *que*» traduce literalmente «*tò hoti*», que es la sustantivación de un subordinante sustantivo («*hóti*»). Cf. «*das Dass*» (Bonitz [1968 : 10]); «*il che*» (Carlini [1950 : 5]). No pareciera indispensable ninguno de los añadidos explicativos que otros traductores prefieren: «*that the thing is so*»

διὰ τὸ μὴ πρὸς χρῆσιν εἶναι τὰς ἐπιστήμας αὐτῶν. ὅθεν ἤδη πάντων τῶν τοιούτων κατεσκευασμένων αἱ μὴ πρὸς ἡδονὴν μηδὲ πρὸς τἀναγκαῖα τῶν ἐπιστημῶν εὑρέθησαν, καὶ πρῶτον ἐν τούτοις τοῖς τόποις οὔπερ ἐσχόλασαν· διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν, ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος. [[εἴρηται μὲν οὖν ἐν τοῖς ἠθικοῖς τίς διαφορὰ τέχνης καὶ ἐπιστήμης καὶ τῶν ἄλλων τῶν ὁμογενῶν· οὗ δ' ἕνεκα νῦν ποιούμεθα τὸν λόγον τοῦτ' ἐστίν, ὅτι τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες·]] ὥστε, καθάπερ εἴρηται πρότερον, ὁ μὲν ἔμπειρος τῶν ὁποιανοῦν ἐχόντων αἴσθησιν εἶναι δοκεῖ σοφώτερος, ὁ δὲ τεχνίτης τῶν ἐμπείρων, χειροτέχνου δὲ ἀρχιτέκτων, αἱ δὲ θεωρητικαὶ τῶν ποιητικῶν μᾶλλον ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περί τινας ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη, δῆλον.

(Ross [1958 : I 114]); «*il puro dato di fatto*» (Reale [1968 : 142]); «*qu'une chose est*» (Tricot [1973 : 7]); «que una cosa es» (Zucchi [1978 : 120]). Cf. *infra* VII xvii 1041*a*15-16, y la nota 441 del libro VII, en la p. 614.

39. La diferencia decisiva entre la experiencia y el arte reside o se resume en lo que Aristóteles acaba de consignar, esto es, en que la experiencia no conoce *la causa* y el arte la conoce: el médico empírico sabe, por ejemplo, *que* determinada medicina cura un estado febril, pero ignora *por qué* esa medicina produce ese efecto, mientras que el médico que posee el arte conoce ese *porqué*. Por eso, aun cuando la generalización de la *experiencia* y el saber del *arte* tienen la misma universalidad, sólo el arte conlleva la capacidad de dar una explicación, pues explicar no consiste sino en señalar la causa o el *porqué*, cosa que para Aristóteles, que en este punto parece situarse en una línea de sesgo socrático, es una nota diferencial de la sabiduría (*sophía*). El *porqué* o la *causa* se corresponde con el término medio en una demostración; cf. *An Post* I xiii 78*a*23-79*a*33; de todos modos, los principios están presentes ya en la experiencia; cf. *An Pr* I xxx 46*a*17-22.

40. Entiendo el coordinante («*kaí*») como apositivo o explicativo: «el porqué» y «la causa» no parecen, en efecto, denotar dos nociones distintas.

41. «Los que dirigen los trabajos (*hoi arkhitéktones*)» o «los constructores». En la situación que figura Aristóteles, hay un constructor que dirige una labor cuyo plan él conoce, y no toma parte en la ejecución, la cual está a cargo de los «artesanos manuales (*kheirotékhnai*)» que hacen las tareas parciales según las indicaciones del constructor, pero sin conocer la razón de cada una de ellas o el lugar que ocupa en el conjunto. Por su composición, la palabra «*arkhitéktōn* (de «*árkhō* [mandar]» y «*tektōn* [obrero; originariamente, obrero que trabaja la madera]») encierra la idea de la subordinación de un arte a otra arte a cuyo servicio está. Ya Platón había trasladado esa idea desde el dominio de las disciplinas productivas al de las científicas para afirmar que también entre estas se dan relaciones «arquitectónicas», es decir, jerárquicas. Poco más abajo Aristóteles subrayará precisamente la naturaleza «arquitectónica» de la sabiduría respecto de las demás disciplinas.

[inventores] de esta clase que a aquellos, porque sus ciencias[58] no estaban dirigidas a la utilidad. De ahí que, cuando todas las [disciplinas][59] de esa especie hubieron estado ya establecidas, se inventaron las ciencias [que] no [están] dirigidas ni al placer ni a las necesidades, y [lo fueron] primero en los lugares donde [los hombres] tuvieron ocio[60]; por eso las artes matemáticas se formaron en Egipto[61], pues allí a la clase sacerdotal le fue concedido el ocio[62]. [*v*] <En la *Ética* se ha dicho qué diferencia [hay] entre el arte, la ciencia y las otras [disciplinas] del mismo género[63]. El fin con que ahora hacemos la exposición es este: [mostrar] que todos dan por sentado[64] que lo que se llama «sabiduría» [versa] acerca de las primeras causas y principios.>[65] Así que, como se ha dicho antes[66], se admite que el hombre de experiencia es más sabio que los que tienen una percepción sensible de la especie que fuere, y el artesano, [más sabio] que los hombres de experiencia; el que dirige los trabajos, [más sabio] que el artesano manual, y las [disciplinas] teóricas, más que las productivas. Así pues, es evidente que la sabiduría es una ciencia referente a *ciertos principios y causas.*

---

42. Las líneas entre corchetes angulares (*b*2-5), que notoriamente interrumpen el encadenamiento de la explicación, y cuya gramática no es impecable, impresionan como una interpolación que difícilmente sea del propio Aristóteles. Cf. Jaeger (1963 : 3 *app crit*). Ross (1958 : I 118) las considera auténticas. Lo que sigue después de ellas se refiere a «los que dirigen los trabajos», sujeto tácito (que hemos repuesto entre corchetes) del «son» que se lee en la línea siguiente.

43. Los artesanos manuales.

44. «sin saber» = «*ouk eidóta*»: la forma usada es el participio de presente de «*eidénai*» (cf. *supra* la nota 1) en género neutro y en número plural, por lo que se referiría a «las cosas inanimadas»; el verbo en singular supone asimismo un sujeto neutro plural; la remisión a los artesanos manuales se ha hecho, sin embargo, mediante el pronombre masculino plural «*toùs d'*» de *b*2. Ross (1958 : I 118) opina que todo ello es un caso de atracción genérica, y que Aristóteles sigue refiriéndose a los trabajadores manuales.

45. Esto es, no en virtud de una capacidad natural, sino de una costumbre (*éthos*), es decir, en virtud de una capacidad adquirida mediante el ejercicio repetido; cf. *EN.* II i. Cf. Mondolfo (1955 : 512): «[en estas líneas Aristóteles] no condena el trabajo manual, sino su separación de la inteligencia, que debiera iluminarlo y guiarlo».

46. «aptos para la práctica» = «*praktikoí*»; cf. *supra* la nota 25.

47. Como *supra* en *a*30, interpreto el coordinante «*kaí*» como explicativo; cf. la nota 40.

48. A propósito de «indicio (*sémeion*)» y de «el que sabe (*ho eidôs* [participio de «*eidénai*])», cf. *supra* la nota 1.

49. Cf. Platón, *Gorgias*, 465*a*.

50. En relación con el «nosotros», cf. *supra* la nota 33.

51. «Los otros» son los hombres de experiencia. La experiencia como tal es,

en efecto, intransferible. La razón por la que lo es, es la misma que aquella por la que el que la posee no puede explicar, es decir, señalar las causas. Por eso el saber de la experiencia no es conocimiento de causas.

52. Cf. *supra* la nota 33.

53. Esto es, ofrece únicamente el *hóti*; cf. *supra* la nota 39.

54. En lo que sigue, Aristóteles presenta una reconstrucción del desarrollo de las artes y de las ciencias, o de la civilización, que, por cierto, no está basada en documentos o en datos históricos, sino, como se señala arriba, en lo que es razonable conjeturar dada la secuencia jerárquica de las disciplinas. La progresión histórica habría ido [*a*] de las artes dirigidas a satisfacer las necesidades materiales (*pròs tà anagkaia*), esto es, *las artes útiles*, a [*b*] las artes dirigidas al tiempo libre (*pròs tèn diagōgḗn*, *b*18; cf. *infra* la nota 60) o al placer (*pròs tèn hedonén*, *b*21) y (se dirá *infra* en I ii 982*b*24) al descanso (*pròs rhāistōnēn*), esto es, a *las bellas artes*, y finalmente [*c*] a las artes que Aristóteles caracteriza negativamente por contraste con las otras, es decir, como artes no dirigidas ni al placer ni al tiempo libre (*b*21), y que no son sino *las ciencias teóricas*, cuya autonomía estriba justamente en que están desligadas de todo propósito ulterior o extrínseco a su propio ejercicio. La teoricidad, y la autonomía consiguiente, serán la nota esencial de la sabiduría. La idea, arriba expuesta, de un progreso de las artes en el curso del tiempo se combina, en Aristóteles, con la idea, presente ya en Platón (y con antecedentes en el pensamiento mítico) de la destrucción de las civilizaciones y una secuencia de ciclos de la humanidad; cf. Platón, *Timeo*, 21*b*-25*d*; Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 109-200; cf. también *infra* XII viii 1074*a*38-*b*14 y allí la nota 290 de ese mismo libro XII, en la p. 932. En el perdido *De philosophia* Aristóteles exponía, del desarrollo de la sabiduría, un cuadro similar al resumido arriba, en el que se incluía también la política, y el conocimiento de las cosas naturales y las divinas; cf. Wilpert (1955 : 114). En opinión de Aubenque (1977 : 73), Aristóteles, en contraste con Platón, deja al menos, entre los distintos ciclos, espacio para una historia y para la idea, de inspiración sofística, de una creatividad humana que se manifiesta en el progreso de los conocimientos y de las técnicas; cf. Platón, *Hipias mayor*, 281*e*-282*a*.

55. Aristóteles recupera la noción de «verosimilitud (*eikós*)», que había sido central en la cultura sofística del siglo V a. C. y que por eso había sido rechazada por Platón, que veía en ella un valor incompatible con la verdad y, por tanto, con la filosofía. En cambio, para Aristóteles el conocimiento de lo verdadero y de lo verosímil corresponden a la misma capacidad; cf. *Rhet* I ii 1355*a*15-16. La verosimilitud es afín a la noción de «*éndoxon*»; cf. *supra* la nota 33, y desempeña, junto con ella, un papel de importancia tanto en el acercamiento a determinados ámbitos temáticos de las ciencias, cuanto en el dominio de la producción poética y la producción retórica.

56. Las cuales son accesibles a todos los hombres. En las últimas líneas del parágrafo precedente Aristóteles hizo referencia a ellas desde el punto de vista de su valor cognoscitivo, y aún las tiene en mente.

57. Quizás el giro conlleve una forma de hendíadis: «porque sobresalía sobre los demás en sabiduría».

58. Por tanto, «ciencias (*epistêmai*)» y ya no «artes (*tékhnai*)».

59. Aristóteles pareciera seguir pensando en las artes o en las ciencias, pese al «*pántōn* (de todas)» de *b*20, que supone como antecedente (tácito) una palabra cuyo género gramatical fuese distinto del femenino de aquellas dos.

60. Cuando «tuvieron ocio (*eskhólasan*)» esto es, cuando dispusieron de *skholḗ*, que es el equivalente del latín «*otium*»; por tanto, «ocio», aunque en el sentido de tiempo liberado de las necesidades, las urgencias y los reclamos prácticos, y, en general, de los valores de utilidad, y, por eso disponible para el ejercicio de la actividad intelectual. En su uso corriente, la palabra castellana «ocio» (lo mismo que sus equivalentes en otras lenguas modernas) está asociada más bien a la inactividad o a las distracciones, que no son vistas como poseedoras de valor en sí mismas, sino en relación con el trabajo, al que están subordinadas, ya sea como descanso de él o como preparación para él. Cf. *EN* X vii 1177*b*3-6.

61. Herodoto, II cix, supone que la geometría fue inventada por los egipcios a causa de la necesidad de volver a medir el tamaño de los terrenos después de las inundaciones del Nilo, y que de allí la disciplina pasó a Grecia. También Platón sitúa los orígenes de la geometría en Egipto; cf. *Fedro* 274*c-d*. Pero lo cierto parece ser que fuera de Grecia las matemáticas siempre estuvieron ligadas a la resolución de problemas prácticos y que por eso mantuvieron carácter empírico, y que sólo con los pitagóricos se constituyeron en disciplina teórica. En un desarrollo que acaso era paralelo al de este segmento, en el *De philosphia* Aristóteles se refería con un tono parecido a culturas orientales, a su entender más antiguas; cf. Jaeger (1946 : 151).

62. De acuerdo con Jaeger (1963 : 3 *app crit*) las líneas que siguen entre corchetes angulares no figuraban originariamente en el texto, y fueron añadidas más tarde por el propio Aristóteles. No obstante, se ha observado también que la referencia a *EN* es más bien abrupta, por lo que no se puede excluir que la interpolación sea de otra mano, y ello tanto más cuanto que la diferencia entre el arte y la ciencia a que se hace referencia en estas líneas como a cosa ya dicha, no figura en lo que precede. En cualquier caso, y aun cuando las líneas sean auténticas, el que en ellas se remita a *EN* no forzosamente implica que esa obra haya sido redactada antes que el presente capítulo de la *Metafísica*.

63. La referencia lo es a *EN* VI iii 1139*b*14-1140*b*8, donde se señala que la diferencia estriba en que *la ciencia* es demostrativa (consiste en un «hábito demostrativo [*héxis apodeiktikḗ*]»), y trata de cosas necesarias y eternas, mientras que *el arte* es productiva (consiste en un «hábito productivo [*héxis poiētikḗ*]»), y se refiere, como la acción, al dominio de lo contingente. Cf. *supra* la nota 15, e *infra* VI i, y allí la nota 14 en el mismo libro VI, en la p. 468. Las «otras [disciplinas] del mismo género» son la prudencia (*phrónēsis*), cuyo dominio es el orden práctico, y la sabiduría (*sophía*) y el intelecto (*noûs*), cuyo dominio es el orden teórico; cf. *EN* VI iii-vii.

64. Todos «dan por sentado (*hypolambánousi*)»; cf. *supra* las notas 21 y 33.

65. Lo que se ha mostrado es, en todo caso, que, como se dirá en las últimas líneas del capítulo, la sabiduría versa acerca de las *causas*: no se ha mostrado ni se ha dicho que verse acerca de las *primeras* causas (tampoco se ha hablado de principios): eso se ha de establecer en el capítulo el siguiente. Entonces, o bien se elimina el «primeras (*prôta*)», en *b*27 o bien se supone que al agregar estas líneas (cf. *supra* la nota 62) Aristóteles pasó por alto ese detalle. Ross (1958 : I 120) cree que Aristóteles habla de lo que se propone mostrar, y no pretende dar a entender que considere que ya esté mostrado. En todo caso, la pregunta que se plantea al comienzo del capítulo que sigue implica que en lo que precede nada se ha dicho acerca de las causas de las que versa la sabiduría.

66. *Supra* en 981*a*24-*b*1.

Capítulo ii

[*i*] *Programa; método* (982*a*4-982*a*8). [*ii*] *Determinación de lo que es la sabiduría:* [*a*] *notas del sabio de acuerdo con la forma de ver generalizada* ([1]-[6]); [*b*] *la esencia de la sabiduría* ([1]-[6]); [*c*] *la sabiduría es ciencia de las primeras causas y los primeros principios* (982*a*8-982*b*10). [*iii*] [*a*] *La sabiduría es teórica y no productiva;* [*b*] *es libre y no servil;* [*c*] *es de índole divina* (982*b*11-983*a*10). [*iv*] *El punto de partida de la sabiduría es la admiración* (983*a*11-983*a*21). [*v*] *Cierre* (983*a*21-981*a*23).

ἐπεὶ δὲ ταύτην τὴν ἐπιστήμην ζητοῦμεν, τοῦτ' ἂν εἴη σκεπτέον, ἡ περὶ ποίας αἰτίας καὶ περὶ ποίας ἀρχὰς ἐπιστήμη σοφία ἐστίν. εἰ δὴ λάβοι τις τὰς ὑπολήψεις ἃς ἔχομεν περὶ τοῦ σοφοῦ, τάχ' ἂν ἐκ τούτου φανερὸν γένοιτο μᾶλλον. ὑπολαμβάνομεν δὴ πρῶτον μὲν ἐπίστασθαι πάντα τὸν σοφὸν ὡς ἐνδέχεται, μὴ καθ' ἕκαστον ἔχοντα ἐπιστήμην αὐτῶν· εἶτα τὸν τὰ χαλεπὰ γνῶναι δυνάμενον καὶ μὴ ῥᾴδια ἀνθρώπῳ γιγνώσκειν, τοῦτον σοφόν· τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάντων κοινόν, διὸ ῥᾴδιον καὶ οὐδὲν σοφόν· ἔτι τὸν ἀκριβέστερον καὶ τὸν διδασκαλικώτερον τῶν αἰτιῶν σοφώτερον εἶναι περὶ πᾶσαν ἐπιστήμην· καὶ τῶν ἐπιστημῶν δὲ τὴν αὑτῆς ἕνεκεν καὶ τοῦ εἰδέναι χάριν αἱρετὴν οὖσαν μᾶλλον εἶναι σοφίαν ἢ τὴν τῶν ἀποβαινόντων ἕνεκεν, καὶ τὴν ἀρχικωτέραν τῆς ὑπηρετούσης μᾶλλον σοφίαν· οὐ γὰρ δεῖν ἐπιτάττεσθαι τὸν σοφὸν ἀλλ' ἐπιτάττειν, καὶ οὐ τοῦτον ἑτέρῳ πείθεσθαι, ἀλλὰ τούτῳ τὸν ἧττον σοφόν. - τὰς μὲν οὖν ὑπολήψεις τοιαύτας καὶ τοσαύτας ἔχομεν περὶ τῆς σοφίας καὶτῶν σοφῶν· τούτων δὲ τὸ μὲν πάντα ἐπίστασθαι τῷ μάλιστα ἔχοντι τὴν καθόλου ἐπιστήμην ἀναγκαῖον ὑπάρχειν· οὗτος γὰρ οἶδέ πως πάντα τὰ ὑποκείμενα, σχεδὸν δὲ καὶ χαλεπώτατα ταῦτα γνωρίζειν τοῖς ἀνθρώποις, τὰ μάλιστα καθόλου· πορρωτάτω γὰρ τῶν αἰσθήσεών ἐστιν·

---

67. La caracterización de la sabiduría como «la ciencia buscada (*hē zētoumenē epistēmē*)», que es propia de los libros I y III, es tomada como indicio de la estrecha relación que hay entre ambos; cf. *infra* 983*a*21; III i 995*a*24; ii 996*b*3.

68. Las «suposiciones (*hypolēpseis*)» en el sentido ya señalado; cf. *supra* la nota 21. Se trata, en particular, de las implicancias del uso corriente de la palabra «sabio (*sophós*)» que representan la forma de ver común (el *éndoxon*) acerca de él y la «sabiduría (*sophia*)»; cf. *supra* la nota 33. Aristóteles las consigna a continuación en la forma de las seis notas distintivas ([1]-[6]).

69. El «conoce (*epístasthai*)» da a entender que conoce científicamente, en el sentido de que *posee* la ciencia (*epistéme*). El verbo correspondiente («conocer científicamente [*epístasthai*]» es, por consiguiente, más específico que «*eidénai* (saber)»; cf. *supra* la nota 1. La ciencia es, pues, una capacidad (*dýnamis*) cuya realidad (*entelékheia*) consiste en el ejercicio concreto de la ciencia, expresado específicamente por medio del verbo «*theōrein* (ejercer la ciencia)». Cf. *De an* II i 412*a*23-26.

70. Cf. *supra* i 981*b*10-13.

71. Más «preciso (*akribés* [< *krinō* = «separar», «cribar»])»; acerca de la noción de «*akríbeia* (precisión)», cf. *infra* las notas 78 del presente libro, en la p. 24 y la nota 82 del libro XIII, en la p. 973.

72. Palabras eliminadas por Baumann, que las ve como interpolación tomada de *a*29; cf. Jaeger (1963 : 4 *app crit*). La expresión parece, en efecto, fuera de lugar aquí. Para Ross (1958 : I 121) es sólo un descuido de Aristóteles. En la intención de quien lo haya introducido, el giro interpolado se referiría tanto al «más preciso» cuanto al «más capaz de enseñar».

[*i*] Puesto que buscamos [ahora] esa ciencia[67], se deberá investigar esto: *de qué clase de causas* y *de qué clase de principios* es ciencia la sabiduría. Si se consideran ahora las suposiciones que tenemos acerca del [hombre] sabio[68], a partir de eso [la cosa] pronto se podrá volver más manifiesta. [*ii*] [*a*] Damos por sentado, en primer lugar, [1] que el sabio conoce[69] todas las cosas hasta donde es posible, [es decir,] no porque tenga ciencia de cada una de ellas en particular; [2] después, que el sabio es el que puede conocer las cosas difíciles, y no las fáciles de conocer para el hombre (pues el percibir por los sentidos es común a todos; por eso [es] fácil y [no es] para nada sabio[70]); [3] además, que [es] más sabio en toda ciencia el [que es] más preciso[71] y [4] más capaz de enseñar <acerca de las causas>[72]; [5] y [damos por sentado] que, entre las ciencias, la que es escogida por sí misma y con vistas al saber, es sabiduría en grado más alto que la [que es escogida] por los resultados; [6] y que la [ciencia] que más gobierna[73] es sabiduría más que la [ciencia] subordinada, pues el sabio no debe ser mandado, sino mandar, y no [debe] él obedecer a otro, sino [que le debe obedecer] a él el [que es] menos sabio.

[*b*] Tales y tantas suposiciones tenemos, pues, acerca de la sabiduría y de los sabios[74]. [1] De ellas, el conocer *todas las cosas* necesariamente se da en el que tiene, en el grado más alto, la ciencia universal; pues ese conoce en cierto modo[75] todos los sujetos[76]; [2] y esos, los universales en el grado más alto, [son] sin duda también los más difíciles de conocer para los hombres, pues son las más alejadas de las percepciones sensibles[77]; [3] y,

---

73. En «la que más gobierna (*arkhikōtéran*)» la idea es la de la relación jerárquica entre las disciplinas; cf. *supra* en i la nota 41.

74. Aristóteles se dispone a demostrar que esos rasgos ([1]-[7]) corresponden a la ciencia de los principios y las causas primeras, y que el hecho de que la sabiduría tenga ese objeto les confiere unidad a los suposiciones que se acaba de considerar; cf. Gauthier-Muzellec (1997 : 334).

75. A saber, en potencia o virtualmente. De acuerdo con *An Post* I xxiv 86*a*22-29, el que conoce que la suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a dos rectos, sabe «en potencia (*dynámei*)» que la suma de los ángulos interiores del triángulo isósceles es igual a dos ángulos rectos, aun cuando no sepa que el isósceles es un triángulo.

76. O los «substratos»; acerca de la palabra «*hypokeímenon*» = «sujeto» y «substrato» y su uso, cf. *supra* la nota 268 de la «Introducción». En la presente ocurrencia arriba parece denotar los individuos vistos como sujetos; cf. Bonitz [1848-1849 : 48]: «*res singulas*»; Tricot [1973 : 14]: «*les cas particuliers*»; Zucchi [2004 : 122]: «los casos particulares»); de modo que la ciencia en cuestión incluiría el conocimiento potencial de los individuos contenidos en los universales. Reale (1968 : 144) piensa, en cambio, que la ciencia *universal* es la ciencia *de los universales* y sus objetos, los universales de universalidad máxima (cf. 982*a*24-23: «los universales en el grado más alto [*tà málista ka-*

ἀκριβέσταται δὲ τῶν ἐπιστημῶν αἳ μάλιστα τῶν πρώτων εἰσίν· αἱ γὰρ ἐξ ἐλαττόνων ἀκριβέστεραι τῶν ἐκ προσθέσεως λεγομένων, οἷον ἀριθμητικὴ γεωμετρίας· ἀλλὰ μὴν καὶ διδασκαλικὴ γε ἡ τῶν αἰτιῶν θεωρητικὴ μᾶλλον· οὗτοι γὰρ διδάσκουσιν, οἱ τὰς αἰτίας λέγοντες περὶ ἑκάστου, τὸ δ' εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι αὐτῶν ἕνεκα μάλισθ' ὑπάρχει τῇ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ ἐπιστήμῃ· ὁ γὰρ τὸ ἐπίστασθαι δι' αὑτὸ αἱρούμενος τὴν μάλιστα ἐπιστήμην μάλιστα αἱρήσεται, τοιαύτη δ' ἐστὶν ἡ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ· μάλιστα δ' ἐπιστητὰ τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια· διὰ γὰρ ταῦτα καὶ ἐκ τούτων τἆλλα γνωρίζεται ἀλλ' οὐ ταῦτα διὰ τῶν ὑποκειμένων, ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον

---

thólou]»), que serían los principios primeros; se debe entender que los «sujetos» abarcados en esos principios son los que componen la totalidad de la jerarquía de géneros y especies, con exclusión de los individuos (cf. también Dumoulin [1986 : 45]), de los que en la visión aristotélica propiamente parece *no* haber ciencia (*epistḗmē*).

77. En varios lugares del *corpus* Aristóteles hace referencia distinción entre lo que es más conocido «para nosotros (*pròs hemâs*)» y lo más conocido «absolutamente (*haplôs*)» o «por naturaleza (*phýsei*)». La oposición presenta, según Mansion (1979), matices distintos según los contextos, por lo que no se podría hacer de ella una interpretación rígidamente uniforme; en su sentido general, se trata del contraste entre el aspecto con que las cosas se nos presentan en un primer momento, y lo que su examen descubre después. Por lo común, lo más conocido es lo más cercano a la percepción sensible, lo cual es, al mismo tiempo, lo más opaco, particular e impreciso, mientras que lo más alejado de la percepción sensible es más inteligible o cognoscible desde el ángulo conceptual, más preciso y universal. En *An Post* I ii 71*b*32-72*a*5 se señala que lo anterior y más cognoscible *para nosotros* es lo particular (este o aquel hombre), mientras que los universales (el universal «hombre») son anteriores y más cognoscibles *en sí mismos*. Como se ha visto, a las nociones universales se llega a través de un proceso de inducción o de abstracción espontáneas a partir de los particulares que se dan inmediatamente a la percepción sensible. Cf. *supra* las notas 38 y 39 acerca de la distinción entre el conocimiento del «que» y el conocimiento del «porqué», que es una variedad de esa oposición. En algunos casos la distinción parece estar relacionada con el método platónico de llegar a la inteligibilidad por medio del análisis que descompone el compuesto en sus componentes, lo cuales (el punto, la línea) son más inteligibles en sí mismos, mientras que para el entendimiento común es más fácil de captar el compuesto (la superficie y el volumen); cf. *Top* VI iv 141*b*3-14.

78. Un conocimiento es tanto más preciso (*akribés*) o exacto cuanto mayor es el nivel de abstracción y cuanto más simples son, por tanto, sus principios; y en la medida en que un conocimiento es preciso o exacto (*akribés*), es, en esa misma medida, claro (*saphés*), es decir, ofrece menor opacidad a la comprensión. En *An Post* I xxvii 87*a*31-37 señala Aristóteles que una ciencia es más precisa o exacta que otra, y anterior a ella, [*a*] si abarca el conoci-

de las ciencias, las más precisas [o exactas son] sobre todo las [que tratan] de los primeros [principios]; pues las que [dependen] de menor cantidad [de principios] son más precisas que las que se dice que «[resultan] de un añadido» [de otros principios]; por ejemplo, la aritmética [es más precisa o exacta] que la geometría[78]; [4] pero también [es] más apta para la enseñanza la [ciencia] que [más][79] estudia[80] las causas; pues enseñan los que indican las causas a propósito de cada cosa[81]; [5] y el saber y el conocer con vistas a ellos mismos[82] se dan en el grado más alto en la ciencia de lo que es cognoscible en el grado más alto; pues el que prefiere el conocer por sí mismo, preferirá sobre todo la ciencia [que es *ciencia*] *en el grado más alto*, y es tal [precisamente] la [ciencia] de lo [que es] *cognoscible en el grado más alto*; y son cognoscibles en el grado más alto los [principios] primeros[83] y las causas [primeras][84]; pues por medio de ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosas, pero ellos no [pueden ser conocidos] por medio de los sujetos[85]; [6] y la que más gobierna[86] entre las ciencias, [la] que

982b

---

miento del hecho y el de la causa, y no sólo el del hecho; [*b*] si se sitúa en un nivel de abstracción más elevado; y [*c*] si la definición de su objeto requiere menos del agregado de especificaciones. Así, a la noción de *magnitud* o de *número*, la geometría añade la de la *extensión*; por eso es posterior a ella y menos precisa, como se señala arriba. Por otra parte, a las nociones que se obtienen mediante un añadido (*tà ex prostéseōs*) se oponen las nociones que se alcanzan mediante una abstracción mayor (*tà ex aphairéseōs*). Tanto en este lugar cuanto en *Top* VI iv 141*b*3-14 (cf. la precedente nota 77), el grado de precisión y de inteligibilidad decrecen a medida que se pasa del punto a la línea, de esta a la superficie y de la superficie al volumen; más adelante, *infra* en XI ii 1060*b*11-16 y XIII ii 1077*a*31-*b*2, al distinguir la anterioridad substancial de la anterioridad lógica, al orden decreciente de precisión Aristóteles opondrá el orden creciente de realidad o de densidad ontológica; cf. además, Dumoulin (1986 : 46), que en este punto se apoya en Leszl (1975 : 110). Cf. Platón, *Filebo* 56*c*-57*b*.

79. Como sugiere Ross (1958 : I 122), el «más (*màllon*)» de *a*29 modifica al «apta para la enseñanza» y, al mismo tiempo, al calificativo que sigue (expresado arriba mediante una perífrasis; cf. la siguiente nota 80) por lo que se lo debe repetir.

80. La expresión «que estudia» es una perífrasis para dar a entender lo que el adjetivo «*theōrētikḗ*», derivado del verbo «*theōrein*»; cf. *supra* la nota 69.

81. La capacidad de enseñar parece contrastar con los demás rasgos de la sabiduría por constituir una manifestación *externa* de ella; cf. Schaeffer, D. (1999); es, al mismo tiempo, la prueba más clara de su posesión, pues, como se acaba de decir, enseñar es explicar, y explicar es señalar la causa; así que es capaz de explicar y, por tanto, de enseñar, el que conoce las causa. Se entiende, por otra parte, que explicará y enseñará *más* («*màllon*») el que conoce las causas más abarcadoras.

ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετούσης, ἡ γνωρίζουσα τίνος ἕνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἑκάστου, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ. ἐξ ἁπάντων οὖν τῶν εἰρημένων ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην πίπτει τὸ ζητούμενον ὄνομα· δεῖ γὰρ αὐτὴν τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν· καὶγὰρ τἀγαθὸν καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἓν τῶν αἰτίων ἐστίν.

ὅτι δ' οὐ ποιητική, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων· διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περί τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ <τὰ> ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων)·

---

82. Es decir, el saber (*eidénai*) y el conocer (*epístasthai*) con vistas al propio saber y al propio conocer; cf. *supra* las notas 1 y 69. En el hecho de que no sea con vistas a otra cosa que la propia ciencia, reside el «desinterés» que es nota diferencial del saber teórico (por oposición al saber práctico y al saber productivo).

83. El texto dice «*ta prôta* (las primeras cosas)», lo cual puede ser una forma de referirse a los *principios* en el mismo sentido en que lo expresa la denominación propia («*hai arkhaí*»), que por su género gramatical no puede estar sobreentendido en esa expresión. Ross (1958 : I 123) observa que, en la visión aristotélica, de los principios primeros propiamente no puede haber ciencia (*epistêmê*) o, al menos, no puede haber ciencia demostrativa, porque una ciencia demostrativa da por sentada la validez de los principios en que reposa toda demostración, los cuales no pueden ser, a su vez, objeto de conocimiento demostrativo. Cf. *infra* IV iv y *EN* VI v 1140*a*33-35. En *EN* VI vi 1141*a*7-8 se dice que la captación (intuitiva) de los principios es papel del «intelecto (*noûs*)», que allí es diferenciado de la «ciencia (*epistêmê*)», por encima de la cual está. Cf. además *An Post* II xix 100*b*9-14, donde la doctrina es la misma que en *EN* VI vi, y se dice expresamente que «no podría haber ciencia de los principios (*tôn arkhôn epistêmê ouk àn eiê*)».

84. Cf. Jaeger (1963 : 5 *app crit*) sugiere que acaso se deba leer «*primeras* causas» aun cuando los manuscritos sólo traen «causas (*aítia*)», dada la manera en que *infra*, en III ii 996*b*13, se hace, al parecer, referencia a ellas; cf., además, *infra* 982*b*9 en este mismo capítulo. *Sed contra*, Ross (1958 : I 122).

85. Acerca de los «sujetos (*hypokeímena*)»; cf. *supra* la nota 76.

86. Acerca del sentido de «la que más gobierna (*arkhikôtátê*)», cf. *supra* la nota 41.

87. El «con vistas a qué (*tínos héneken*)» es lo que tradicionalmente se ha llamado la «causa final». En lo que sigue se identifica la causa final de una cosa con el bien de esa cosa. Tal equiparación de las nociones de bien y de fin es de importancia central en la filosofía aristotélica; cf. *EN* I i 1094*a*2-3; *Top* III i 116*a*20; *Rhet* I vi 1362*a*23.

gobierna más que la subordinada, [es] la que conoce *con vistas a qué*[87] se debe realizar cada acción; y eso es el bien de cada cosa y, en general, lo óptimo en la totalidad de la naturaleza[88]. [*c*] Así pues, de la totalidad de lo que se ha dicho [se desprende que] el nombre investigado recae en la misma ciencia[89], pues ella debe ser [ciencia] que estudie[90] los primeros principios y causas: pues aun el bien, es decir, el *con vistas a lo cual* es una de las causas[91].

[*iii*] [*a*] Que no es [una ciencia] productiva[92] [es] evidente ya por los primeros que filosofaron[93]; pues los hombres, tanto ahora cuanto en los inicios, empezaron a filosofar a causa del asombro[94]. Al principio se asombraron de los [fenómenos] extraños más cercanos[95]; después avanzaron de ese modo poco a poco, y se plantearon aporías[96] también acerca de [fenómenos] mayores; por ejemplo, acerca de las afecciones de la Luna y los concernientes al Sol[97] <y los astros>[98], y acerca de la generación del todo[99]. Ahora bien, el que se halla ante una aporía y se asombra, reconoce que ignora (por eso también el *amante de los mitos* es, en cierto modo, *amante de la sabiduría*[100]; pues el mito consiste en cosas asombro-

---

88. La sabiduría es, pues, ciencia *teórica* y ciencia *práctica* al mismo tiempo o bien la sabiduría ignora la diferencia entre ciencia teórica y ciencia práctica y las reúne en sí, oponiéndose sólo a las ciencias productivas; cf. *infra* 982*b*11-12. En la medida en que se afirma que conoce el fin, es decir, el bien, por el que se debe realizar cada acción (*esti praktéon hékaston b*5), la sabiduría es implícitamente caracterizada como ciencia práctica, y no como ciencia teórica, y, aun, como ciencia arquitectónica en el orden práctico, papel que, por otra parte, en *EN* le es reconocido, en cambio, a la política, cuyo objeto es precisamente el bien más grande, y es la que rige a las restantes disciplinas porque es «la más determinante y arquitectónica en el más alto grado»: *EN* I ii 1094*a*27-28. Dumoulin (1986 : 48) piensa que la diferencia en la visión se debe al carácter temprano del texto del presente capítulo. Cabe observar, al mismo tiempo, que en *EN* la esfera de lo que aquí en *Met* I i-ii es la sabiduría se escinde en un saber *teórico*, que recibe el nombre general de «sabiduría (*sophía*)» –y se subdivide, a su vez, en intelecto (*noûs*) y ciencia (*epistēmē*)–, y un saber *práctico* presidido por la «prudencia (*phrónēsis*)»; así vista, la sabiduría *excluye* el saber práctico y se limita al dominio de lo especulativo. Cabe notar que con eso la «*phrónēsis*» pierde el contenido que había adquirido en Platón, para recuperar el valor que había tenido en el uso general (y en el socrático), que lo asociaba precisamente al ámbito práctico. El cambio en el uso aristotélico de la palabra parece ser solidario del distanciamiento del Filósofo respecto de la teoría platónica de las Ideas; cf. Jaeger (1946 : 102-103). Ross (1958 : I 121) ha observado la ambigüedad de la noción de *causa final* en estas líneas: en la expresión de *b*5 (citada más arriba en esta misma nota) «causa final» remite al fin práctico, por el que las cosas se deben hacer, lo cual, en efecto, corresponde a *la política*, mientras que el fin en tanto «lo óptimo en la totalidad de la naturaleza» (*tó áriston en tēi phýsei pâsāi*, *b*7; cf. *infra* XII x 1075*a*11-12), esto es, el Bien hacia el cual la naturaleza apunta, y

ὥστ' εἴπερ διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν, φανερὸν ὅτι διὰ τὸ εἰδέναι τὸ ἐπίστασθαι ἐδίωκον καὶ οὐ χρήσεώς τινος ἕνεκεν. μαρτυρεῖ δὲ αὐτὸ τὸ συμβεβηκός· σχεδὸν γὰρ πάντων ὑπαρχόντων τῶν ἀναγκαίων καὶ <τῶν> πρὸς ῥᾳστώνην καὶ διαγωγὴν ἡ τοιαύτη φρόνησις ἤρξατο ζητεῖσθαι. δῆλον οὖν ὡς δι' οὐδεμίαν αὐτὴν ζητοῦμεν χρείαν ἑτέραν, ἀλλ' ὥσπερ ἄνθρωπος, φαμέν, ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν, οὕτω καὶ αὐτὴν ὡς μόνην οὖσαν ἐλευθέραν τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὕτη αὐτῆς ἕνεκέν ἐστιν. διὸ καὶ δικαίως ἂν οὐκ ἀνθρωπίνη νομίζοιτο αὐτῆς ἡ κτῆσις· πολλαχῇ γὰρ ἡ φύσις δούλη τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, ὥστε κατὰ Σιμωνίδην

«θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας,»

ἄνδρα δ' οὐκ ἄξιον μὴ οὐ ζητεῖν τὴν καθ' αὑτὸν ἐπιστήμην. εἰ δὴ λέγουσί τι οἱ ποιηταὶ καὶ πέφυκε φθονεῖν τὸ θεῖον, ἐπὶ τούτου συμβῆναι μάλιστα εἰκὸς καὶ δυστυχεῖς

---

que es la divinidad, es, en cambio, más de incumbencia de una *metafísica* o de una *teología*.

89. Esto es, el «nombre buscado (*tò zētoúmenon ónoma*)» = el nombre de «sabiduría (*sophía*)» le corresponde a la ciencia que se acaba de caracterizar en lo que precede, especialmente en razón de lo señalado en [6].

90. La expresión griega es la aclarada *supra* la nota 80.

91. El «con vistas a lo cual (*tò hoû héneka*)» es una expresión de la causa final equivalente a la mencionada *supra* la nota 87. Interpreto el coordinante «*kaí*» como explicativo («es decir»): la fórmula constituye una especie de hendíadis.

92. Sino teórica en el sentido de ciencia «pura» o desinteresada, esto es, lo que en ella se persigue es el saber por el saber, el cual es visto, por tanto, como fin en sí mismo, y no como medio con vistas a un resultado ulterior, como en el caso de las disciplinas productivas. Cf. *supra* la nota 15.

93. Santo Tomás (1950 : 56) llama la atención acerca del hecho de que a partir de aquí Aristóteles deja de hablar de la sabiduría (*sophía*) y del sabio (*sophós*) para hablar de la filosofía (*philosophía*) y del filósofo (*philósophos*), y ello porque ya ha establecido que se trata una búsqueda *desinteresada* del saber, motivada sólo por el amor (*philía*) hacia él.

94. Aristóteles hace suya la idea, formulada por Platón en *Teeteto* 155*d*, de que el origen permanente de la filosofía está en el asombrarse, maravillarse o admirarse (*thaumázein*) de las cosas, esto es, en el hecho de ser sensible a lo que en ellas hay de extraordinario y problemático.

95. La tradición interpretativa ha supuesto que se trata de cuestiones como la de explicar la capacidad que la piedra de Magnesia tiene de atraer metales, que interesó a Tales, o la de aclarar la naturaleza del arco iris, considerada por Jenófanes.

96. Acerca de la noción de «*aporía* (aporía)» y «*diaporoûn* (plantear [considerar, superar] aporías)», cf. *infra* las notas 2 y 4 del libro III, en la p. 158.

sas)[101]. De modo que si en efecto [los hombres] comenzaron a filosofar por huir de la ignorancia, [es] manifiesto que perseguían el conocimiento [científico sólo] a causa del saber[102], y no con vistas a una utilidad. El curso de los hechos lo atestigua, pues se comenzó a buscar tal sabiduría[103] cuando [ya] existían casi todas las cosas necesarias [para la vida] y <las>[104] dirigidas al descanso y al tiempo libre[105]. [*b*] Así pues, [es] evidente que no la buscamos a causa de ninguna utilidad ulterior, sino que tal como un hombre libre, decimos, [es] el que existe con vistas a sí mismo y no a otro[106], de igual modo también a ella [la buscamos] en la idea de que es, entre las ciencias, la única libre[107], pues esta es la única [ciencia que es] con vistas a sí misma. [*c*] Por eso también su posesión podría ser considerada con justicia como no propia del hombre, pues en muchos aspectos la naturaleza de los hombres es esclava[108], de modo que, según Simónides[109],

> «sólo un dios podría tener esa recompensa»[110];

mas no es digno que un varón no busque la ciencia en conformidad con él[111]. Ahora bien, si los poetas dijeran algo [cierto] y estuviera en la naturaleza de lo divino envidiar[112], [sería] verosímil 983a

---

97. Es decir, los eclipses y las fases de la Luna, y los eclipses y la salida y el ocaso del Sol.

98. La expresión es dudosa; el artículo es añadido por Bonitz y Jaeger; cf. Jaeger (1963 : 5 *app crit*).

99. Esto es, el origen del universo. Como es sabido, el tema cosmogónico fue de gran importancia en la filosofía presocrática.

100. El paralelismo de las expresiones: «amante de los mitos (*philómythos*)»; «amante de la sabiduría (*philósophos*)» exigiría decir, respectivamente, «filómito» y «filósofo». Ross (1958 : I 123) cita un fragmento que probablemente procede de una carta personal de Aristóteles en la que declara: «en la medida en que estoy solo y vivo para mí mismo, más amante de los mitos (*philomythóteros*) me vuelvo». Como observa Ricœur (1964 : 167), Aristóteles coloca la filiación de la ciencia en los mitos antes que en el saber técnico, como lo hacen, en cambio, Herodoto y algunos modernos. Por otra parte, en la visión de Aristóteles los mitos son, como los proverbios, vestigios de la sabiduría de civilizaciones precedentes; cf. *supra* la nota 54. Cf. también Baghdassarian (2013 : 137-138).

101. Ross (1958 : I 123) reconstruye del siguiente modo el razonamiento implícito en la afirmación del parentesco entre la afición al mito y la afición a la filosofía: el mito está lleno de cosas admirables; el que se admira, piensa que es ignorante; el que piensa que es ignorante, desea el conocimiento; por tanto, el amante de los mitos es un amante del conocimiento. En cuanto al valor de los contenidos del mito en Aristóteles, cf. *infra* la nota 290 del libro XII, en la p. 932.

102. Acerca del «conocimiento científico (*tò epistasthai*)», cf. *supra* la nota 69; acerca del «saber (*eidénai*)», cf. *supra* la nota 1. Aristóteles halla aquí una suerte de prueba histórica del carácter desinteresado de la sabiduría.

[2] εἶναι πάντας τοὺς περιττούς. ἀλλ' οὔτε τὸ θεῖον φθονερὸν ἐνδέχεται εἶναι, ἀλλὰ κατὰ τὴν παροιμίαν

πολλὰ ψεύδονται ἀοιδοί,

οὔτε τῆς τοιαύτης ἄλλην χρὴ νομίζειν τιμιωτέραν. ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη· τοιαύτη δὲ διχῶς ἂν εἴη μόνη· ἥντε γὰρ μάλιστ' ἂν θεὸς ἔχοι, θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστί, κἂν εἴ τις τῶν θειωνείη. μόνη δ' αὕτη τούτων ἀμφοτέρων τετύχηκεν· ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστ' ἂν ἔχοι θεός. ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία. - δεῖ μέντοι πως καταστῆναι τὴν κτῆσιν αὐτῆς εἰς τοὐναντίον ἡμῖν τῶν ἐξ ἀρχῆς ζητήσεων. ἄρχονται μὲν γάρ, ὥσπερ εἴπομεν, ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν πάντες εἰ οὕτως ἔχει, καθάπερ περὶ τῶν θαυμάτων ταὐτόματα τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν ἢ περὶ τὰς τοῦ ἡλίου τροπὰς ἢ τὴν τῆς διαμέτρου ἀσυμμετρίαν (θαυμαστὸν γὰρ εἶναι δοκεῖ πᾶσι <τοῖς μήπω τεθεωρηκόσι τὴν αἰτίαν> εἴ τι τῷ ἐλαχίστῳ μὴ μετρεῖται)· δεῖ δὲ εἰς τοὐναντίον καὶ τὸ ἄμεινον κατὰ τὴν παροιμίαν ἀποτελευτῆσαι, καθάπερ καὶ ἐν τούτοις ὅταν μάθωσιν· οὐθὲν γὰρ ἂν οὕτως θαυμάσειεν ἀνὴρ γεωμετρικὸς ὡς εἰ γένοιτο ἡ διά μετρος μετρητή. τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τῆς ἐπιστήμης τῆς ζητουμένης, εἴρηται, καὶ τίς ὁ σκοπὸς οὗ δεῖ τυγχάνειν τὴν ζήτησιν καὶ τὴν ὅλην μέθοδον.

---

103. En este lugar, «sabiduría» no traduce «*sophía*», como en los casos anteriores, sino «*phrónēsis*», palabra que en Aristóteles designa específicamente la sabiduría práctica; cf. *EN* VI iii 1139*b*17-18, y *supra* la nota 8, en el capítulo precedente, y la nota 88 en el presente capítulo. La palabra no parece ser usada aquí en ese otro sentido técnico. Cf. en *Top* VI iii 141*a*7-8 la crítica de una definición de la «*phrónēsis*» formulada por Jenócrates, en la que se la caracterizaba como «teórica (*theōretikḗ*)».

104. Añadido de Jaeger (1963 : 6 *app crit*), que Ross (1958 : I 123) juzga conveniente, pero innecesario.

105. La noción de «tiempo libre (*diagōgḗ*)» es cercana, aunque no idéntica, a la de «ocio (*skholḗ*)»; cf. *supra* I i 981*b*17-25; cf. allí la nota 60.

106. Como es el caso el esclavo, el cual, según *Pol* I iv 1254*a*14-17, no se pertenece a sí mismo, sino a otro, de modo que aquel, aunque es un hombre es una posesión y, por tanto, un instrumento.

107. En «libre (*eleuthéra*)» está implícita la idea de libertad como estado opuesto a la esclavitud, y la idea de lo que es propio del hombre libre por oposición a lo que es propio del esclavo (*liberal* : *servil*), como se hace explícito inmediatamente en *b*29. La condición de libre (o «liberal»), más la consiguiente superioridad de la sabiduría comparada con toda otra forma de conocimiento, reside, pues, en que no está asociada a utilidad ninguna, o, mejor, en que está por encima de toda forma de utilidad, la cual en cualquier caso representaría la subordinación a un fin. Eso se encuentra en la

que eso aconteciera más que en nada en este caso, y que todos los hombres sobresalientes [en esa ciencia] fueran desdichados. Pero ni la divinidad puede ser envidiosa[113] –sino que, de acuerdo con el proverbio,

> los poetas dicen muchas mentiras[114] ,

ni se debe considerar que otra [ciencia sea] más digna de aprecio que esta. Pues la [ciencia] más divina es también [la] más digna de aprecio; y en dos sentidos [ella] sola es tal, pues <*i*> es divina entre las ciencias la que un dios pudiese tener en el grado más alto[115], y <*ii*> fuese [ciencia] de las cosas divinas[116]. Y sólo esta[117] alcanza las dos [condiciones]: pues todos opinan[118] que el dios es una de las causas y un cierto principio, y [porque] sólo [un] dios o ante todo un dios puede tener una ciencia tal[119]. Así pues, todas [las otras ciencias son] más necesarias que esta, pero ninguna [es] mejor[120]. [*iv*] Con todo, la posesión de ella debe ponernos, en un cierto modo, en el [estado] contrario [al] de las búsquedas de los inicios. Pues, como dijimos, todos[121] comienzan por admirarse de que [las cosas] sean así [como son]; por ejemplo, [se admiran] <*a*> <de>[122] los autómatas[123] <los que aún no tienen conocimiento de la causa>[124] o <*b*> de las revoluciones del Sol o <*c*> de la inconmensurabilidad de la diagonal[125] (pues a todos les parece admirable que una cosa no se mida por la [unidad] mínima[126]). Pero hay que completar el paso a lo contrario, es decir[127], «lo mejor», según el proverbio[128], como [ocurre] también en esos casos toda vez que se ha aprendido [la causa], pues de nada se admiraría tanto el geómetra como de que la diagonal se volviera conmensurable[129]. [*v*] Está dicho, pues, cuál es la naturaleza de la ciencia buscada[130], y cuál es la meta que la búsqueda y la investigación toda deben alcanzar.

---

línea de la idea de teoría que le es atribuida a Pitágoras y que se expresa en la anécdota, que procedería de Heráclides Póntico, en la que se equipara al filósofo con el espectador de los certámenes, y se destaca su contraste con los mercaderes y con los que compiten, porque los filósofos son libres, mientras que aquellos están sometidos al deseo de dinero o de gloria; cf. Cicerón, *Tusculanae Disputationes* V iii 8-9. Cf. Owens (1997 : 4; 12).

108. Según Alejandro (1891 : 17), esclava de las necesidades y las limitaciones de la existencia, de las que el dios, en cambio, está libre: esos rasgos de su condición le impedirían al hombre alcanzar la sabiduría completa.

109. Simónides de Ceos, poeta lírico (555 a. C.-467 a. C.).

110. Simónides, fr. 3 (Hiller); citado también por Platón, *Protágoras*, 247*b*; 344*c*.

111. Una ciencia «en conformidad con él (*kath' hautón*), esto es, a su medida o en proporción con su condición. Una exhortación muy parecida a no detenerse ante lo que pueda parecer que excede la medida humana y ser más bien propio de la divinidad, se halla en *EN* X vii 1177*b*27-1178*a*2; en *Rhet* II xxi 1394*b*26 se cita un verso del mismo sesgo atribuido a Epicarmo.

112. Se trata de la idea arcaica del celo o la envidia (*phthónos*) de los dioses ante la prosperidad excesiva de los hombres o ante la eventual manifestación de soberbia (*hýbris*) del que pretende compararse con la divinidad o equipararse a ella, y exceder de ese modo los límites de lo humano. Si en verdad fuera así, da a entender Aristóteles, los dioses habrían reaccionado causándoles desgracias a los filósofos que han aspirado a alcanzar el conocimiento de las causas últimas. Las referencias a la idea de la envidia de los dioses son abundantes en la tradición literaria, sobre todo en los géneros lírico y en el trágico; cf., por ejemplo, Esquilo, *Los Persas* 820-823, Sófocles, *Áyax* 758-761.

113. El rechazo de la creencia en que los dioses puedan experimentar envidia se inscribe en la crítica filosófica de las ideas tradicionales acerca de los dioses, en particular las que los presentaban como seres antropomórficos. Esa crítica fue iniciada por Jenófanes de Colofón; cf. *DK* B 10; B 11; B 12; A 12, y reanudada con mucha fuerza por Platón; cf. especialmente Platón, *República* II 376*e*-383*c*; *Fedro* 247*a*.

114. Fórmula citada como proverbio ya por Solón, fr. 33.

115. Como observa Ross (1958 : I 123), la idea de que el dios pueda tener una ciencia de las cosas distintas de él contradice la visión expuesta *infra* en XII ix, de acuerdo con la cual Dios sólo se conoce a sí mismo. Pero, en todo caso, Aristóteles se ajusta aquí a la manera de ver corriente.

116. Por tanto es ciencia *de Dios* en ambos sentidos de la expresión «de Dios», esto es, como [*a*] genitivo subjetivo y como [*b*] genitivo objetivo, puesto que se trata [*a*] de la ciencia que Dios posee, y [*b*] de la ciencia que versa acerca de Dios, la cual más adelante recibirá el nombre de «teología (*theologikè epistêmê*)»; cf. en especial *infra* VI i 1026*a*19. Pero en ningún lugar del resto del tratado se recoge, al menos de manera expresa, la idea de *la ciencia que Dios posee*. Sobre la base de lo que precede en este capítulo habría que entender que el contenido de esa ciencia son los principios primeros, en los que estarían encerrados virtualmente todos los géneros y todas las especies, que, por consiguiente, formarían parte de ella; cf. *supra* I ii 982*a*21-22 y la nota 76; e *infra* la nota 306 del libro XII, en la p. 936. Por otra parte, no es evidente que la «ciencia del ente en tanto ente» que Aristóteles plantea en IV i se identifique con [*a*]. Cf. el apartado 4 de la «Introducción». En la visión de Jaeger (1946 : 224-261), la presente caracterización de la disciplina expresaría el proyecto inicial, de inspiración platónica y, como se ve, de notorio sesgo teológico, de Aristóteles, diverso del proyecto, «más aristotélico», de la metafísica como ontología, expuesto en IV i, al que el filósofo se habría visto llevado en el curso de la elaboración del primero.

117. La sabiduría o filosofía como ciencia de las primeras causas y principios.

118. Cf. *supra* la nota 33 en el capítulo precedente. A juicio de Ross (1958 : I 123), esta expresión indica que lo que Aristóteles dice a continuación acerca de la sabiduría divina refleja la forma de ver común entre los hombres (esto es, un *éndoxon*), pero no la forma de ver del propio Aristóteles.

119. Cf. *supra* las notas 115 y 116.

120. Cf. *supra* las notas 106 y 107.

121. Es decir, todos los hombres; cf. *supra* la frase inicial del tratado, y allí la nota 1.

122. El «de (*perí*)» es añadido de Jaeger (1963 : 7 *app crit*).

123. <*a*> contrasta con <*b*> y <*c*>, porque se trata de productos artificiales; <*b*>, por su parte, es de la especie de fenómenos mencionados *supra*, en 982*b*15-17; cf. *GC* II xi 337 *b*1013. La expresión «los autómatas (*tôn thaumásïon autómata*)» ha sido interpretada de diversas maneras en la tradición: para Alejandro (1891 : 18) se trata de juegos de los ilusionistas que causan la impresión de moverse por sí mismos. Bonitz (1848-1849 : 56) entendió que se trataba de lo que hoy llamamos «marionetas». Se los comparó, por otra parte, con las figuras que Platón menciona en *República* VII 514*b* en el marco de la alegoría de la caverna, aunque estas figuras parecieran ser más bien títeres que marionetas; cf. Tricot (1973 : 20); Ross (1958 : I 123); Reale (1968 : 109). Spoerri (1985 : 264-266) parece haber mostrado que no se trata ni de marionetas ni de títeres (por lo que no sería pertinente la referencia a ese lugar de la obra de Platón), sino propiamente de autómatas, es decir, de artificios que presentan la apariencia de moverse por sí mismos (que es lo que dice la palabra griega «*autómaton*»), sin intervención más o menos visible de un ser humano (como ocurre, en cambio, con las marionetas y los títeres); si el caso fuera este, la causa sería, desde luego, visible, y no habría objeto alguno de admiración (no habría *thaûma* alguno), ni lugar, por tanto, para ninguna *aporía*. En *GA* II i 734*b*9-180 Aristóteles aclara el proceso biológico del desarrollo del embrión precisamente mediante el modelo de estos «autómatas», cuyo mecanismo, dice, se mueve por sí solo a partir de una sola acción externa que acarrea una especie de reacción en cadena.

124. Las palabras entre corchetes angulares son trasladadas, de la línea *a*16 (donde se leían después de «a todos»), a este lugar por Jaeger (1963 : 7 *app crit*), que sigue en este punto a Bonitz; cf. Bonitz (1968 : 14 n.). Colocada aquí, a frase resulta más coherente con el contexto, porque no parece que los autómatas puedan suscitar el asombro de *todos* los hombres, sino sólo el de aquellos que no conocen el mecanismo que los hace mover, y ello aun, mientras lo desconocen; cf. la nota precedente. Ross (1958 : I 124) piensa que la frase puede ser un agregado marginal hecho por el propio Aristóteles, inserto después en el lugar equivocado.

125. Este es el único de los tres ejemplos del que Aristóteles ofrece un cierto desarrollo. La inconmensurabilidad de que se trata es la de la diagonal con el lado de un cuadrado («*diámetros*» es aquí la diagonal de un cuadrado, no el diámetro de un círculo). El carácter irracional de esa relación habría sido descubierto por los pitagóricos (acaso por el propio Pitágoras), y quizás ocasionado una crisis en esa escuela, en la medida en que mostraba que no era posible explicar las cosas por medio del número natural entero y sus proporciones. La doctrina pitagórica implicaba que el cuadrado construido sobre la diagonal de otro cuadrado debía ser el doble del cuadrado construido sobre uno de los lados; pero no hay ningún número cuadrado que pueda ser dividido por dos números cuadrados iguales, de modo que en el marco de las suposiciones de los pitagóricos el problema no puede ser resuelto; si lo

fuese, un mismo número sería par e impar a la vez. Aristóteles alude a ese problema varias veces en el presente texto y en otras obras; cf., por ejemplo, *infra* IV viii 1012*a*32-33; IX iv 1047*b*6-7; X 1053*a*17; además, *Top* I xv 106*a*38-107*b*1; VIII xiii 163*a*12; *Phys* IV xii 221*b*23-24; *EN* III iii 1112*a*22. El filósofo pareciera pensar en el asombro de los que, mediante algún procedimiento intuitivo, se hayan encontrado ante la *aporía* de que lo que de hecho comprobaban, no concordaba, sin embargo, con lo que el sentido común les decía. Sea como fuere no parece tratarse, como <*a*> y <*b*>, de un hecho dado a la experiencia común, sino sólo a los especialistas; cf. *b*20.

126. Esto es, la unidad mínima de su especie, porque se supone que es posible medir con ella todas las cosas de esa especie. Cf. *infra* X i 1053*a*25-30.

127. Entiendo el coordinante («*kaí*») como explicativo. Acerca de la gramática de estas líneas, cf. Spoerri (1985 : 250 n.).

128. Según parece, el proverbio que declaraba que «la segunda [tentativa o prueba es] la mejor (*déuteron ámeinon*)», utilizado por los jugadores.

129. Porque el conocimiento de la causa muestra que el hecho en cuestión necesariamente es como es, en tanto que la admiración es correlato «subjetivo» únicamente del aspecto aporético que una cosa o un hecho exhiben, y que ahora, conocida la causa, no se da. La filosofía describe, por tanto, una suerte de curva, que parte de la admiración originaria para llega a la admiración ante esa primera admiración; cf. Aubenque (1977 : 83); el mito, en la medida en que no indaga acerca de la causa, preserva la admiración, pero a costa del saber; cf. *supra* 982*b*18-19.

130. La ciencia buscada es, pues, al parecer, la sabiduría (*sophía*) que conoce las causas y los principios primeros, ciencia llamada después «metafísica».

Capítulo iii

[*i*] *Las cuatro especies de causas; razones para examinar la visión de los filósofos del pasado acerca de las causas* (983*a*32-983*b*6). [*ii*] *La causa material:* [*a*] *la mayoría de los filósofos concibió sólo un principio material*; [*b*] *sus opiniones difirieron en cuanto a la naturaleza y el número de ese principio* (983*b*6-984*a*16). [*iii*] *El principio del movimiento:* [*a*] *necesidad de un principio así;* [*b*] *dificultades de su búsqueda* (984*a*16-984*b*8). [*iv*] *Anaxágoras:* [*a*] *insuficiencia de los planteos anteriores*; [*b*] *el intelecto como principio de la belleza y del orden del mundo;* [*c*] *como causa del bien, y como causa motora* (984*b*8-984*b*22).

ἐπεὶ δὲ φανερὸν ὅτι τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν
25 ἐπιστήμην (τότε γὰρ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν
πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν), τὰ δ᾽αἴτια λέγεται
τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν
καὶ τὸ τί ἦνεῖναι (ἀνάγεται γὰρ τὸ διὰ τί εἰς τὸν λόγον
ἔσχατον, αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διατί πρῶτον), ἑτέραν δὲ
30 τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴτῆς
κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ
οὗ ἕνεκα καὶτἀγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως
πάσης τοῦτ᾽ ἐστίν), τεθεώρηταιμὲν οὖν ἱκανῶς περὶ αὐτῶν
983b ἡμῖν ἐν τοῖς περὶ φύσεως,ὅμως δὲ παραλάβωμεν· καὶ
τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας
καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας. δῆλον γὰρ
ὅτικἀκεῖνοι λέγουσιν ἀρχάς τινας καὶ αἰτίας· ἐπελθοῦσιν
5 οὖν ἔσται τι προὔργου τῇ μεθόδῳ τῇ νῦν· ἢ γὰρ ἕτερόν τι

---

131. Esta afirmación se halla también en *Phys* I i 184*a*10-11. Las referencias a las causas en estas tres líneas presentan cierta problematicidad. En la línea que precede, [*a*] «de las causas primeras» es, literalmente, «de las causas [que derivan] del principio (*tôn ex arkhês aitiôn*)»; mientras en esta otra [*b*] se dice, sí, «causa primera (*prôtên aitian*)». Así que, en vista de lo explicado en el capítulo precedente, se podría entender que en [*a*] se alude a Dios como causa, pero que en [*b*], en cambio, el Filósofo se refiere a la causa propia de cada cosa particular, como parece corroborarlo el que a continuación se mencionen las cuatro causas. La condición de *primera* o de última de una causa depende de la perspectiva en que uno se emplace, pues «en relación con nosotros» las causas que en sí mismas son «primeras» ([*a*]), aparecen como «últimas», y las causas inmediatas o próximas de una cosa, pero últimas en sí mismas ([*b*]), son para nosotros «primeras»; cf. *supra* la nota 77. Por tanto, *en principio* es posible que en [*a*] la perspectiva sea «metafísica» o teológica, y en [*b*], física u «ontológica». Dumoulin (1986 : 60-61) no ve como contradictorias las dos formas de la causalidad ni expresivas de giro alguno en el pensamiento de Aristóteles; entiende, además, que en este lugar se da la sutura entre dos textos: uno más temprano, que es el de los dos capítulos precedentes, y uno posterior, referente a las cuatro causas, de la misma inspiración que la *Física*.

132. En lo que sigue, Aristóteles enumera y define de manera sucinta las cuatro especies de causas que reconoce, esto es, según se las llama en la tradición, <*a*> la causa formal, <*b*> la causa material, <*c*> la causa eficiente, y <*d*> la causa final; cf. especialmente *Phys* II iii 194*b*16-195*a* 26; e *infra* V ii. La teoría de las causas pertenece, por tanto, al dominio físico, no al metafísico. En ningún lugar de su obra presenta Aristóteles la «deducción» de la lista de cuatro causas ni aclara cuál es la relación de sentido que se da entre ellas, esto es, si son cuatro especies del género «causa» o si se trata de una relación homonímica; la expresión empleada arriba («en cuatro sentidos» o «de cuatro modos [*tetrakhâs*]») no permite establecerlo. Stein (2011) ha sugerido que se da entre ellas una relación henonímica, en la que la causa formal ostenta el carácter de sentido primero; acerca de la homonimia y la henonimina

[i] Como [es] manifiesto que tenemos que obtener una ciencia de las causas primeras (pues decimos *saber* cada cosa cuando creemos conocer la causa primera[131]), y «causa» se dice en cuatro sentidos[132]: <*a*> en uno de los cuales decimos que es causa *la substancia* o *la esencia*[133] (pues el porqué se remonta finalmente al enunciado[134], y el porqué primero [es] causa y principio); <*b*> en otro [sentido, decimos] que [la causa es] *la materia* o *el substrato*[135]; <*c*> en un tercer [sentido, decimos], que [causa es aquello] de donde [deriva] *el principio del movimiento*, y <*d*> en un cuarto [sentido, decimos que es causa] la causa opuesta a esa[136]: *aquello con vistas a lo cual*[137], es decir, *el bien* (pues ese es el fin de toda generación y [de todo] movimiento[138]); [entonces, aunque][139] en la *Física*[140] hemos tratado suficientemente acerca de ellas, de todos modos examinemos [también] a los que antes de nosotros se dedicaron a la indagación de los entes y filosofaron acerca de la verdad. Pues [es] evidente que también ellos hablan de ciertos *principios* y [de ciertas] *causas*. Si se las repasa, habrá [en ello] sin duda una utilidad para la presente investigación, pues o bien descubriremos algún otro género de causa o bien tendremos más confianza en las recién mencionadas[141].

---

cf. *infra* la nota 10 del IV, en la p. 228. En todo caso, representan las causas primarias de las cosas, distintas de las causas accidentales; cf. *Phys* II iv-vii. En la exposición de la doctrina que sigue, Aristóteles apela a las nociones de *substancia*, *esencia* y *materia*, las cuales no han sido introducidas de manera expresa, y no son precisadas ni justificadas sino más adelante, en particular a partir en el libro VII. En XII iv 1070*b*22-25 se oponen la materia y la forma como causas internas o intrínsecas, a la causa eficiente y el fin como causas externas o extrínsecas.

133. Acerca de «substancia (*ousía*)» y de «esencia (*tò ti ên eînai*)», cf. los aparados 11.1 y 11.2 de la «Introducción». En este lugar, y en otros, las dos nociones parecieran ser vistas como equiparables. En *Phys* I vii 191*a*19-20 se expresa, en cambio, la duda acerca de si la substancia es el substrato o la especie.

134. El «finalmente» traduce «*éskhaton*», que, al parecer, debe ser tomado adverbialmente y como modificador de «se remonta (*anágetai*)» y no, como adjetivo que modifique a «enunciado (*lógon*)», en cuyo caso se tendría: «enunciado último»; cf. Bonitz (1968 : 60); Reale (1978 : 149). Ross (1958 I 126) lo había referido a «enunciado», pero modificó su opinión. El «enunciado (*lógos*)» es aquí el consistente en el *definiens* de la cosa, esto es, el enunciado en que se indica el género próximo y la diferencia específica; cf. *supra* la nota 27.

135. Acerca del «substrato (*hypokeímenon*)»; cf. *supra* la nota 268 de la «Introducción». Arriba la expresión «la materia o el substrato» podría ser entendida también en el sentido de «la materia, es decir, el substrato» o aun como una hendíadis, y equivaler, en tal caso, a «el sustrato material». En opinión de Reale (1978 : 149), en todo el presente libro «substrato» es empleada en todas sus ocurrencias en el sentido de «materia».

γένος εὑρήσομεν αἰτίας ἢ ταῖς νῦν λεγομέναις μᾶλλον πιστεύσομεν. -τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖςδὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐθὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωζομένης, ὥσπερ οὐδὲ τὸν Σωκράτην φαμὲν οὔτε γίγνεσθαι ἁπλῶς ὅταν γίγνηται καλὸς ἢ μουσικὸς οὔτε ἀπόλλυσθαι ὅταν ἀποβάλλῃ ταύτας τὰς ἕξεις, διὰ τὸ ὑπομένειν τὸ ὑποκείμενον τὸν Σωκράτην αὐτόν, οὕτως οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδέν· δεῖ γὰρ εἶναί τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μιᾶς ἐξ ὧν γίγνεται τἆλλα σωζομένης ἐκείνης. τὸ

---

136. Alejandro (1891 : 22) entiende que la causa eficiente y la causa final se oponen sencillamente porque aquella es la primera y la otra es la última.

137. Acerca de «el con vistas a lo cual», cf. *supra* las notas 87 y 91. Al presentar arriba la causa eficiente y la causa final puede Aristóteles tener en mente las causas primeras ([*a*] y [*b*]) consignadas en las primeras líneas del capítulo; cf. *supra* la nota 131.

138. «Acerca de «generación (*génesis*) y «movimiento (*kínēsis*)», cf. *infra* la nota 143 del libro VII, en la p. 540.

139. Como en otros casos, la extensión del inciso ha dado lugar a un anacoluto.

140. En el lugar señalado *supra* en la nota 132.

141. En razón de que se habrá comprobado que la lista de cuatro causas es exhaustiva. En lo que sigue Aristóteles expone un examen crítico del pasado filosófico, y ello, como se acaba de decir, con vistas a un punto definido: establecer si los filósofos anteriores han descubierto alguna variedad de causa que no figure entre las cuatro que él ha distinguido. Aristóteles procede de manera análoga en otros tratados; cf. *Phys* I ii-vi; viii-ix; *De an* I ii-v; *GC* I i-ii, lo cual atestigua la conciencia «histórica» que el Filósofo tiene de que su pensamiento se inscribe en una tradición, y la importancia que le reconoce al diálogo con los representantes del pasado. Acerca de las razones de eso, cf. *supra* la nota 33. En ninguno de los lugares de su obra mencionados manifiesta Aristóteles la intención de exponer la filosofía de sus antecesores de la manera sistemática, neutral, rigurosa, etcétera, en que presuntamente aspira a hacerlo un historiador moderno de la filosofía. Pese a eso, sus exposiciones «históricas» han sido consideradas, como si fueran piezas de «historia de la filosofía» de un autor moderno, y valoradas según los mismos criterios, lo que ha hecho que se lo acusase de desfigurar y presentar de manera tendenciosa y parcial las otras filosofías (las cuales tendrían para él como único valor el de ser una suerte de presentimiento de su propia filosofía), y que hasta se pusiese en tela de juicio su honestidad intelectual; cf. Cherniss (1935); Gigon (1954); Guthrie (1957). Más recientemente se ha hecho a un lado la idea de que lo que Aristóteles hace sea «historia de la filosofía», y se lo ha visto más bien como lo que es, es decir, como una interpretación filosófica del pasado filosófico, y

[*ii*] [*a*] [= <*b*>] Pues bien, de los primeros que filosofaron, los más pensaron que los únicos [principios] de todas las cosas eran los principios de la especie de la materia[142]. En efecto, [eso] en que todos los entes consisten, y de lo que primariamente se originan, y en lo que finalmente [se disuelven cuando] se destruyen, en tanto que la substancia [de ella] se conserva por más que cambie en sus afecciones: eso dicen que es el elemento y el principio de los entes. Por eso piensan que nada se origina ni se destruye: en la idea de que tal naturaleza[143] se conserva siempre. Y tal como no decimos que Sócrates «se origine» en sentido absoluto si él llega a ser bello[144] o músico, ni que «se destruya» si pierde esas propiedades[145], [y ello] en razón de que el substrato, [es decir,] Sócrates mismo, permanece, de igual modo [dicen estos filósofos que] tampoco ninguna de las demás cosas [nace ni se destruye][146]. Pues tiene que existir cierta naturaleza, sea una sola o más de una, de la que se originan las demás cosas, mientras que ella se conserva[147]. [*b*] En cuanto a la

---

ello en el marco de los intereses filosóficos del intérprete, sobre la base de las nociones y con uso de la terminología propias de su filosofía, como es más o menos el caso también en las observaciones de la misma índole que Platón suele hacer acerca de los filósofos precedentes; cf. Mansion, S. (1961); Gadamer (1965); Mansfeld (1990). Por lo demás, dicho en términos de Ricœur (1964 : 165), Aristóteles considera en este lugar la historia de la filosofía, de la que su proyecto filosófico es inseparable. sólo tras haber justificado primero su destinación, que es visible sólo en la madurez de la disciplina, y que permite comprender el itinerario desde su infancia. Por otro lado, el examen de las opiniones que predominaron entre los filósofos del pasado completa el examen de las opiniones del común de los hombres consideradas en los capítulos precedentes; cf. Reale (1968 : 151); todo ello presidido por la idea de una colaboración de los hombres en la búsqueda de la verdad; cf. *supra* la nota 1. El propósito del examen es, pues, la comprobación «histórica» de la teoría de las cuatro causas (más la idea de la substancia como compuesto de materia y forma, que en cierto modo es parte de aquella). Ese examen, que no se atiene en forma estricta a la cronología, abarca los precedentes prefilosóficos (míticos y poéticos) y las ideas de la sucesión de filósofos que van desde Tales hasta Platón, y ello en relación con Grecia, aunque consta que el interés de Aristóteles y el de la Academia se extendía también a la cultura asiática; cf. Jaeger (1946 : 152-158) e *infra* la referencia a Ferecides y a los magos en XIV iv 1091*b*9-10 y las notas a ese lugar. El estudio de las filosofías del pasado se había iniciado, al parecer, en la sofística; hasta es posible que Aristóteles (y ya Platón) se haya valido de un compendio doxográfico preparado por Hipias de Elis en la segunda mitad del siglo V: cf. Snell (1944); Mansfeld (1990).

142. Como se ha señalado en la nota precedente, Aristóteles expresa las doctrinas de los filósofos anteriores en términos de su propia filosofía, aunque eso no significa que los identifique sin matices con ellos. Así, en este caso, como observa Ross (1958 : I 128), la expresión «los principios de la especie de la materia (*tàs en hýlēs eídei arkhás*)» implica que no se trata exactamente de la materia en el sentido aristotélico, que en este caso sería lo que

μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ
πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς
φιλοσοφίας ὕδωρ φησὶν εἶναι (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος
ἀπεφήνατο εἶναι), λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ
πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν
ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται,
τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων -διά τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν
λαβὼν ταύτην καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν
ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴ τῆς φύσεως ἐστι τοῖς ὑγροῖς.
εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν
γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως οἴονται περὶ
τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν· Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν
τῆς γενέσεως πατέρας, καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν
καλουμένην ὑπ' αὐτῶν Στύγα [τῶν ποιητῶν]· τιμιώτατον
μὲν γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὅρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν. εἰ μὲν
οὖν ἀρχαία τις αὕτη καὶ παλαιὰ τετύχηκεν οὖσα περὶ τῆς
φύσεως ἡ δόξα, τάχ' ἂν ἄδηλον εἴη, Θαλῆς μέντοι λέγεται
οὕτως ἀποφήνασθαι περὶ τῆς πρώτης αἰτίας (Ἵππωνα γὰρ
οὐκ ἄν τις ἀξιώσειε θεῖναι μετὰ τούτων διὰ τὴν εὐτέλειαν
αὐτοῦ τῆς διανοίας)· Ἀναξιμένης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης

él llama «la materia primera [*hē prōtē hýlē*])», sino de una realidad afín o parecida. Tampoco el «elemento (*stoikeîon*)» a que se hace referencia en *b*11-12 es, como lo entiende Aristóteles en este ámbito, es decir, como especificación de esa materia primera por la combinación de las cualidades básicas (frío : cálido; húmedo : seco). Por tanto, el «principio (*arkhḗ*)» mencionado en b12 no era para ellos lo que se dice la «causa material», sino un correlato de índole cercana a ella. Cf. el apartado 8 de la «Introducción».

143. Acerca de esta aplicación de la palabra naturaleza (*phýsis*), cf. *infra* V iv 1014*b*26-35.

144. El ejemplo es irónico, según Ross (1958 : I 129), ya que Sócrates era notoriamente feo.

145. La de «propiedad» parece la traducción oportuna de «*héxis*», que en otros contextos es «hábito», «estado» o «disposición (permanente o duradera)». En el uso aristotélico la palabra tiene muchos matices, pero en todos los casos denota, en última instancia, una propiedad cualitativa; cf. *infra* V xx; *Cat* viii 8*b*26-9*a*10. La adquisición de la condición de bello o la de músico es un cambio accidental de índole cualitativa (una *alloíosis*).

146. Las distinciones, presentes en lo que se acaba de leer, entre el cambio en sentido absoluto (*haplôs*), o «cambio substancial», y el cambio «accidental» (cf. *infra* la nota 143 del libro VII, en la p. 540) y entre el substrato y sus propiedades, son nociones aristotélicas que el Filósofo aplica, como se ve, en la interpretación de los filósofos considerados, pero que son extrañas a estos.

147. Este modo de entenderse la filosofía de los presocráticos, en especial la de los jonios, condicionó notablemente la comprensión que la posteridad historiográfica tuvo de ella. La principal implicancia de esa interpretación

cantidad y la especie de tal principio[148] no dicen todos lo mismo, sino que Tales[149], el iniciador de esta forma de filosofía[150], dice que [ese principio] es el agua (por eso afirmó también que la Tierra está sobre el agua[151]), tras llegar a esa suposición probablemente[152] porque veía que el alimento de todas las cosas es húmedo, y que aun el calor se genera a partir de ello y vive de ello (pues eso de lo que las cosas se originan es el principio de todas ellas): tras llegar, pues, por eso a aquella suposición, y por tener las semillas de todas las cosas naturaleza húmeda, y ser el agua el principio de la naturaleza de las cosas húmedas. Pero algunos[153] piensan que los que en una antigüedad muy lejana, y mucho antes de la generación de ahora, trataron los primeros acerca de los dioses[154], pensaban de ese modo acerca de la naturaleza; en efecto, hicieron de Océano y Tetis los padres de la generación [de todas las cosas][155], y del agua, la llamada por ellos <, los poetas,>[156] Estigia, el testigo del juramento de los dioses[157]; ahora bien, lo más digno de respeto [es] lo más antiguo, y el juramento es lo más digno de respeto[158]. Pero no es para nada claro si esa es, de hecho, una opinión primitiva y antigua acerca de la naturaleza; en todo caso, se dice que Tales se manifestó así acerca de la primera causa (pues en razón de la pobreza de su pensamiento, nadie pretendería colocar a Hipón[159]

---

es que esos filósofos, por reconocer sólo un principio material, ignoraban la noción de forma (o que no había en su pensamiento un equivalente de ella), y que por eso no podrían explicar por qué cada cosa tiene una manera de ser propia, diversa de la de las restantes. Los filósofos anteriores concebían, en definitiva, la materia como una suerte de en sí, mientras que en Aristóteles la materia es el correlato inseparable de la forma.

148. Es decir, de la «causa material», consistente en un elemento; cf. *supra* la nota 142.

149. Tales de Mileto, nacido en torno del 630 a. C. Cf. *DK* 11; Maddalena (1963 : 18-75); Kirk y Raven (1969 : 74-98).

150. Es decir, de la filosofía en la que el punto central es la identificación del «principio material» de todas las cosas. Aristóteles debe de ver en Tales el primero en tematizar expresamente la naturaleza (*phýsis*) y abrir, con ello, una posibilidad que, en el enfoque prefilosófico de los que más abajo caracteriza como «teólogos», aún no se daba. Con todo, la apreciación de Aristóteles no forzosamente implica que para él la historia de la filosofía sin más se inicie con Tales. De hecho, más abajo considera tesis de los «teólogos», en particular de Hesíodo, como tesis de naturaleza filosófica; cf. *infra* iv 984*b*23-29; Palmer (2000 : 188).

151. No se ve por qué la suposición de que el agua es el principio de las cosas podría explicar que se suponga que la Tierra flota sobre el agua. También en *DC* II xiii 294*a*28-30 = *DK* 11 A 14 Aristóteles dice que a Tales se le atribuye la opinión de que la Tierra flotaba sobre el agua como un madero.

πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστ' ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων, Ἵππασος δὲ πῦρ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος, Ἐμπεδοκλῆς δὲ τὰ τέτταρα, πρὸς τοῖς εἰρημένοις γῆν προστιθεὶς τέταρτον (ταῦτα γὰρ ἀεὶ διαμένειν καὶ οὐ γίγνεσθαι ἀλλ' ἢ πλήθει καὶ ὀλιγότητι, συγκρινόμενα καὶ διακρινόμενα εἰς ἕν τε καὶ ἐξ ἑνός)· Ἀναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς· σχεδὸν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ οὕτω γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαί φησι, συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, ἄλλως δ' οὔτε γίγνεσθαι οὔτ' ἀπόλλυσθαι ἀλλὰ διαμένειν ἀΐδια. -ἐκ μὲν οὖν τούτων μόνην τις αἰτίαν νομίσειεν ἂν τὴν ἐν ὕλης εἴδει λεγομένην: προϊόντων δ' οὕτως, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν· εἰ γὰρ ὅτι μάλιστα πᾶσα γένεσις καὶ φθορὰ ἔκ τινος ἑνὸς ἢ

---

152. El «probablemente (*ísōs*)» indica con claridad que lo que sigue a continuación, esto es, las razones que habrían llevado a Tales a sostener esa tesis acerca del principio, son conjeturas que hace Aristóteles, cuya forma de expresarse acerca de Tales aquí y en otros lugares implica que no disponía acerca de ese filósofo de fuente escrita alguna en la que se agregase nada más, sino que contaba sólo con lo que decía una tradición oral de más de un siglo.

153. La referencia puede serlo a Platón, *Cratilo* 402*b* y *Teéteto* 152*e*, o bien a Hipias de Elis; cf. *supra* la nota 141 *in fine*.

154. Esos que fueron los primeros en tratar acerca de los dioses son los que en otros lugares Aristóteles llama «teólogos (*theólogoi*)» y a veces «los antiguos (*hoi palaioí*; *hoi arkhaîoi*)», denominaciones que abarcan a las figuras que, como Homero, Hesíodo, Orfeo, los magos persas, Ferecides y acaso aun Jenófanes de Colofón, pertenecen a una etapa del pensamiento anterior a la emergencia de la filosofía o de la ciencia, y trataban los temas de modo diverso de los «fisiólogos (*physiólogoi*)», esto es, de los pensadores naturalistas o filósofos de la naturaleza; cf. *infra* III iv 1000*a*9; XII vi 1071*b*27; x 1075*b*26; XIII v 1091*a*34. El criterio mediante el cual Aristóteles diferencia entre lo prefilosófico y lo filosófico, y, con ello, entre los «teólogos» y los «fisiólogos», y los respectivos tipos de discurso, es el de la claridad o la comprensibilidad, lo cual supone, por cierto, un momento interpretativo; cf. Mansfeld (1990); Sinnott (1999); Palmer (2000). La idea de que en los mitos se conservaban, en forma fragmentaria y distorsionada, las huellas de civilizaciones anteriores justificaba que se las tomara en cuenta; cf. *infra* la nota 290 del libro XII, en la p. 932.

155. Homero, *Iliada* XIV 201; 245-246. Océano es la personificación de las aguas que rodean las tierras; Tetis (*Thétys*: no Tetis [*Thétis*], la madre de Aquiles) representa la fecundidad del mar; ambos pertenecen al grupo de los Titanes, nacidos de la pareja divina primordial, Urano y Tierra. Cf. Hesíodo, *Teogonía*, 133-136; 337-370.

156. Eliminado por Christ: Jaeger (1963 : 9 *app crit*).

entre estos)[160]. En cambio, Anaxímenes[161] y Diógenes[162] ponen el aire como anterior al agua, y como el principio por antonomasia de los cuerpos simples[163]; en cambio, Hipaso de Metaponto[164] y Heráclito de Efeso[165] [ponen como principio] el fuego, y Empédocles[166], los cuatro [elementos], pues a los mencionados añade la tierra como cuarto ([dice que] esos [elementos] permanecen siempre, y que no se generan, sino que [cambian sólo] por incremento o por disminución en la cantidad cuando se reúnen en una unidad o se separan de una unidad)[167]. Anaxágoras de Clazomene[168], que por la edad es anterior a aquel, pero posterior por sus obras[169], dice que los principios son infinitos, pues dice que casi todas las cosas [que llamo] homeómeras[170], tales como el agua y el fuego, se generan y se destruyen sólo por reunión y por separación[171], y que de otro modo ni se generan ni se destruyen, sino que permanecen eternos.

[*iii*] [= <*c*>] [*a*] Así pues, a partir de estas cosas[172] cabría considerar como única causa la llamada de la especie de la materia[173]. Pero al avanzar [los filósofos] de ese modo, la cosa misma les abrió camino y los forzó a buscar [más][174]. Pues si toda

---

157. La Estigia era una laguna o un río infernal, primogénito de Océano y Tetis: cf. la nota precedente. Cuando un dios formulaba un juramento, Zeus mandaba traer un jarro de agua de la Estigia para que fuese, como la llama arriba Aristóteles, el testigo del juramento de los dioses. Cf. Hesíodo, *Teogonía* 361-363; 383; 775-777; 782-806.

158. Se sobreentiende que, por tanto, el juramento y el agua son lo más antiguo, y que lo más antiguo es el principio. Las líneas 983*b*20-33 = *DK* 11 A 12.

159. Hipón, llamado «el ateo», que era del sur de Italia (de Reggio, de Metaponto o de Crotona) o de Samos, se estableció en Atenas en época de Pericles y elaboró una filosofía de sesgo ecléctico, en la línea de los jonios, que combinaba elementos del pensamiento de Tales y del de Parménides. Aristóteles lo menciona también en *De an* I ii 405*b*2-5, donde le atribuye la idea de que el alma es agua. Cf. Freeman (1948 : 209-211); Maddalena (1963 : 214-224); Kirk y Raven (1969 : 89-90).

160. Es decir, no merece ser recordado al lado de Tales y de los demás filósofos de la naturaleza.

161. Anaxímenes de Mileto vivió en la segunda mitad del siglo VI a. C., quizás entre el 610 y el 547. Cf. *DK* 13; Maddalena (1963 : 176-213); Kirk y Raven (1969 : 143-162). En su explicación, el aire es anterior al agua porque el agua, lo mismo que todas las otras formas de la materia distintas del aire, consiste en aire en un cierto grado de condensación.

162. Diógenes de Apolonia es un pensador del siglo V a. C. que elaboró una teoría ecléctica en la que combinaba elementos tomados de Anaxímenes, de Empédocles, de Anaxágoras y de Leucipo. Cf. *DK* 64; Maddalena (1963 : 256 : 307); Kirk y Raven (1969 : 427-445).

καὶ πλειόνων ἐστίν, διὰ τί τοῦτο συμβαίνει καὶ τί τὸ αἴτιον; οὐ γὰρ δὴ τό γε ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτό· λέγω δ' οἷον οὔτε τὸ ξύλον οὔτε ὁ χαλκὸς αἴτιος τοῦ μεταβάλλειν ἑκάτερον αὐτῶν, οὐδὲ ποιεῖ τὸ μὲν ξύλον κλίνην ὁ δὲ χαλκὸς ἀνδριάντα, ἀλλ' ἕτερόν τι τῆς μεταβολῆς αἴτιον. τὸ δὲ τοῦτο ζητεῖν ἐστὶ τὸ τὴν ἑτέραν ἀρχὴν ζητεῖν, ὡς ἂν ἡμεῖς φαίημεν, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως. οἱ μὲν οὖν πάμπαν ἐξ ἀρχῆς ἀψάμενοι τῆς μεθόδου τῆς τοιαύτης καὶ ἓν φάσκοντες εἶναι τὸ ὑποκείμενον οὐθὲν ἐδυσχέραναν ἑαυτοῖς, ἀλλ' ἔνιοί γε τῶν ἓν λεγόντων, ὥσπερ ἡττηθέντες ὑπὸ ταύτης τῆς ζητήσεως, τὸ ἓν ἀκίνητόν φασιν εἶναι καὶ τὴν φύσιν ὅλην οὐ μόνον κατὰ γένεσιν καὶ φθοράν (τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖόν τε καὶ πάντες ὡμολόγησαν) ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἄλλην μεταβολὴν πᾶσαν· καὶ τοῦτο αὐτῶν ἴδιόν ἐστιν. τῶν μὲν οὖν ἓν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν οὐθενὶ συνέβη τὴν τοιαύτην συνιδεῖν αἰτίαν πλὴν εἰ ἄρα Παρμενίδῃ, καὶ τούτῳ κατὰ τοσοῦτον ὅσον οὐ μόνον ἓν ἀλλὰ καὶ δύο πως τίθησιν αἰτίας εἶναι· τοῖς δὲ δὴ πλείω ποιοῦσι μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν, οἷον τοῖς θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ πῦρ καὶ γῆν· χρῶνται

---

163. Los «cuerpos simples (*haplâ sómata*)» son en Aristóteles los «elementos (*stoikheîa*)» esto es, el agua, el aire, la tierra y el fuego; son «simples» porque constituyen realidades irreductibles a otras de la misma naturaleza.

164. Hipaso de Metaponto (o de Síbaris) fue un pitagórico contemporáneo de Heráclito que elaboró una explicación de las cosas en la que combinaba elementos de la filosofía de aquel filósofo con elementos del pitagorismo. Hipaso fue *l'enfant terrible* de la sociedad pitagórica: se lo expulsó de ella, y acaso hasta se lo arrojó al mar, por haber quebrantado el voto de silencio revelándoles a los no iniciados secretos científicos del pitagorismo referentes al carácter irracional de algunos número o acaso por haber favorecido la reacción democrática de Cilón contra los pitagóricos; cf. *infra* la nota 240; cf., *DK* 18; Freeman (1948 : 84-87); Kirk y Raven (1969 ; 147; 231).

165. Heráclito de Efeso vivió entre el 576 y el 475 a. C. Cf. *DK* 22, Kirk y Raven (1969 : 182-215).

166. Empédocles de Agrigento vivió entre el 485 y el 425 a. C. Cf. *DK* 31; Kirk y Raven (1969 : 320-361).

167. La expresión «por incremento o disminución en la cantidad (*plêthei kai oligóteti*)» debe de aludir al cambio cuantitativo que se da en la masa de un elemento o de los varios elementos que se reúnen en un agregado unitario particular o, como se dice arriba, «en una unidad (*eis hén*)» o se separan al disgregarse «de una unidad (*ex henós*)». En todo caso, lo único que en la filosofía de Empédocles pasa a la existencia o se destruye es el agregado particular, cosa que arriba no parece estar dicha con suficiente claridad. En lugar de eso, pareciera decirse, más bien, que son *los elementos* los que pasan a la existencia de ese modo.

168. Anaxágoras de Clazomene nació en torno del 500 a. C. y murió en el 428. Cf. DK 59; Kirk y Raven (1969 : 362-394).

generación y [toda] destrucción proceden de una sola cosa o aun de varias[175], ¿por qué acontece eso, y cuál es la causa? Pues, por cierto, el propio substrato no se hace cambiar a sí mismo: quiero decir, por ejemplo, que ni la madera ni el bronce es causa de que cada uno de ellos cambie: ni la madera produce la cama ni el bronce, la estatua, sino que la causa del cambio es una cosa diversa[176], y buscar esa cosa es buscar el otro principio o [buscar], como diríamos nosotros, «[aquello] de donde [parte] el principio del movimiento»[177]. [*b*] Pues bien, los que en el comienzo mismo emprendieron esta forma de investigación[178] y decían que el substrato era uno[179], no quedaron para nada insatisfechos consigo mismos[180], pero al menos algunos de los que decían [que el substrato es] uno[181], como derrotados por esa búsqueda[182], afirman que lo uno es inmóvil y [que lo es también] la naturaleza toda, no sólo en cuanto a la generación y la destrucción (pues eso [es] antiguo y todos lo admitieron[183]), sino también en cuanto a todo otro [modo de] cambio[184]; y eso [sí] es propio de ellos[185]. Así pues, ninguno de los que decían que el todo es uno[186] logró reconocer una causa tal[187], salvo, si acaso, Parménides, y este, sólo en la medida en que no sólo afirma que existe lo Uno, sino también, en cierto modo, [que existen] dos causas[188]. Pero a los que dicen que [los principios] son más[189], les es más fácil señalar [la causa

---

169. La expresión «posterior por sus obras (*tois d' érgois hýsteros*)» es ambigua, porque puede dar a entender que Anaxágoras era mayor que Empédocles, pero [*a*] comenzó a producir sus obras más tarde que Empédocles; o, menos probablemente, [*b*] es inferior a Empédocles, «por (la calidad de) sus obras»; o, aun [*c*] «por el sesgo de su doctrina», que está más alejada del estilo milesio que la de Empédocles. Cf. Ross (1958 : I 132); Reale (1968 : 156). La comparación entre los dos filósofos se da varias veces en Aristóteles; cf. *Phys* I iv 188*a*1-18; vi 189*a*12-15; *GC* I i 314*a*13-314*b*1;

170. La expresión «(cosas) homeómeras (*homoiomerê*)», es decir, formadas de partes semejantes entre sí, no es, según se admite unánimemente, de Anaxágoras, sino del propio Aristóteles (y hasta acaso un neologismo introducido por él), que lo emplea para referirse especialmente a los tejidos orgánicos homogéneos, como la carne o los huesos; cf. *PA* II i 646*b*30; y que utiliza también arriba, para denotar lo que Anaxágoras en realidad llamaba «semillas (*spérmata*)»; cf. *DK* 59 B 4; B 17. Se dice «casi todas», porque hay cosas tales como los elementos, que para Aristóteles son «homeómeros», pero para Anaxágoras no son «semillas», sino compuestos, y eso porque mientras que para Empédocles o para Aristóteles el análisis de la materia se detiene en el nivel básico de los elementos, para Anaxágoras *no hay* un nivel último, sino que el análisis, en su avance, sigue hallando siempre los mismos componentes o «cosas (*khrémata*)», y nunca un nivel elemental. Cf. Ross (1958 : I 132); Reale (1968 : 157); Kirk y Raven (1969 : 362-394).

γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν, ὕδατι δὲ καὶ γῇ καὶ τοῖς τοιούτοις τοὐναντίον. -μετὰ δὲ τούτους καὶ τὰς τοιαύτας ἀρχάς, ὡς οὐχ ἱκανῶν οὐσῶν γεννῆσαι τὴν τῶν ὄντων φύσιν, πάλιν ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας, ὥσπερ εἴπομεν, ἀναγκαζόμενοι τὴν ἐχομένην ἐζήτησαν ἀρχήν. τοῦ γὰρ εὖ καὶ καλῶς τὰ μὲν ἔχειν τὰ δὲ γίγνεσθαι τῶν ὄντων ἴσως οὔτε πῦρ οὔτε γῆν οὔτ' ἄλλο τῶν τοιούτων οὐθὲν οὔτ' εἰκὸς αἴτιον εἶναι οὔτ' ἐκείνους οἰηθῆναι· οὐδ' αὖ τῷ αὐτομάτῳ καὶ τῇ τύχῃ τοσοῦτον ἐπιτρέψαι πρᾶγμα καλῶς εἶχεν. νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον. φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων, αἰτίαν δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν. οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν·

---

171. Esto es: «según Anaxágoras, casi todas las cosas que yo llamo homeómeras se generan y se destruyen tal como en la explicación de Empédocles se generan y se destruyen el agua y el fuego, es decir, únicamente por reunión y por separación». Cf. Colle, *apud* Reale (1978 : 157), y *supra* a10-11 y la nota 167.

172. La expresión pronominal («a partir de estas cosas [*ek toúton*]») es bastante vaga: podría entenderse como «a partir de esos [filósofos]» o «de esas [tesis]».

173. Acerca de «la llamada de la especie de la materia (*tèn en hýlēs eídei legoménēn*), cf. *supra* 983*b*7 y la nota 142.

174. «La cosa misma (*autò tò prâgma*)», es decir, la cosa tal como lo da a entender «*prâgma*», esto es, la cosa real, según ella es independientemente de lo que se piensa o lo que se dice acerca de ella, y, por otra parte, con el carácter de un factor en el conocimiento, como se desprende de lo que a continuación se dice arriba; cf. también *supra* i 980*a*1 y la nota 1. Como observa Ricœur (1964 : 169), para Aristóteles la historia de la filosofía no es el *acontecimiento* contingente de la verdad, sino, antes bien, el *advenimiento* de la verdad.

175. Es decir, de un único principio material, según los monistas (Tales, Anaxímenes), o de varios principios materiales, según los pluralistas (Empédocles; Anaxágoras).

176. En *GC* II ix 335*b*29-35 hace Aristóteles una observación con el mismo sentido que la que se acaba de leer. En lo que precede, «cambiar» = «*metabállein*»; y «cambio» = «*metabolḕ*»; lo mismo *infra* 984*a*3-*b*1; cf. *infra* la nota 143 del libro VII, en la p. 540.

177. El «principio del movimiento (*arkhḕ tês kinḗseōs*)» es también, según parece, el «principio del cambio (*arkhḕ tês metabolês*)»: cf. *supra* 983*a*30 y 984*a*25-27; esto es, una causa motora (*causa movens*), más bien que una causa eficiente (*causa efficiens*; *tò poioûn*).

178. Es decir, la investigación acerca de las primeras causas.

motora]; por ejemplo, a los [que dicen que los principios son] lo cálido y lo frío o el fuego y la tierra, pues se valen del fuego como [factor] provisto de una naturaleza motora, y del agua y la tierra y de los otros [principios] de esa índole como lo contrario[190].

[*iv*] [= <*d*>][191] [*a*] Después de esos [filósofos] y [después del descubrimiento] de tales principios[192], y en la idea de que [estos] no eran suficientes para hacer generar la naturaleza de los entes, [los filósofos,] de nuevo forzados, como dijimos[193], por la verdad misma, empezaron a buscar el principio que seguía[194]. Pues de la existencia del bien y la belleza en algunos de los entes, y de su generación en otros, sin duda ni el fuego ni la tierra ni ninguna otra de las cosas de esa índole es verosímil[195] que sea la causa, ni que aquellos [filósofos] lo creyeran[196]. Ni tampoco estaba bien atribuirles a la espontaneidad y al azar[197] una cosa semejante. [*b*] Por eso, cuando alguien[198] dijo que, como en los animales, también en la naturaleza hay un intelecto como la causa de la belleza[199] y del orden todo[200], se mostró como un [hombre] sobrio frente a los que antes hablaban de manera errática. Sabemos con claridad que Anaxágoras adoptó esas explicaciones, aunque Hermótimo de Clazomene[201] tiene la fama de haberlo dicho antes [que él]. [*c*] En todo caso, los [filósofos] que pensaban así, afirmaron que la causa del bien es, al mismo tiempo, principio de los entes y el [principio] de donde a los entes les llega el movimiento[202].

---

179. Los monistas Tales, Anaxímenes, Heráclito.

180. Es decir, creyeron haber hallado la solución, sin caer en la cuenta de que en ello había una dificultad.

181. Ahora se refiere Aristóteles a Parménides y sus seguidores.

182. Por la búsqueda de la causa motora o por el esfuerzo por determinar su naturaleza. Como se ve por lo que sigue arriba, a los ojos de Aristóteles, los eléatas advirtieron la necesidad de buscar una causa específica del movimiento, pero fue la dificultad en identificarla o establecerla lo que los llevó a negar el cambio en general. Cf. Mansion (1984 : 77-81).

183. Cf. *supra* 983*b*10-12.

184. Las otras formas de cambio (*metabolḗ*) admitidas por Aristóteles aparte del cambio substancial, es decir, el cambio local, el cambio cuantitativo y el cambio cualitativo; cf. *infra* la nota 143 del libro VII, en la p. 540.

185. Como observa Reale (1968 : 157), Aristóteles trata al eleatismo como un monismo del estilo del de los jonios; sólo que, mientras que los jonios se limitaron a postular una causa material sin advertir la necesidad de introducir una causa motora, los eléatas advirtieron esa necesidad, pero al no poder precisarla, resolvieron el problema negando la realidad del movimiento en todas sus formas.

186. Según Ross (1958 : I 133), Aristóteles abarca con esto a los milesios, a Heráclito y a los eléatas.

187. Una causa motora.

188. Aristóteles se refiere sin duda a lo que tradicionalmente se ha considerado la segunda parte del poema de Parménides (compuesto en torno del 500 a. C.), en la que la diosa no se refiere ya al camino de la verdad sino al camino de la opinión (*dóxa*) de los mortales. Cf. *DK* 28 B 8 53-59. Según se entiende comúnmente, lo que se expresa en ese segmento, aun cuando forma parte del poema, no es la convicción de Parménides. Eso parece explicar el «en cierto modo (*pôs*)» que se lee arriba (*b*4). La doctrina expuesta en esa parte es un dualismo basado en la oposición entre el fuego (*pŷr*) y la noche (*nýx*), la cual es equiparada a la tierra (*gê*). En la interpretación de Aristóteles, el fuego corresponde a la causa motora o sería una prefiguración de ella, y la tierra, a la causa material. Cf. *infra* 986*b*34; *Phys* I v 188*a*20-22, donde se hacen corresponder el fuego y la tierra con lo cálido y lo frío; y *GC* I iii 318*b*6-7, donde se equiparan el fuego al ser (*tò ón*) y la tierra al no ser (*tò mè ón*); cf. también *GC* II iii 330*b*13-15; esta equiparación de la tierra o la obscuridad con el «no ser» parece derivar de la forma de expresarse Parménides (o la diosa) en *DK* 28 B 8 54; cf. asimismo Ross (1958 : I 133-134), donde se considera la posibilidad, sugerida por Burnet (1944 : 222-224), de que la doctrina referida por la diosa se relacione con el pitagorismo; cf. también Reale (1968 : 157-158).

189. Aristóteles parece referirse a planteos pluralistas: seguramente a Empédocles; por tanto, ya no a Parménides; cf. *infra* iv 985*a*29-*b*2; *GC* II iii 330*b*19-20; Ross (1958 : I 135); Reale (1968 : 158).

190. Es decir, la primera solución, entre los pluralistas, consistió en atribuirle a uno de los elementos el papel activo de causa motora y a los demás un papel pasivo.

191. Hay aquí una articulación en la exposición de Aristóteles, que pareciera disponerse a tratar ahora acerca del descubrimiento de la causa final, pero el punto es un tanto problemático. Cf. *infra* la nota 194.

192. La causa material y la causa motora.

193. *Supra* iii 984*a*17-18 y allí la nota 174.

194. En opinión de Bonitz (1848-1849 : 59), «el principio que seguía (*tèn ekhoménēn arkhḗn*)» era la causa final. A esa interpretación se le ha objetado que en la filosofía de Anaxágoras, aducida a continuación, el Entendimiento (*noûs*), que es, por cierto, de una índole distinta de los factores materiales sostenidos por los filósofos precedentes, no es, sin embargo, en términos aristotélicos, propiamente una causa final (un *télos*; un *tínos héneka*), sino, en todo caso, una causa eficiente. En esta línea, Ross (1958 : I 135-136) piensa que la expresión «tales principios» (*b*8-9) remite a la causa material y a la causa eficiente *material*; cf. *supra* la nota 190; mientras que «el principio que seguía» (*b*10-11) corresponde a la noción «*pura*» de causa eficiente, esto es, diferenciada de la causa material, en la que se combinarían la noción de fuerza y la de inteligencia. Reale (1968 : 159) cree, en cambio, que se trata

de una causa al mismo tiempo eficiente y final. En su opinión, Aristóteles no pretende que sus antecesores hayan descubierto en cada caso sólo *una* de las cuatro causas; Reale cree hallar eso explícitamente señalado en las líneas finales del capítulo (*b*20-22) e *infra* en el capítulo viii.

195. Acerca de la noción de «verosímil (*eikós*)», cf. *supra* la nota 55.

196. Que creyeran que una de las variedades de la causa material fuese la causa del orden en el mundo. La insuficiencia de la respuesta de los que les atribuían el papel de causa motora a uno de los elementos residía, pues, en que no daba cuenta del orden o del bien (*táxis; tò eû*; *tò kalôs ékhein*; *ho kósmos*), que es explicable solamente sobre la base de un factor inteligente como el que postulará Anaxágoras.

197. Acerca de las nociones de «espontaneidad (*tò autómaton*)» y de «azar (*tykhḕ*)», cf. *infra* VII vii y XI viii 1065*a*27-*b*4.

198. Anaxágoras.

199. La palabra traducida con «belleza» es «*kósmos*», que también es «mundo», aunque no en el sentido de «universo»; o bien, en todo caso, el mundo como un todo ordenado y, por ordenado, bello.

200. En la «la causa de la belleza y del orden todo (*tòn aítion toû kósmou kaì tês táxeōs pásēs*») Ross (1958 : I 136) cree ver un eco de la frase de Anaxágoras «el intelecto ordenó todas las cosas (*pánta diekósmēse noûs*)»; *DK* 59 B 14.

201. Hermótimo de Clazomene es considerado un personaje legendario. Se decía que su alma dejaba el cuerpo para adquirir conocimiento de hechos a distancia (hasta que sus enemigos aprovecharon una de esas ausencias del alma para quemar el cuerpo [!]). Habría sido, además, una encarnación anterior de Pitágoras; cf. Freeman (1948 : 148-149). No es claro por qué Aristóteles lo pone en relación con Anaxágoras. Ross (1958 : I 136), siguiendo en este punto a Zeller, supone que la historia de la separación del alma pudo haberle ofrecido a Aristóteles una analogía para la distinción entre el intelecto (*noûs*) y la materia.

202. Equiparaban, por tanto, la causa motora con la causa del bien, pero no concebían la causa del bien con la causa final.

Capítulo iv

[*i*] *Hesíodo y Parménides pusieron el amor o el deseo como causa del movimiento y de la reunión de las cosas* (984*b*23-984*b*32). [*ii*] *Empédocles introdujo la Amistad como principio del bien, y el Odio como principio del mal* (984*b*32-985*a*10). [*iii*] *Crítica de la visión de las causas en Anaxágoras y Empédocles;* [*a*] *vieron sólo dos causas;* [*b*] *Anaxágoras;* [*c*] *Empédocles* (985*a*10-985*b*3). [*iv*] *Tesis de Leucipo y de Demócrito:* [*a*] *lo lleno y lo vacío;* [*b*] *las causas de la diversidad;* [*c*] *silencio acerca de la causa del movimiento* (985*b*3-985*b*22).

ὑποπτεύσειε δ' ἄν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον, κἂν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχήν, οἷον καὶ Παρμενίδης: καὶ γὰρ οὗτος κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν πρῶτον μέν φησιν

«ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων»

Ἡσίοδος δὲ

«πάντων μὲν πρώτιστα χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα
γαῖ' εὐρύστερνος ...
ἠδ' ἔρος, ὃς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν»

ὡς δέον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τιν' αἰτίαν ἥτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα. τούτοις μὲν οὖν πῶς χρὴ διανεῖμαι περὶ τοῦ τίς πρῶτος, ἐξέστω κρίνειν ὕστερον· ἐπεὶ δὲ καὶ τἀναντία τοῖς ἀγαθοῖς ἐνόντα ἐφαίνετο ἐν τῇ φύσει, καὶ οὐ μόνον τάξις καὶ τὸ καλὸν ἀλλὰ καὶ ἀταξία καὶ τὸ αἰσχρόν, καὶ πλείω τὰ κακὰ τῶν ἀγαθῶν καὶ τὰ φαῦλα τῶν καλῶν, οὕτως ἄλλος τις φιλίαν εἰσήνεγκε καὶ νεῖκος, ἑκάτερον ἑκατέρων αἴτιον τούτων. εἰ γάρ τις ἀκολουθοίη καὶ λαμβάνοι πρὸς τὴν διάνοιαν καὶ μὴ πρὸς ἃ ψελλίζεται λέγων Ἐμπεδοκλῆς, εὑρήσει τὴν μὲν φιλίαν αἰτίαν οὖσαν

---

203. Y no tener la certeza plena, según Tricot (1973 : 36), en razón del carácter poético del relato y la exposición de Hesíodo. Cf. *supra* la nota 154.

204. El primero en buscar una causa como la caracterizada en las últimas líneas del capítulo precedente, en la que se combinase la causa eficiente con la causa final.

205. «amor» = «*érōs*»; «deseo» = «*epithymía*»; cf. *infra* la nota 84 del libro IX, en la p. 684.

206. Como se ve, en este punto Aristóteles considera tan relevante la consideración del pensamiento de un «teólogo» como Hesíodo, como la de un filósofo como Parménides; cf. Palmer (2000 : 188-189). Cf. también la apreciación de «los poetas antiguos» *infra* XIV iv 1091*b*4-6.

207. DK 28 B 13. Jaeger (1963 : 11 *app crit*) rechaza el «*prótiston* (anteriormente)», aceptado, en cambio, por Ross (1958 : I 137), que traen algunos manuscritos en lugar del «*prôton* (primero)» que incluye el texto citado. El verbo «ideó (*mētísato*)» no tiene sujeto explícito, y se ha supuesto que podía tratarse de Afrodita, de la Necesidad, de la Justicia, de la Generación o de la Naturaleza.

208. Hesíodo, *Teogonía* 116-117 y 120. Aristóteles, como los antiguos en general, cita de memoria, por lo que las líneas de arriba no coinciden del todo con el texto establecido modernamente, donde no figura el «de todas las cosas (*pántōn*)», sino un «en verdad (*ē toi*)», ni la mitad del segundo de los versos citados. Además, en el tercero, en lugar del «sobresale (*metaprépei*)» se lee «el más bello (*kállistos*)». Reale (1978 : 161) entiende que Aristóteles ve en el amor (*érōs*) un causa motora que lleva las cosas a un fin bueno, y un antecedente de la amistad (*philía*) de Empédocles. En *El Banquete* platónico (178*b*), Fedro en su discurso cita los mismos versos de Hesíodo y de Parménides.

[*i*] Uno puede presumir[203] que fue Hesíodo el primero en buscar una [causa] tal[204], o algún otro que haya puesto en los entes el amor o el deseo[205] como principio, como también [lo hizo] Parménides[206]. En efecto, también este, al componer la generación del todo, dice que primero

«de todos los dioses ideó a Amor»[207],

y Hesíodo [dice]:

«primero de todas las cosas pasó a la existencia Caos, y a continuación
la Tierra de amplio pecho...
y Amor, que sobresale entre todos los inmortales»[208],

en la idea de que entre los entes tiene de haber una causa que ponga en movimiento las cosas y las reúna. Permítase decidir más adelante cómo se debe dirimir entre esos quién [fue] el primero[209]. [*ii*] Pero como se vio que en la naturaleza están también las cosas contrarias a las buenas, y que no sólo [se dan en ella] el orden y la belleza, sino también el desorden y la fealdad, y que las cosas malas [son] más que las buenas, y las feas [más] que las bellas, así otro [filósofo][210] introdujo la Amistad y el Odio; de ellos, la Amistad [es] causa de las cosas buenas, y el Odios, de las malas[211]. Pues si a Empédocles se [lo] sigue y se [lo] comprende según su pensamiento, y no según las cosas que de manera confusa dice[212], se hallará que la Amistad es causa de las cosas buenas, y el Odio, de las malas[213]; de manera que si se dijera que, en cierto

---

lo que ha dado base a la conjetura de que haya una fuente común a ambos textos, que podría ser el resumen de Hipias; cf. *supra* la nota 141; Mansfeld (1990); Palmer (2000 : 188).

209. Aristóteles no lo hace, sin embargo, al menos en el texto conservado.

210. Empédocles de Agrigento, mencionado expresamente en la oración que sigue.

211. Modifico ligeramente la fraseología aristotélica: traducida literalmente la expresión sería: «de ellos, la una [es] causa de las segundas, y el otro, de las otras».

212. Se trata de «las cosas que dice de manera confusa (*hà psellízesthai légōn*)» en el sentido de que suenan como dichas por quien tiene dificultades para pronunciar o articular con nitidez las palabras. Desde luego, la expresión se debe tomar en sentido figurado: lo que Aristóteles sugiere es que a Empédocles pareciera costarle articular bien las cosas desde los puntos de vista conceptual y terminológico. Por eso hace falta hacer de ellas una interpretación que permita entender las expresiones «según su pensamiento (*pròs tèn diánoian*)», esto es, entender lo que ha sido su intención significativa o la suposición (la *hypólēpsis*) subyacente a las palabras; cf. *Meteor* I iii 339*b*19-27. Acerca de ese uso de «pensamiento (*diánoia*)», cf. *De an* I ii 404*a*17-20 a pro-

τῶν ἀγαθῶν τὸ δὲ νεῖκος τῶν κακῶν· ὥστ᾽ εἴ τις φαίη τρόπον τινὰ καὶ λέγειν καὶ πρῶτον λέγειν τὸ κακὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἀρχὰς Ἐμπεδοκλέα, τάχ᾽ ἂν λέγοι καλῶς, εἴπερ τὸ τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων αἴτιον αὐτὸ τἀγαθόν ἐστι [καὶ τῶν κακῶν τὸ κακόν]. - οὗτοι μὲν οὖν, ὥσπερ λέγομεν, καὶ μέχρι τούτου δυοῖν αἰτίαιν ὧν ἡμεῖς διωρίσαμεν ἐν τοῖς περὶ φύσεως ἡμμένοι φαίνονται, τῆς τε ὕλης καὶ τοῦ ὅθεν ἡ κίνησις, ἀμυδρῶς μέντοι καὶ οὐθὲν σαφῶς ἀλλ᾽ οἷον ἐν ταῖς μάχαις οἱ ἀγύμναστοι ποιοῦσιν· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι περιφερόμενοι τύπτουσι πολλάκις καλὰς πληγάς, ἀλλ᾽ οὔτε ἐκεῖνοι ἀπὸ ἐπιστήμης οὔτε οὗτοι ἐοίκασιν εἰδόσιν ὅ τι λέγουσιν· σχεδὸν γὰρ οὐθὲν χρώμενοι φαίνονται τούτοις ἀλλ᾽ ἢ κατὰ μικρόν. Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν, καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν᾽ αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν, καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἐπὶ πλέον μὲν τούτου χρῆται τοῖς αἰτίοις, οὐ μὴν οὐθ᾽ ἱκανῶς, οὔτ᾽ ἐν τούτοις εὑρίσκει τὸ ὁμολογούμενον. πολλαχοῦ γοῦν αὐτῷ ἡ μὲν φιλία διακρίνει τὸ δὲ νεῖκος συγκρίνει. ὅταν μὲν γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα διίστηται τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ νείκους, τότε τό τε πῦρ εἰς ἓν συγκρίνεται καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων ἕκαστον· ὅταν δὲ πάλιν ὑπὸ τῆς φιλίας συνίωσιν εἰς τὸ ἕν, ἀναγκαῖον ἐξ ἑκάστου τὰ μόρια διακρίνεσθαι πάλιν. Ἐμπεδοκλῆς μὲν

---

pósito de los pitagóricos: *De motu* iii 699*a*27-31, en relación con el mito de Atlas. La práctica hermenéutica de Aristóteles parece consistir en recoger literalmente lo que el filósofo del pasado ha dicho, y, llegado el caso, si el sentido de lo dicho no es comprensible o no es claro (*ou saphôs*), conjeturar qué debe de haber querido decir o cómo debiera haberlo dicho. En *DC* III iv 303*a*8-10 se lee, a propósito de lo que Aristóteles entiende que era una tesis de Leucipo y Demócrito, una expresión parecida a la de arriba: tesis que «aunque ellos no la ponen de manifiesto con claridad (*mè saphôs*)», es, de todos modos lo que ellos «querían decir (*boúlontai légein*)». Cf. también *GC* I i 314*a*13-15, acerca de Anaxágoras; cf. además, *infra* v 986*b*5-6; x. 993*a*15-17; III vi 1002*b*27-28.

213. Desde esta perspectiva, la Amistad (*philía*) parece ser, por tanto, a los ojos de Aristóteles, un equivalente de la causa final o una idea afín o emparentada con la de causa final. El añadido del Odio (*neîkos*) plantea la cuestión de si han de aceptarse dos principios de esa índole o uno solo.

214. Frase que acaso fue añadida por algún copista, en vista de que Alejandro echaba de menos, en ese lugar, algo que parecía necesario para el sentido; cf. Ross (1958 : I 137); Jaeger (1963 : 12 *app crit*).

215. Cf. *supra* la nota 132 y los lugares de *Phys* allí consignados.

216. Las causa material y la causa motora; cf. *supra* las notas 142 y 177.

217. Aristóteles hace referencia a la máquina teatral, consistente en una

sentido, Empédocles afirma, y que afirma por vez primera, como principios, *el mal* y *el bien*, se lo diría quizá con acierto, al menos si la causa de todas las cosas buenas es, en efecto, el bien en sí <y de las malas, el mal>[214].

[*iii*] [*a*] Así pues, hasta aquí estos [filósofos], como decimos, parecen haber captado [sólo] dos causas de las [cuatro] que nosotros definimos en la *Física*[215]: *la materia* y *el de dónde* [deriva] *el movimiento*[216], aunque [lo hicieron] de manera confusa y nada clara, como lo hacen en los combates los no ejercitados, pues también estos, volviéndose hacia todas partes, dan muchas veces buenos golpes; pero ni estos [lo hacen] por ciencia, ni parecen aquellos sabedores de lo que dicen, pues es manifiesto que no se valen de esas [causas] casi para nada, o en escasa medida. [*b*] En efecto, a propósito de la producción del mundo Anaxágoras se vale del Intelecto como de una máquina [teatral][217], y [sólo] cada vez que no sabe explicar por qué causa [una cosa] se ha de dar necesariamente, echa mano de él; pero en los demás [casos] alega, como causa de las cosas que se generan, todas las [otras] antes que el Intelecto. [*c*] Empédocles se vale de las causas más que él, aunque ni [lo hace] suficientemente, ni encuentra en ellas lo [que había] acordado[218]. Así, muchas veces al menos, para él la Amistad separa y el Odio reúne. Pues [*1*] cada vez que el todo se disgrega en los elementos, el fuego se reúne en una unidad por obra del Odio, y [lo mismo] cada uno de los demás elementos; pero [*2*] cada vez que por obra de la Amistad concurren de nuevo en la unidad, necesariamente las partes de cada uno [de los elementos] se separan de nuevo [unas de otras][219]. De esa manera, pues, Empédocles, en contraste con los [filósofos] anteriores, fue el primero en introducir esa causa, tras dividirla, pues no hace

---

especie de grúa, por medio de la cual en la representación de algunas tragedias se hacía descender hasta la escena al actor que encarnaba a una divinidad, a fin de dar a entender su llegada desde el cielo. El recurso es conocido comúnmente bajo la expresión latina «*deus ex machina* (el dios desde la máquina)», que es traducción de la griega («*theòs apò mēkhanês*»). En *Poet* xv 1454*a*28 Aristóteles expresa su preferencia por las tramas trágicas cuyo desenlace deriva naturalmente de los hechos ya acontecidos, y no depende de una resolución forzada o artificial como la lograda con la aparición de un dios *ex machina* que todo lo resuelve. El recurso al Intelecto en Anaxágoras tendría, pues, para Aristóteles el mismo carácter artificioso o forzado que aquella solución dramática. La insatisfacción que Platón (cf. *Fedón* 97*c*-99*c*) y Aristóteles manifiestan a propósito de las explicaciones de Anaxágoras radica en que en ellas Intelecto desempeñaba un papel ordenador sólo en el inicio de la formación del mundo, mientras que por lo demás se recurría a explicaciones causales de sesgo mecanicista; cf. *DK* 59 B 9, 13, 15, 16.

30 οὖν παρὰ τοὺς πρότερον πρῶτος ταύτην τὴν αἰτίαν διελὼν
εἰσήνεγκεν, οὐ μίαν ποιήσας τὴν τῆς κινήσεως ἀρχὴν ἀλλ'
ἑτέρας τε καὶ ἐναντίας, ἔτι δὲ τὰ ὡς ἐν ὕλης εἴδει λεγόμενα
στοιχεῖα τέτταρα πρῶτος εἶπεν (οὐ μὴν χρῆταί γε τέτταρσιν
985b ἀλλ' ὡς δυσὶν οὖσι μόνοις, πυρὶ μὲν καθ' αὑτὸ τοῖς δ'
ἀντικειμένοις ὡς μιᾷ φύσει, γῇ τε καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι· λάβοι
δ' ἄν τις αὐτὸ θεωρῶν ἐκ τῶν ἐπῶν). - οὗτος μὲν οὖν, ὥσπερ
λέγομεν, οὕτω τε καὶ τοσαύτας εἴρηκε τὰς ἀρχάς· Λεύκιππος
5 δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες
καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, [λέγοντες τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ μὴ ὄν,]
τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενὸν
τὸ μὴ ὄν (διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί
φασιν, ὅτι οὐδὲ τοῦ κενοῦ τὸ κενὸν τοῦ σώματος), αἴτια δὲ
10 τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην. καὶ καθάπερ οἱ ἓν ποιοῦντες τὴν
ὑποκειμένην οὐσίαν τἆλλα τοῖς πάθεσιν αὐτῆς γεννῶσι,
τὸ μανὸν καὶ τὸ πυκνὸν ἀρχὰς τιθέμενοι τῶν παθημάτων,
τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων
εἶναί φασιν. ταύτας μέντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι, σχῆμά τε
15 καὶ τάξιν καὶ θέσιν· διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ

---

218. El sentido de la expresión es que, en la explicación de Empédocles, las mismas causas no tienen constantemente los mismos efectos que el filósofo había admitido: así, como se señala arriba a continuación, la Amistad es, en principio, causa de la unión, y el Odio lo es de la separación; no obstante, resulta que en ocasiones eso es de una manera, y en otras ocasiones, de otra. Lo que Aristóteles critica es, pues, la falta de congruencia. Cf. *infra* III 1000*a*24-28. En *An Pr* I xxxii 47*a*8-9 se observa, con el mismo giro que se emplea arriba, que toda verdad tiene que ser coherente consigo misma en todos los aspectos.

219. El «todo (*pân*)» es la mezcla perfecta de los cuatro elementos en una masa única que Empédocles coloca en el comienzo del ciclo cósmico y al que da el nombre de «Esfero (*Sphairos*)»; entonces [*1*] el ingreso y la acción del Odio (y el alejamiento correlativo de la Amistad) hace que esa mezcla se deshaga, esto es, que los cuatro elementos se separen unos de otros; sin embargo, eso al mismo tiempo hace que las porciones de cada uno de ellos se reúnan en las masas homogéneas y sucesivas de tierra, agua, aire y fuego que constituyen la estructura fundamental del mundo: esa reunión ha sido, pues, efecto el Odio: pero entonces, [*2*] ahora por acción de la Amistad, se inicia el proceso inverso por el que las masas de cada uno de los cuatro elementos se disgregan y se mezclan entre sí para formar de nuevo el Esfero. En definitiva, tanto la Amistad cuanto el Odio unen y separan. Cf. *DK* 31 B 17; 22; 23; 26; 30-31; 35-36.

220. Es decir, «dividió» la causa motora en dos: el Amor y el Odio, que son, en efecto, diversos y contrarios entre sí.

221. En relación con «los llamados 'elementos' en el sentido de la especie natural (*tà hôs en hýlēs eídei legómena stoikheîa*)», cf. *supra* la nota 142.

222. En tal caso, fue el primer pluralista, porque en su planteamiento los elementos no son diversos estados o transformaciones de una modalidad

del principio del movimiento uno solo, sino [dos principios] distintos y contrarios[220]. Además, fue el primero en decir que los llamados «elementos» en el sentido de la especie material[221] [son] cuatro[222] (pero no se vale de los cuatro, sino [que se vale de ellos] como si fueran dos solos: por un lado, el fuego de por sí, y, por otro, los opuestos [a él] como una sola naturaleza: la tierra, el aire, y el agua; uno puede advertirlo si se [lo] considera a partir de sus versos[223]).

[*iv*] [*a*] Así pues, este ha dicho que los principios [son] así como decimos, y tantos. Por su parte, Leucipo y su asociado[224] Demócrito[225] dicen que son elementos lo lleno y lo vacío, <y llaman a lo uno «ente», y a lo otro, «no ente»>[226] y que, de estos, lo lleno y sólido [es] el ente, y lo vacío, el no ente[227] (por eso dicen también que el ente no es más que el no ente, porque tampoco el vacío [es en menor medida] que el cuerpo); y que las causas, en el sentido de la materia[228], de los entes [son] esas. [*b*] Y tal como los que hacen de la substancia subyacente[229] una sola[230], hacen nacer lo demás mediante las afecciones[231] de aquella, poniendo lo raro y lo denso como principios de las afecciones[232], del mismo modo también estos [filósofos][233] dicen que las «diferencias» son causas de lo demás[234]. Dicen que esas [«diferencias»] son tres: la *figura*, el *orden* y la *posición*, pues dicen que el ente difiere sólo por

985b

única y originaria de la materia, como, por ejemplo, en Anaxímenes lo son del aire, sino que sus naturalezas ostentan propiedades invariables e irreductiblemente diversas.

223. Ross (1958 : I 139) cree que Aristóteles piensa en textos como *DK* 31 B 62, o acaso en otros que se hayan perdido, en que Empédocles afirmase de modo expreso una oposición entre el fuego como principio activo y los otros tres elementos como principios pasivos. Aristóteles vuelve a expresar esa idea en relación con Empédocles, en *GC* II iii 330*b*19-22.

224. La palabra «*hetairos* (asociado; compañero)» se usa con frecuencia en fuentes antiguas para aludir a los que comparten una misma orientación filosófica. No supone una relación de maestro a discípulo (aunque es probable que haya sido así en el presente caso) ni implica siquiera que haya habido un conocimiento personal o directo de los llamados «asociados». Es muy poco lo que se sabe de Leucipo, de cuya existencia se ha llegado a dudar: debe de haber nacido antes del 460 a. C. en Mileto, Elea o Abdera, según las fuentes. Cf. *DK* 67. Comúnmente se lo ve como el fundador del atomismo, filosofía desarrollada por Demócrito de Abdera, mencionado arriba a continuación, que vivió entre el 460 y el 380 a. C. Cf. *DK* 67 y 68; Kirk y Raven (1969 : 400-426).

225. Ross (1958 : 139) señala que cabría esperar que la exposición del atomismo hubiese sido incluida en la parte en que se trató de la causa material, y que acaso los comentarios acerca de la causa motora en Anaxágoras y en Empédocles hicieran que Aristóteles se apartara del tema.

διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον· τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις ἡ δὲ τροπὴ θέσις· διαφέρει γὰρ τὸ μὲν Ατοῦ Ν σχήματι τὸ δὲ ΑΝ τοῦ ΝΑ τάξει τὸ δὲ Ζ τοῦ Ν θέσει. περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρξει τοῖς οὖσι, καὶ
20 οὗτοι παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥᾳθύμως ἀφεῖσαν. περὶ μὲν οὖν τῶν δύο αἰτιῶν, ὥσπερ λέγομεν, ἐπὶ τοσοῦτον ἔοικεν ἐζητῆσθαι παρὰ τῶν πρότερον.

---

226. Palabras rechazadas por Jaeger (1963 : 13 *app crit*).

227. El ente y el no ente corresponden, respectivamente, a los átomos y al vacío. Los átomos se desplazan en el vacío animados por un movimiento que les es natural. La terminología sugieren la posibilidad de un lazo del atomismo con el eleatismo; de hecho el propio Aristóteles parece asociar ambas filosofías; cf. *GC* I viii 324*b*35-325*a*32. El átomo ostenta, en efecto, las mismas características que el ser parmenídeo, con excepción de la unicidad y la inmovilidad local.

228. Cf. *supra* la nota 142.

229. Con la expresión «la substancia subyacente (*hē hypokeiménē ousía*)» se alude a la «materia»; cf. *supra* las notas 76 y 142.

230. Esto es, a la manera de los que sostienen la tesis monistas consideradas *supra* en el capítulo precedente.

231. Aquí, «afección» traduce «*páthos*», pero en la línea siguiente (*b*12), «*pathē ma*». El matiz semántico que las diferencia, asociado al sufijo de la segunda de ellas, no parece relevante para la traducción.

232. La idea es afín a la de Anaxímenes acerca de las variaciones del aire según grados de condensación y de rarefacción. Cf. *DK* 13 B 1; A 7. La comparación que Aristóteles hace con las modificaciones de la materia originaria parece pertinente acaso sólo a propósito de los compuestos o agregados de átomos, pero no lo es, desde luego, con los átomos mismos, que, como se dice arriba, son plenos. Cf. *Phys* I iv 187*a*11-18.

233. Leucipo y Demócrito.

234. Esto es: afirman que de las diferencias que se dan en lo pleno, es decir, en los átomos o, más bien, en los agregados de átomos, derivan las demás propiedades aparentes que se observan en las cosas. Aristóteles no menciona aquí las diferencias en tamaño y en peso; cf. *GC* I viii 325 *b* 34-326*a*9-24, y *DK* 68 A 135, que es testimonio de Teofrasto.

la «configuración», el «contacto» y el «giro»[235]: de estas cosas, la *configuración* es la figura, el *contacto*, el orden, y el *giro*, la posición. En efecto, la *A* difiere de la *N* por la *figura*; *AN* de *NA* por el *orden*, y la *Z* de la *N* por la *posición*[236]. [*c*] Pero acerca del movimiento: de dónde y cómo se da en los entes, también estos pasaron [la cuestión] negligentemente por alto, como los otros[237]. Hasta este punto, pues, parecen haber hecho la búsqueda, como decimos, acerca de las dos causas[238] los [filósofos] anteriores.

20

---

235. Se trata de las palabras usadas por Demócrito como tecnicismos, y que en la oración que sigue Aristóteles aclara por medio de equivalentes: [*a*] «configuración» = «*rhysmós*», variante jónica de «*rhythmós*» (usado con el sentido de «forma» por Herodoto y por Jenofonte, entre otros) alude a las formas de los átomos, que para los atomistas eran infinitamente variadas; Aristóteles lo aclara mediante la palabra «*skhêma* (figura)»; [*b*] «contacto» = «*diathigḗ*» alude a las diferencias en la disposición mutua entre átomos que están en contacto uno con otro, y que Aristóteles interpreta como «orden (*táxis*)»; y [*c*] «*tropḗ*» = «giro» es la diferencia que surge del cambio de posición. Reale (1968 : 115) traduce esta palabra como «*direzione*»; Bonitz (1968 : 20), «*Wendung*».

236. Las letras N y Z presentan la misma figura, sólo que la Z es una N (y una N una Z) a la que se ha hecho rotar o dar un «giro» (*tropḗ*). El ejemplo originario parece haber sido el de la H y la Z en la escritura conocida por Aristóteles, en la que la Z tenía la forma de una H puesta de costado.

237. Acerca de la crítica de este aspecto del atomismo, cf. *GA* V viii 789*b*2-15; *DC* III ii 300*b*8-16; e *infra* XII vi 1071*b*31-36.

238. La causa material y la causa motora.

Capítulo v

[*i*] *Los pitagóricos:* [*a*] *los elementos de los números como elementos de las cosas;* [*b*] *búsqueda de correspondencias entre números y cosas;* [*c*] *tesis fundamentales;* [*d*] *otras doctrinas; Alcmeón de Crotona; los contrarios como principios de las cosas;* [*e*] *los elementos como principios materiales* (985*b*23-986*b*8). [*ii*] *Los eléatas:* [*a*] *diferencia entre su planteo y el de los filósofos de la naturaleza;* [*b*] *diferencias entre Parménides, Meliso y Jenófanes;* [*c*] *Parménides* (986*b*8-987*a*2). [*iii*] *Resumen y conclusiones del segmento; singularidad de los pitagóricos* (987*a*2-987*a*28).

ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτοι ταῦτά τε προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τούτοις ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως, ἔτι δὲ τῶν ἁρμονιῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους. ἐπεὶ δὴ τὰ

---

239. Esto es, en época de los atomistas y antes de los atomistas, que, como se ha señalado, actuaron a mediados del siglo V a. C.

240. La escuela pitagórica, cuyas doctrinas Aristóteles pasa a considerar a continuación (y a las que hace referencia también en otros lugares del tratado) se había formado en las últimas décadas del siglo VI a. C., y seguía activa aún en el siglo IV a. C. En ese lapso la escuela pasó por distintas etapas y sus miembros elaboraron tesis que no siempre fueron sostenidas por todos sus representantes, pero Aristóteles hace abstracción de eso, y toma a los pitagóricos en bloque. Sólo incidentalmente hace constar algunas discrepancias; cf. *infra* 986*a*21-26. Pitágoras, que fue el iniciador, había nacido en Samos en torno de 570 a. C.; poco antes del 530 a. C., a causa de su enfrentamiento con Polícrates, pasó a Crotona, donde fundó la escuela, que tomó la forma de una asociación o fraternidad filosófica, religiosa y científica. Los pitagóricos participaron en la vida política de Crotona y de otras ciudades del sur de Italia, y ello, al parecer, con una orientación de sesgo aristocrático; cf., por ejemplo, Zeller (1968 : 45); en otro sentido, Burnet (1944 : 110-111). Sea como fuere, ello tuvo consecuencias en la historia de la escuela, puesto que en torno del 500 un grupo de crotoniatas encabezados por Cilón, que parece haber sido un jefe democrático, prendió fuego a la casa del atleta Milón, donde estaban reunidos los pitagóricos, lo que causó la muerte de casi todos ellos. Para entonces, Pitágoras ya se había ido a Metaponto, donde murió en torno del 450 a. C. De los sobrevivientes, Arquipo y Lisis, el primero se refugió en Tarento o en Reggio, y el otro marchó a Grecia, y se estableció en Tebas, donde fue preceptor de Epaminondas. Lisis o fue acompañado por Filolao de Tarento o Filolao fue su discípulo en Tebas. En todo caso, en esa ciudad Filolao tuvo como discípulos a Simias y Cebes, los jóvenes que son personajes del *Fedón* platónico. También Eurito fue su discípulo; cf. *infra*, XIV v 1092*b*8-24. La escuela pasó a una etapa distinta al volver Filolao a Italia y establecerse en Tarento, donde tuvo como discípulo a Arquitas, el amigo de Platón, que acaso fue también oyente de él. Filolao parece haber desempeñado un papel decisivo en el conocimiento que se tomó del pitagorismo fuera de la escuela; sus escritos fueron la fuente principal del conocimiento que Platón llegó a tener acerca de ella, y que estarían reflejados en particular en el *Timeo*. Cf. *DK* 14; Kirk y Raven (1969 : 216-262). Según se entiende comúnmente, la fórmula con que Aristóteles se refiere al pitagorismo («los llamados pitagóricos [*hoi kaloúmenoi Pythagóreioi*]»; la expresión recurre *infra* en vii 989*b*29) trasunta las dudas del Filósofo en

[*i*] En época de esos [filósofos], y ya antes de ellos[239], los llamados pitagóricos[240] fueron los primeros en dedicarse a las matemáticas, y las hicieron progresar; nutridos en ellas, pensaron que los principios [de las matemáticas] eran los principios de todos los entes. [*a*] Y como *los números* son, por naturaleza, los primeros de esos [principios][241], y como les pareció contemplar en ellos (más que en el fuego, en la tierra o en el agua[242]) muchas semejanzas con las cosas que son y con las que se generan (que tal afección de los números[243] [es] *la justicia*; otra, *el alma* o *el intelecto*, y otra, *la oportunidad*[244], y de igual modo, por así decirlo, cada una de los demás cosas); como, además, hallaban en los

---

cuanto a la historicidad de Pitágoras y al detalle de las doctrinas que había sostenido; y ello, en particular, porque le constaría que no se trataba, como en los casos precedentes, de doctrinas elaborada por un filósofo individual, sino por aportes de distintos miembros anónimos de la escuela. Cf. Ross (1958 : I 143); Reale (1968 : 164-165). Entre los antiguos era general la creencia de que Pitágoras no había dejado ningún testimonio escrito de sus doctrinas, sino que sus enseñanzas habían sido orales, y que los discípulos hacían un voto de silencio acerca de ellas. Por eso resultaba incierto saber qué doctrinas habían sido realmente impartidas por el propio maestro y no eran elaboraciones hechas por sus discípulos. Es llamativo que tanto Platón cuanto Aristóteles propendan a referirse genéricamente a los representantes de esta escuela (cf., por ejemplo, Platón, *República* VII 530*d*), y mencionen a Pitágoras en particular sólo en una oportunidad cada uno de ellos, a saber, Platón en *República* X 610*b*. y Aristóteles en *Rhet* II xxiii 1398*b*14 (la mención de Pitágoras que se lee *infra* en v 986*a*29 es dudosa).

241. Es decir, porque los números son los primeros de los principios de las matemáticas, y lo son porque constituyen los objetos matemáticos más sencillos o más elementales. La visión pitagórica de los números no es, por cierto, equiparable a la visión moderna corriente. Cf. *infra* las notas 249 y 257.

242. Es decir, más que en las realidades que, como se ha señalado en los capítulos que preceden, otros filósofos habían visto como la naturaleza elemental de las cosas. Cf. Kirk y Raven (1969 : 242).

243. La «afección (*páthos*)» de un número es cualquier accidente propio de él, tomado como tal o de por sí; por ejemplo, la condición de par o de impar; cf. *infra* IV ii 1004*b*10-13.

244. Lo señalado corresponde a uno de los sentidos de la tesis pitagórica (a que se hace referencia más abajo) de que «las cosas son números», a saber, [*a*] que determinados números o determinadas propiedades de los números se corresponden con determinadas cosas, y expresan lo que ellas son y las explican; en esta forma de ver parecen reflejarse creencias o suposiciones muy antiguas acerca del significado místico o el valor mágico de los números, a los que se les atribuía (y se les atribuye aún) un poder misterioso que los hace temibles o benéficos; por otra parte, la tesis dice [*b*] que la cosa representa o *imita* un número o una proporción numérica en la cual se cifra lo que la cosa es, a la manera en que el tres resume la naturaleza de la

μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφωμοιῶσθαι
986a πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν· καὶ ὅσα εἶχον ὁμολογούμενα ἔν τε τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς
5 ἁρμονίαις πρὸς τὰ τοῦ οὐρανοῦ πάθη καὶ μέρη καὶ πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν, ταῦτα συνάγοντες ἐφήρμοττον. κἂν εἴ τί που διέλειπε, προσεγλίχοντο τοῦ συνειρομένην πᾶσαν αὐτοῖς εἶναι τὴν πραγματείαν· λέγω δ' οἷον, ἐπειδὴ τέλειον ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν
10 τῶν ἀριθμῶν φύσιν, καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναί φασιν, ὄντων δὲ ἐννέα μόνον τῶν φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν. διώρισται δὲ περὶ τούτων ἐν ἑτέροις ἡμῖν ἀκριβέστερον. ἀλλ' οὖ δὴ χάριν ἐπερχόμεθα, τοῦτό ἐστιν ὅπως λάβωμεν καὶ παρὰ τούτων

---

hidromiel o aguamiel porque consiste en tres partes de miel y tres de agua; cf. *infra* XIV vi 1092*b*29-1093*a*31; por último, [*c*] las cosas son números porque se componen «materialmente» de ellos; cf. *infra* la nota 255. Aristóteles halla superficiales y arbitrarias las correspondencias señaladas en [*a*], porque se basan en la asociación de hechos que no guardan entre sí ninguna relación causal definible y real; cf. *infra* XIV iv-v. Esas correspondencias no son siempre las mismas en todas las fuentes referentes al pitagorismo. Así, el número relacionado con *la justicia* era, para algunos, el primer número cuadrado par, esto es, *el cuatro* (2 x 2), pero, para otros, el primer número impar, es decir, *el nueve* (3 x 3); y esto, a lo que parece, en consonancia con la idea de la justicia como «reciprocidad»; cf. *EN* V i 1132*b*22-27; *DK* 45 B 4. Alejandro (1891 : 59) afirma que los pitagóricos identificaban *alma* e *intelecto*, y pensaban que esas cosas «eran» el *uno* porque es «persistente, igual en todas partes, y dominante»; y que *la oportunidad* (o «momento decisivo», «ocasión», etcétera: «*kairós*») era el *siete*, porque este número presidiría los ritmos de la vida humana. Así de enigmáticas e inasibles parecen haber sido las razones por las que los pitagóricos establecían las relaciones entre números y cosas, relaciones que parecen causarle gran perplejidad a Aristóteles.

245. La expresión «las afecciones y las proporciones de las armonías (*tôn harmoniôn ... tà páthē kaì toùs lógous*)» remite a una temática de importancia para los pitagóricos. A lo que parece, el propio Pitágoras había descubierto que los intervalos musicales se ajustan a relaciones susceptibles de ser expresadas numéricamente por medio de los cuatro primeros números enteros, a saber, la octava es la relación 1 : 2; la quinta, la relación 2 : 3, y la cuarta, la relación 3 : 4. Cf. *DK* 44 B 6. Una versión dice que lo habría hecho al comparar el peso de los martillos de un herrero que al golpear producían esos intervalos. Sin embargo, como eso no parece posible, se supone más bien que Pitágoras debe de haber comparado entre sí la extensión de las cuerdas de un instrumento musical hechas del mismo material y con la misma tensión. Cabe tener presente que la palabra «*harmonía* (armonía)» (y el verbo correspondiente: «*harmóttein*») no tiene sólo un significado musical,

números las afecciones y las proporciones de las armonías[245]; y como, finalmente, las demás cosas les parecían, en su naturaleza toda, estar formadas a semejanza de los números, y [ser] los 986a
números las primeras cosas de la naturaleza toda, supusieron que *los elementos de los números eran elementos de todos los entes*, y que el universo[246] todo era armonía y número[247]. [*b*] Y cuantas concordancias con las afecciones del cielo y sus partes y con 5
el orden universal entero registraban en los números y en las armonías, las reunían y las ponían de acuerdo entre sí; y si en algún lugar faltaba algo, deseaban además[248] que la disciplina toda les quedase coherente. Quiero decir, por ejemplo, que, como se piensa que *la década* es una cosa completa[249] y que abarca la naturaleza toda de los números, dicen que son también *diez* los 10
[cuerpos] que se desplazan por el cielo, pero como los visibles son sólo nueve[250], ponen, por eso, como décima *la Antitierra*[251]. [*c*] En otros [escritos][252] hemos tratado acerca de estos [temas] con más precisión; el fin de que volvamos [a tratarlos aquí] es que

---

sino que también denota la reunión de partes que guardan alguna especie de coherencia unas con otras y forman un todo ordenado, como eran, para los pitagóricos, la década o el cosmos.

246. Literalmente, «el cielo (*ouranós*)», pero Aristóteles emplea esta palabra para aludir al universo; en particular, el universo visible que es marco de la experiencia.

247. En el modelo de universo elaborado por los pitagóricos los cuerpos celestes rotan en torno del centro a distancias y velocidades proporcionales con intervalos semejantes a los de las notas de una escala; en consecuencia, los cuerpos más lentos producen un sonido más grave, y los más rápidos, uno más agudo; el conjunto produce, por tanto, una música o un sonido armónico conocido bajo la expresión (levemente impropia) de «armonía de las esferas». Según los pitagóricos, no percibimos ese sonido justamente porque estamos habituados a él. Cf. *DC* II ix 290*b*12-291*a*25 = *DK* 58 B 35; *DK* 31 ad 47 B 1; *DK* 31 B 129; cf. también Ross (1958 : I 145).

248. «deseaban además» = «*proseglikhonto*», forma cuyo sentido preciso no es claro. El verbo correspondiente expresa la idea de un deseo muy vivo. Ross (1958 : I 145), Tricot (1973 : 43) y Reale (1968 : 116) suponen que encierra la idea de «agregar»; en el mismo sentido iba ya la interpretación de Bonitz (1848-1849 : 77): «*sicuti quid desideraretur*, addendo *id efficere enixissime studerunt, ut*», cf. Bonitz (1966 : 21): «*erbettelenten sie sich* noch etwas». La idea de «agregar» pareciera ser, en todo caso, una implicancia en el presente contexto. Cf. Bailly (1977 : 1658).

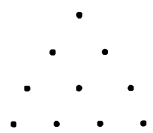
249. El diez era, en efecto, para los pitagóricos el número perfecto o el número por excelencia. Se lo veía como «causa tanto de la vida divina y celeste cuanto de la humana» (*DK* 44 B 11). Los que ingresaban en la escuela juraban por ese número que guardarían silencio acerca de las doctrinas en que eran instruidos; cf. *DK* 58 B 15. El diez era repre-

τίνας εἶναι τιθέασι τὰς ἀρχὰς καὶ πῶς εἰς τὰς εἰρημένας ἐμπίπτουσιν αἰτίας. φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις, τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τότε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δὲν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸνδ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός, ἀριθμοὺς δέ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν. -ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας,

πέρας ἄπειρον,
περιττὸν ἄρτιον,
ἓν πλῆθος,
δεξιὸν ἀριστερόν,

---

sentado como un conjunto de los cuatro números (*tetraktýs*) primeros (1 + 2 + 3 + 4 = 10). Tomaba así la forma de un triángulo equilátero:



Tal figura era una suerte de matriz o epítome en la que se resumían varios puntos centrales del pitagorismo al mismo tiempo; entre ellos, las relaciones armónicas señaladas *supra* en la nota 245, y la «construcción» progresiva del mundo a partir de la unidad, y de allí a la díada y la línea, de esta a la superficie más sencilla, que es la del triángulo, y de esta al volumen más sencillo, que es la pirámide. Cf. Kirk y Raven (1969 : 229-231).

250. La esfera de las estrellas fijas, los cinco planetas más el Sol y la Luna, y la Tierra.

251. En el sistema, que parece haber sido elaborado por Filolao (cf. *supra* la nota 240), el centro del universo no es ocupado por la Tierra, sino por un Fuego central, en torno del cual giran *diez* cuerpos: el cielo, los cinco planetas (Saturno, Júpiter, Marte, Mercurio; Venus), el Sol, la Luna, la Tierra y la «Antitierra (*antíkhthōn*)»; cf. *DK* 44 A 16. Arriba se sugiere que la Antitierra era añadida solamente al efecto de completar la década; sin embargo, el propio Aristóteles señala en *DC* II xiii 293*a*23-*b*30 (= DK 58 B 37) que con esa suposición se aspiraba a explicar la frecuencia mayor de los eclipses de Luna que los de Sol. De todos modos, como se interpone entre el Fuego central y la Tierra, la Antitierra parece necesaria más bien, o a la vez, para explicar por qué desde la Tierra ese supuesto fuego central no es visible en absoluto. En cualquier caso, la suposición parece artificiosa y arbitraria.

252. Aristóteles remite, como se ve, a una obra suya, perdida, acerca de los pitagóricos. El tono de esa obra parece haber estado en consonancia con la actitud crítica que el Filósofo asume en general respecto del pitagorismo en

comprendamos, también de ellos, cuáles afirman que son los principios y cómo caen [estos] entre las causas mencionadas[253]. Es manifiesto que también estos [filósofos][254] consideran que el número es principio, [y ello,] por un lado, como materia[255] de los entes y, por otro, como [sus] afecciones y estados[256], y que los elementos del número [son] *lo par* y *lo impar*, y que, de estos, el [primero] [es] lo *limitado*, y el [segundo], lo *ilimitado*[257], y que el *uno* [se compone] de esas dos cosas (pues, dicen, es par e impar)[258], y el número [deriva] del *uno*[259], y que [consiste en] números, como se ha dicho[260], el universo en su conjunto. [*d*] Pero otros [pitagóricos, distintos] de esos[261], dicen que los principios son *diez*, expresados en series[262]

limitado : ilimitado
impar : par
uno : plural

---

el presente tratado y en otras obras, pues es claro que no sentía por ellos o por su filosofía la simpatía que les profesaba Platón. Burnet (1944 : 186) cree que en esos escritos Aristóteles resaltaba los hechos menos verosímiles que se le atribuían a la figura de Pitágoras (como el haber sido visto en dos lugares al mismo tiempo o el haber matado una serpiente a mordiscos), de los que los pitagóricos del siglo IV a. C. justamente procuraban depurarla.

253. Las cuatro causas distinguidas por Aristóteles, y mencionadas *supra*, en el inicio del capítulo iii.

254. Aristóteles parece dar a entender que también los pitagóricos postulaban lo que los filósofos precedentes, esto es, que el principio era *una materia* única que asumía configuraciones diversas y presentaba propiedades diversas. La interpretación de la filosofía pitagórica desde el punto de vista del esquema de las cuatro causas conlleva la asimilación, forzada, de esa filosofía a una filosofía del estilo de los filósofos de la naturaleza. Cf. Ricœur (1964 : 170).

255. Como se ha señalado *supra* en la nota 244, para los pitagóricos los números no eran nociones abstractas ni entidades ideales, sino que revestían carácter concreto (como en la visión de los presocráticos en general, pues, según se admite comúnmente, para todos ellos lo que existe es concreto). La «representación» de los números por medio de puntos o piedritas puestas sobre una superficie hacía que los números exhibieran, por otra parte, configuraciones visibles definidas, y hubiese así números cuadrados, triangulares, rectangulares. Eso colaboró, al parecer, a que se los viese como cosas concretas y no se discerniese entre la unidad de la aritmética y la unidad geométrica, y pensasen, entonces, que las unidades tenían una magnitud; cf. Kirk y Raven (1969 : 244-246). Esa es la vía por la que se llegó a un «atomismo de los números» (contra el que estarían dirigidas las paradojas de Zenón), y a la idea de que las cosas están *hechas* de números. Cf. *DK* 51 A 2. En este sentido, la tesis pitagórica de que «las cosas son números» se debe tomar, pues, literalmente, esto es: las cosas son agregados de números «concretos». Cf. *infra* XIII vi 1080*a*37-*b*4; viii 1083*b*16-19; XIV iii 1090*a*20-23.

ἄρρεν θῆλυ,
ἠρεμοῦν κινούμενον,
εὐθὺ καμπύλον,
φῶς σκότος,
ἀγαθὸν κακόν,
τετράγωνον ἑτερόμηκες·

ὅνπερ τρόπον ἔοικε καὶ Ἀλκμαίων ὁ Κροτωνιάτης ὑπολαβεῖν, καὶ ἤτοι οὗτος παρ' ἐκείνων ἢ ἐκεῖνοι παρὰ τούτου παρέλαβον τὸν λόγον τοῦτον· καὶ γὰρ [ἐγένετο τὴν ἡλικίαν] Ἀλκμαίων [ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ,] ἀπεφήνατο [δὲ] παραπλησίως τούτοις· φησὶ γὰρ εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων, λέγωντὰς ἐναντιότητας οὐχ ὥσπερ οὗτοι διωρισμένας ἀλλὰ τὰς τυχούσας, οἷον λευκὸν μέλαν, γλυκὺ πικρόν, ἀγαθὸν κακόν, μέγα μικρόν. οὗτος μὲν οὖν ἀδιορίστως ἀπέρριψε περὶ τῶν λοιπῶν, οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ πόσαι καὶ τίνες αἱ ἐναντιώσεις ἀπεφήναντο. παρὰ μὲν οὖν τούτων ἀμφοῖν τοσοῦτον ἔστι λαβεῖν, ὅτι τἀναντία ἀρχαὶ τῶν ὄντων· τὸ δ' ὅσαι παρὰ τῶν ἑτέρων, καὶ τίνες αὗταί εἰσιν. πῶς μέντοι πρὸς τὰς εἰρημένας αἰτίας ἐνδέχεται συνάγειν, σαφῶς μὲν οὐ διήρθρωται παρ' ἐκείνων, ἐοίκασι δ' ὡς ἐν ὕλης εἴδει τὰ στοιχεῖα τάττειν· ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν.- τῶν μὲν οὖν παλαιῶν καὶ πλείω λεγόντων τὰ

---

256. Acerca de las «afecciones (*páthē*)» de los números, cf. *supra* la nota 243; el sentido preciso de «estados» o «hábitos (*héxeis*)» en el presente contexto no es claro; cf. Ross (1958 : I 147); Reale (1968 : 167-168). Acerca de la noción, cf. *infra* V xx. Es probable que Aristóteles haga referencia aquí a los otros dos sentidos de la tesis de que «las cosas son números»; cf. *supra* [*a*] y [*b*] en la nota 244.

257. Es posible que Pitágoras haya concebido las armonías musicales como resultado de la imposición de una proporción definida sobre un *continuum* indefinido de sonido, y que a partir de ahí postulase como oposición básica la oposición entre *limitado* : *ilimitado*; cf. Ross (1958 : I 148-149); Kirk y Raven (1969 : 229-220; 242); esa oposición es más amplia que la oposición lo *par* : *impar* , que es, por otra parte, específica del dominio del número o de la aritmética. Cf. *DK* 44 B 2. A su vez, la relación entre lo par y lo limitado, y entre lo impar y lo ilimitado provendría del empleo del *gnómōn* o escuadra para la construcción de los números.

derecho : izquierdo[263]
masculino : femenino[264]
quieto : móvil[265]
recto : curvo
luz : obscuridad
bueno : malo[266]
cuadrado : rectángulo[267]

De ese modo, precisamente, parece haber pensado también Alcmeón de Crotona[268], y o bien este tomó de aquellos[269] esta doctrina o aquellos [la tomaron] de este, pues Alcmeón <floreció cuando Pitágoras era anciano, y>[270] se manifestó casi de la misma manera que aquellos: afirma, en efecto, que la mayoría de las cosas humanas son dos[271], pero no señala contrariedades *definidas*, como [lo hacían] ellos, sino tomadas al azar; por ejemplo, *blanco* : *negro*; *dulce* : *amargo*; *bueno* : *malo*; *grande* : *pequeño*[272]. En fin, este [autor] se manifestó de modo indefinido acerca de los restantes [contrarios]; los pitagóricos, en cambio, declararon cuántas y cuáles [son] las contrariedades. [*e*] Así pues, de unos y de otro de estos[273] se puede recoger sólo que *los contrarios* [*son*] *principios de los entes*: cuántos y cuáles son esos [principios, es algo que sólo se halla] en los primeros[274]. Con todo, cómo se los puede reducir a las causas mencionadas[275] no está articulado con claridad en ellos[276], pero parecen colocar los elementos[277] en la especie de la materia[278], pues dicen que la substancia[279] está constituida y modelada a partir de ellos como componentes internos[280].

30

986b

5

Si con ese procedimiento [*a*] se añaden números *impares*, se obtiene en cada caso un número *cuadrado*, considerado *definido*, y la serie de los números *impares*, mientras que si [*b*] se añaden números *pares*, la figura resultante, que representa la serie de los *números* pares, un número *oblongo* e *indefinido* en el que la proporción entre la base y la altura es variable; cf. *Phys* III iv 203*a*10-15 = *DK* 58 B 28.

258. El *uno* es potencialmente tanto par cuanto impar, porque si se lo agrega a un número impar, produce un número par, y si se lo agrega a un número par, produce uno impar. Cf. Kirk y Raven (1969 : 308-311).

259. En la cosmogonía pitagórica, «del uno (*ek toû henós*)» derivan los números por aspiración del soplo ilimitado, según se ve en *Phys* IV vi 213*b*22-25 = *DK* 58 B 30.

260. Supra 986*a*2-3.

261. La doctrina que se expone a continuación no era compartida, pues, por todos los pitagóricos o no era compartida por los pitagóricos de las distintas etapas por las que pasó la escuela; cf. *supra* la nota 240. Es verosímil que la doctrina de los opuestos se remonte al propio Pitágoras, pero la lista pudo haber sido elaborada por pitagóricos de distintas generaciones o por la de

στοιχεῖα τῆς φύσεως ἐκ τούτων ἱκανόν ἐστι θεωρῆσαι τὴν διάνοιαν· εἰσὶ δέ τινες οἳ περὶ τοῦ παντὸς ὡς μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο, τρόπον δὲ οὐ τὸν αὐτὸν πάντες οὔτε τοῦ καλῶς οὔτε τοῦ κατὰ [τὴν] φύσιν. εἰς μὲν οὖν τὴν νῦν σκέψιν τῶν αἰτίων οὐδαμῶς συναρμόττει περὶ αὐτῶν ὁ λόγος (οὐ γὰρ ὥσπερ ἔνιοι τῶν φυσιολόγων ἓν ὑποθέμενοι τὸ ὂν ὅμως γεννῶσιν ὡς ἐξ ὕλης τοῦ ἑνός, ἀλλ' ἕτερον τρόπον οὗτοι λέγουσιν· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ προστιθέασι κίνησιν, γεννῶντές γε τὸ πᾶν, οὗτοι δὲ ἀκίνητον εἶναί φασιν)· οὐ μὴν ἀλλὰ τοσοῦτόν γε οἰκεῖόν ἐστι τῇ νῦν σκέψει. Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην (διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον ὁ δ' ἀπειρόν φησιν εἶναι αὐτό)· Ξενοφάνης

Filolao en particular, o acaso por el propio Filolao; cf. Reale (1968 : 169); Kirk y Raven (1968 : 239-240).

262. Esto es, en las series, las filas o las columnas (*systoikhíai*) de los contrarios elementales, cuya determinación no parece haberse ajustado a ninguna regla de «deducción», y que acaso no fue la única tabla de esta naturaleza que circulase entre los pitagóricos. Es claro que en cada caso uno de los términos expresa la idea positiva de orden, completud y determinación o limitación, cara a los pitagóricos, y el otro, la idea negativa de desorden, incompletud, indeterminación o ilimitación. De «*systoikhía* (serie)» hay un uso propio de Aristóteles, distinto del pitagórico; cf. *infra* IV ii 1004*b*27; XI ix 1066*a*15; XII vii 1072*a*31, diferente a su vez de la de X iii 1055*a*1.

263. Según Carlini (1950 : 24), acaso en razón de que el movimiento de los astros es de oeste a este, mientras que el de los planetas, que tienen un movimiento irregular, se desplazan en sentido contrario.

264. Lo femenino es colocado, pues, en la columna de los principios con connotaciones negativas. Sin embargo, Pitágoras, lejos de compartir los prejuicios de la tradición de la misoginia, las admitió entre sus oyentes y en la sociedad; al menos, Jámblico atestigua que en la escuela hubo diecisiete pitagóricas.

265. Cf. *Phys* III ii 201*b*19-20.

266. Cf. *EN* I vi 1096*b*5-7 e *infra* XII vii 1072*b*30-1073*a*3.

267. Cf. *supra* la nota 257.

268. Alcmeón de Crotona, que parece haber nacido hacia fines del siglo VI a. C., es caracterizado comúnmente como médico y representante más notorio de la escuela de medicina de su ciudad, y como filósofo pitagórico o de inspiración pitagórica: en lo que sigue Aristóteles no lo presenta, en rigor, como miembro de la escuela pitagórica, sino que dice sólo que sus ideas acerca de los opuestos eran afines a las de los pitagóricos. Cf. *DK*; XIV; Kirk y Raven (1969 : 232-235).

269. De los pitagóricos de que se trató en lo que precede inmediatamente.

270. Palabras eliminadas por Jaeger (1963 : 15 *app. crit.*) porque en algunos manuscritos se las omite, y porque en ninguna otra parte Aristóteles dice nada de cierto acerca de la cronología de Pitágoras, ni menciona su nombre

[*ii*] A partir de esas cosas[281] es posible, pues, conocer lo bastante el pensamiento de los [filósofos] antiguos que afirman que los elementos de la naturaleza [son] *varios*[282]. [*a*] Hay algunos que se pronunciaron acerca del todo con la idea de que es una naturaleza única, pero no todos [ellos lo hicieron] del mismo modo ni en la bondad [de sus doctrinas] ni en [la conformidad de esas doctrinas con] <la> naturaleza[283]. Por tanto, en la presente indagación acerca de las causas no encaja en modo alguno una discusión acerca de ellos[284] (pues no [proceden] como algunos de los filósofos de la naturaleza que, aunque ponen en la base que el ente [es] *uno*, de todos modos hacen nacer [las cosas] de [eso] *uno* como de una materia; sino que estos[285] hablan de otro modo; pues aquellos, cuando hacen nacer el todo[286], [a lo uno le] añaden al menos el movimiento; pero estos dicen que [lo *uno*] es inmóvil). En todo caso, sólo esto[287] es propio de la presente indagación. [*b*] Parménides, en efecto, parece haber captado lo uno desde el punto de vista del pensamiento[288]; Meliso,[289] en cambio, en el sentido de la materia[290] (por eso aquel dice que

---

con esa seguridad; cf. *supra* la nota 240; y supone que es añadido hecho por un lector peripatético. Ross (1958 : I 152), que presume que lo dicho en la frase es cierto, es de la misma opinión que Jaeger. La frase implicaría que el *floruit* de Alcmeón se sitúa a comienzos del siglo V a. C.

271. Es decir, se articulan bajo la forma de pares de contrarios. Ello parece conllevar una referencia a la teoría médica de Alcmeón, según la cual la salud consiste en el equilibrio o en la «igualdad (*isonomía*)» de los contrarios, y la enfermedad, en el «reinado (*monarkhía*)» de uno de ellos sobre otro. Cf. *DK* 24 A 5.

272. Al parecer, no las articuló en un conjunto sistemático y exhaustivo, sino que las señaló a medida que las descubría y apreciaba su relevancia en relación con la salud y la enfermedad, así que formarían una lista abierta.

273. De los pitagóricos, considerados antes, y de Alcmeón.

274. En los pitagóricos, pero no en Alcmeón.

275. A las cuatro especies de causas enumeradas *supra* en la apertura del capítulo iii.

276. Es notoria la dificultad que Aristóteles halla para interpretar la filosofía pitagórica en términos del esquema de las cuatro causas que se ha tomado como hilo conductor. Cf. Ricœur (1964 : 170-171)

277. Ross (1958 : I 152) cree que «los elementos (*tà stoikheîa*)» no son aquí los números, sino los principios incluidos en las columnas de contrarios.

278. Acerca de la expresión «en la especie de la materia (*en hýlēs eídei*)», cf. *supra* la nota 142. La idea había sido expresada ya *supra* en 986*a*16-17.

279. Se trata, desde luego, de lo que en la filosofía de Aristóteles se conceptualiza así.

280. Cf. *infra* 987*a*13-19.

281. Las expuestas en lo que precede de este capítulo y en el capítulo inmediatamente anterior.

δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητής) οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν. οὗτοι μὲν οὖν, καθάπερ εἴπομεν, ἀφετέοι πρὸς τὴν νῦν ζήτησιν, οἱ μὲν δύο καὶ πάμπαν ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικότεροι, Ξενοφάνης καὶ Μέλισσος· Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν· παρὰ γὰρ τὸ ὂν τὸ μὴ ὂν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἓν οἴεται εἶναι τὸ ὂν καὶ ἄλλο οὐθέν (περὶ οὗ σαφέστερον ἐν τοῖς περὶ φύσεως εἰρήκαμεν, ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις), καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὂν τὸ θερμὸν τάττει θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν. - ἐκ μὲν οὖν τῶν εἰρημένων καὶ παρὰ τῶν συνηδρευκότων ἤδη τῷ λόγῳ σοφῶν ταῦτα παρειλήφαμεν, παρὰ μὲν τῶν πρώτων σωματικήν τε τὴν ἀρχήν (ὕδωρ γὰρ καὶ πῦρ καὶ τὰ τοιαῦτα σώματά ἐστιν),

---

282. Los pluralistas considerados en lo que precede de esta sección del libro: Empédocles, Anaxágoras, los atomistas y los pitagóricos.

283. El sentido de la expresión «ni en la bondad [de sus doctrinas] ni en [la conformidad de esas doctrinas con] la naturaleza (*oute toû kalôs oute toû katà [tèn] phýsin*)» no es evidente; por eso su traducción arriba es marcadamente interpretativa. De las dos cosas contenidas en la frase, la primera parece referirse al cuidado y al rigor de la exposición; la segunda, en opinión de Ross (1958 : I 152), al hecho de que los filósofos en cuestión, que son los eléatas, pasen por alto el fenómeno del cambio, cuya realidad los sentidos atestiguan, sin embargo, enfáticamente. Al parecer, a los ojos de Aristóteles esa omisión hace que la doctrina de esos filósofos no se ajuste a como la naturaleza manifiestamente es. Jaeger (1963 : 16 *app crit*) elimina el artículo, que halla omitido en dos manuscritos; con eso puede variar el matiz de la expresión, que, de leérsela sin él, podría equivaler a: «con naturalidad».

284. Es, al parecer, la negación eleática del movimiento lo que excluye la posibilidad de considerar, a propósito de esa filosofía, la cuestión de las causas, que son el objeto específico de la indagación en curso. Aunque por razones diversas, tampoco la filosofía de los pitagóricos se acomoda al marco interpretativo establecido por Aristóteles; cf. *supra* 986*b*4-8. Es llamativo que en la revisión aristotélica Parménides resulte relevante más que nada por lo que señala en el «camino de la opinión», cf. *supra* iii 984*b*3-8 y la nota 188.

285. El «estos» remite a los eléatas, de los que se ha de tratar en lo que sigue ahora; el «aquellos» de la línea siguiente remite a los filósofos de la naturaleza a los que se ha hecho referencia en el comienzo del paréntesis.

286. Es decir, cuando exponen su cosmogonía.

287. Esto que se añade en lo que sigue del capítulo.

288. Tras algunas vacilaciones, hemos optado por traducir el giro «*katà tòn ló-*

[lo uno] es limitado, y este, que es ilimitado)[291]: Jenófanes[292], en cambio, que se mostró partidario de lo uno[293] antes que aquellos (se dice, en efecto, que Parménides fue discípulo de él)[294], nada manifestó con claridad[295], ni parece haber captado la naturaleza de ninguna de esas dos [causas][296], sino que, tras dirigir la mirada al universo todo, dijo que lo uno es el Dios[297]. Así pues, estos, como dijimos[298], deben ser hechos a un lado en la presente indagación; dos [de ellos], Jenófanes y Meliso [deben ser hechos a un lado] incluso por completo, por ser más bien rústicos[299]; [*c*] Parménides, en cambio, parece hablar, pensamos, con una mirada más amplia; pues como juzga que, aparte del *ente*, el *no ente* no es en absoluto, piensa que necesariamente hay una sola cosa, *el ente*, y nada más (acerca de eso hemos hablado con más claridad en la *Física*)[300]; pero, obligado a someterse a las apariencias, y en la suposición de que existe lo *uno* desde el punto de vista del pensamiento, pero la *pluralidad* desde el punto de vista de la percepción sensible[301], afirma, por el contrario, que [son] dos las causas y dos los principios: *lo cálido* y *lo frío* o, dicho de otro modo, fuego y tierra[302], y de estos, ordena *lo cálido* con *el ente*, y lo otro con el *no ente*.

[*iii*] Así pues, de lo que hemos dicho, y de los sabios que han tomado ya parte en el debate[303], hemos recogido lo siguiente. Por una parte, de los primeros [filósofos], [que] el principio [es] corpóreo (pues el agua, el fuego y las cosas de esa índole[304] son

---

gon» como «desde el punto de vista del pensamiento». (En sus demás ocurrencias en la presente traducción, «pensamiento» no vierte «*lógos*», que es palabra fundamental en el giro en cuestión; cf. *supra* la nota 27). [*a*] Es verosímil que, al valerse de aquella expresión, Aristóteles tuviera presente la singularidad del enfoque de Parménides acerca del ente, a saber, que se emplaza en el punto de vista del «pensar (*noeîn*)»; cf. DK 28 B 3. Ese enfoque es opuesto *infra*, en 986*a*32, al enfoque «desde el punto de vista de la precepción sensible (*katà tèn aísthēsin*)». [*b*] La idea aristotélica, expuesta en *Phys* I ii 185*a*33-*b*4, es que la visión eleática supone que todo lo que es, responde a una misma definición de «ser»; pues bien, si se trasladada esa idea a la argumentación de arriba, se podría estar autorizado a entender que el valor de «*lógos*» en el giro en cuestión es, como en muchas otras ocurrencias de esa palabra, «enunciado (de la definición)»; en tal caso, en la visión eleática, las cosas son *una* «desde el punto de vista del enunciado»; cf. Ross (1958 : I 153). Dada la contraposición, de sesgo platónico, señalada en [*a*], se ha creído ver, sugerida en Aristóteles, la distinción que está en la base de la división del Poema de Parménides en dos secciones según la perspectiva en que el filósofo consideraría las cosas en cada caso, a saber, la del pensamiento y la de los sentidos, perspectivas que se corresponderían, respectivamente, con el «camino de la verdad (*alétheia*)» y el «camino de la opinión (*dóxa*)»: el primero llevaría al monismo; para salir de él, haciendo una concesión a la experiencia sensible, y reconociendo de alguna manera el fenómeno del cambio, se recurriría, a fin de explicarlo, a un postulado dualista, que no expresaría, sin embargo,

καὶ τῶν μὲν μίαν τῶν δὲ πλείους τὰς ἀρχὰς τὰς σωματικάς, ἀμφοτέρων μέντοι ταύτας ὡς ἐν ὕλης εἶδει τιθέντων, παρὰ δέ τινων ταύτην τε τὴν αἰτίαν [τιθέντων] καὶ πρὸς ταύτῃ τὴν ὅθεν ἡ κίνησις, καὶ ταύτην παρὰ τῶν μὲν μίαν παρὰ τῶν δὲ δύο. μέχρι μὲν οὖν τῶν Ἰταλικῶν καὶ χωρὶς ἐκείνων μορυχώτερον εἰρήκασιν οἱ ἄλλοι περὶ αὐτῶν, πλὴν ὥσπερ εἴπομεν δυοῖν τε αἰτίαιν τυγχάνουσι κεχρημένοι, καὶ τούτων τὴν ἑτέραν οἱ μὲν μίαν οἱ δὲ δύο ποιοῦσι, τὴν ὅθεν ἡ κίνησις· οἱ δὲ Πυθαγόρειοι δύο μὲν τὰς ἀρχὰς κατὰ τὸν αὐτὸν εἰρήκασι τρόπον, τοσοῦτον δὲ προσεπέθεσαν ὃ καὶ ἰδιόν ἐστιν αὐτῶν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾠήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται, διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν πάντων. περί τε τούτων οὖν τοῦτον ἀπεφήναντο τὸν τρόπον, καὶ περὶ τοῦ τί ἐστιν ἤρξαντο μὲν λέγειν καὶ ὁρίζεσθαι, λίαν δ' ἁπλῶς ἐπραγματεύθησαν. ὡρίζοντό τε γὰρ ἐπιπολαίως, καὶ ᾧ πρώτῳ ὑπάρξειεν ὁ λεχθεὶς ὅρος, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον, ὥσπερ εἴ τις οἴοιτο ταὐτὸν εἶναι διπλάσιον καὶ τὴν δυάδα διότι πρῶτον ὑπάρχει τοῖς δυσὶ τὸ διπλάσιον. ἀλλ' οὐ ταὐτὸν ἴσως ἐστὶ τὸ εἶναι διπλασίῳ καὶ δυάδι· εἰ δὲ μή, πολλὰ τὸ ἓν ἔσται, ὃ κἀκείνοις συνέβαινεν. παραμὲν οὖν τῶν πρότερον [καὶ τῶν ἄλλων] τοσαῦτα ἔστι λαβεῖν.

---

según se lo entiende comúnmente, la visión del propio Parménides. [*b*] Por otra parte, si el enfoque eleático es, más bien, «desde el punto de vista del enunciado», en él se insinuaría la causa *formal*, y, en ese caso, el enfoque opuesto sería el de la causa *material*; cf. *infra* la nota 290; Bonitz (1848-1849 : 84); en esa línea, Tricot (1973 : 48) ve, en el giro «*katà tòn lógon*», «*l'unité formelle*». Por lo demás, la mayoría de las traducciones tienden a enlazar el contenido de esa expresión con la esfera del «concepto»: «*begrifflich*»; «*Begriff*» (Bonitz); «*secondo il concetto*» (Carlini); «de conformidad con la razón» (Zucchi); «en cuanto al concepto» (Calvo). Por nuestra parte, hemos evitado, aquí y a lo largo de toda la traducción, el uso de la palabra «concepto».

289. Meliso de Samos, que floreció a mediados del siglo V a. C., redactó, como seguidor de Parménides, un texto en prosa en el que se propuso reforzar, con precisiones y correcciones, la visión de su maestro. Cf. *DK* 30; Kirk y Raven (1969 : 298-306). Lo único que, por lo demás, se sabe de él es que fue comandante de la flota de su patria que venció a los atenienses en el 441 a. C.

290. El giro «en el sentido de la materia (*katà tèn hýlen*)» pareciera singularizar el enfoque de Meliso dentro de la escuela eleática. En *DK* 30 B 3 señala Meliso que lo que es, es infinito en extensión: «Pero tal como existe siempre, de igual modo [el ente] también tiene que ser infinito en extensión (*tò mégethos ápeiron*)». El que le atribuya extensión lleva a Aristóteles a entender que Meliso toma el ente único de Parménides como *materia*. Sin embargo, en *DK*

cuerpos); de unos[305], [que ese principio es] uno solo, y de otros[306], [que] los principios corpóreos [son] una pluralidad, pero unos y otros los ponen en la especie de la materia[307]. Por otra parte, algunos <ponen>[308] esa causa[309] y, aparte de ella, la [causa] de la que [procede] el movimiento[310]: y esta [es] en unos[311] una sola, pero en otros[312], dos. Así pues, hasta los [filósofos] itálicos[313], y salvo estos, los demás [filósofos] han hablado de manera más bien obscura[314] acerca de ellas[315], aunque, como dijimos, se han valido, de hecho, de dos causas[316], y unos consideraron una de ellas, [a saber, la causa] de la que [procede] el movimiento, como única, y otros, como doble[317]. Los pitagóricos afirmaron, del mismo modo, dos principios[318], pero agregaron una cosa que es propia de ellos: pensaron que *lo ilimitado* y *lo limitado* [y *el uno*][319] no son naturalezas diversas, como el fuego o la tierra o alguna otra cosa de esa índole, sino que *lo ilimitado mismo* y *el uno*[320] *mismo* eran la substancia de las cosas de las que se predican, y que por eso el número era la substancia de todas las cosas[321]. De ese modo se manifestaron, pues, acerca de esas cosas[322], y [fueron los que] comenzaron a hablar acerca del *qué es*[323] y a definirlo; mas <*a*> se ocuparon en ello de manera demasiado simple[324]; en efecto, definían en forma superficial[325], y <*b*> consideraban que el primero[326] en que se diese el enunciado[327] dicho era la substancia de la cosa, como si uno pensase que lo doble y la díada[328] son lo mismo porque el doble se da primero en el *dos*[329]; pero, sin duda, no es el mismo el *ser* de lo doble que [el *ser*] de la díada; si no, el *uno* sería muchas cosas[330], que es la consecuencia a la que aquellos se vieron llevados.

Esas son, pues, las cosas que es posible recoger de los primeros [filósofos] <y de los demás>[331].

---

30 B 9 Meliso afirma de manera expresa que el ente *no es* o *no tiene* cuerpo (*dei autò sôma mè ékhein*). Sea como fuere, para Aristóteles, a lo largo de todo su tratamiento de los eléatas, el universo del que hablan esos filósofos no es sino el universo *material*; cf. *Phys* III vi 207*a*15-17; *GC* I viii 324*b*2-23; *DC* III i 298*b*16-24; Mansion, S. (1984 : 170).

291. Cf., en Parménides, *DK* 28 B 8 30-33; 42-49; en Meliso, *DK* 30 B 3.

292. Jenófanes de Colofón, poeta y filósofo nacido en torno del 570 y muerto hacia el 460 a. C. Cf. DK 21; Kirk y Raven (1969 : 163-181).

293. El giro «se mostró partidario de lo uno» traduce «*henísas*», participio de aoristo de «*henízein*», verbo formado sobre la base de «*hén* (uno)» y el sufijo «*-ízein*», a la manera de «*mēdízein*» = «ser partidario de los persas» (como si dijéramos «persizar»). Es un *hápax* en Aristóteles.

294. La asociación de Jenófanes con los eleáticos es insinuada por Platón en *Sofista* 242*d*, de donde acaso deriva la observación que Aristóteles hace arriba. En general, no se admite hoy que el pensamiento eleático tenga esa

filiación. Es posible que Jenófanes, así como visitó muchas otras ciudades griegas de Italia, haya estado en Elea, la patria de Parménides, en vida de este, pero no consta que haya fundado allí una escuela o tenido discípulos. Como se puede apreciar, tampoco Aristóteles se expresa como quien tiene certeza de ello.

295. Acerca del criterio de la claridad o la comprensibilidad (implícito en «manifestó con claridad [*diesaphénisen*]»), cf. la nota 154.

296. O principios; esto es, quizá, las causas o principios «formal» y «material» que, en la visión de Aristóteles, se corresponderían con las perspectivas «desde el punto de vista del pensamiento» y «en el sentido de la materia» asociadas poco más arriba a Parménides y a Meliso respectivamente; cf. *supra* las notas 288 y 290.

297. Esta frase sólo podría ser puesta en relación con *DK* 21 B 23, en la medida en que también en ese fragmento se habla de un único dios; pero en modo alguno insinúa en él Jenófanes una identidad entre ese dios y lo uno o el universo.

298. Poco más arriba en este mismo capítulo 986*a*10-14.

299. En su estilo de pensamiento, y, en opinión de Aristóteles, ello seguramente porque carecen de formación filosófica. Otras apreciaciones críticas acerca de Meliso se hallan en *Phys* I ii 185*a*5-12; iii 186*a*8-10, donde también se lo contrasta con Parménides, y en *SE* v 167*b*12-20. Reale (1978 : 171) señala, con razón, que la apreciación de Aristóteles acerca de Jenófanes y de Meliso no parece en modo alguno justa.

300. Cf. *Phys* I iii 186*a*4-187*a*11.

301. Aquí parece nítida la oposición entre el punto de vista del «pensamiento (*lógos*)» y el punto de vista de la «percepción sensible (*aísthesis*)»; cf. *supra* la nota 288.

302. Aristóteles vuelve a expresarse como si supusiese que la llamada «vía de la opinión» expresara el punto de vista de Parménidos. Cf. *supra* iii 984*b*2-4 y la nota 188, en ese lugar. Estrictamente, Parménides habla de la luz y de la noche, y no parece asociarlos al ente (*tò ón*) y al no ente (*tò mè ón*).

303. Esto es, de lo que se ha expuesto en los capítulos iii, iv y v. La sintaxis del párrafo que se inicia aquí es un tanto obscura.

304. Esto es: el agua remite a Tales (iii 984*a*2); el fuego, a Heráclito y a Hipaso (iii 984*a*7); en «las cosas de esa índole» está incluido al menos el aire, es decir, las teorías de Anaxímenes y de Diógenes (iii 984*a*5).

305. Las expresiones vertidas como «de unos (*tón mén*)» y «de otros (*tón dé*)» parecieran tener que ir precedidas de preposición («<*parà*> *tón mén*»; «<*parà*> *tón dé*»). En todo caso, los primeros son los monistas: Tales (iii 983*b*20), Hipón (984*a*3), Anaxímenes, Diógenes (984*a*5), Hipaso, Heráclito (984*a*7), Meliso (v 986*b*27).

306. Los atomistas, Leucipo y Demócrito (985*b*4-20).

307. Acerca de la expresión «en la especie de la materia (*hōs en hýlēs eidei*)», cf. *supra* la nota 142.

308. La forma «ponen (*tithéntōn*)» aparece también en la línea precedente, donde ha sido traducida del mismo modo. La segunda ocurrencia es eliminada por Christ; cf. Jaeger (1963 : 17 *app crit*); pero cf. también Ross (1958 : I 155).

309. La causa material.

310. La causa motora.

311. Parménides (iii 984*b*3); Anaxágoras (984*a*11).

312. Empédocles (iv 985*a*2; 5).

313. Los «itálicos» son los pitagóricos, llamados también de ese modo porque el escenario originario y principal de la actividad de la escuela fue el sur de Italia; cf. *DC* II xiii 293*a*20; *Meteor* I vi 342*b*30; cf. *supra* la nota 240. Es menos probable que la expresión abarque aquí también a los eléatas, y no debe de incluir al propio Pitágoras, que es anterior a Empédocles.

314. La forma «*morykhōteron* (de manera más bien obscura)» es un *hápax* de significado dudoso ya para los comentaristas antiguos, que como sentido más probable sugieren el que se lee en la traducción (y corresponde más bien a «*skoteinóteron*»); cf. Jaeger (1963 : 17 *app crit*).

315. Acerca de las causas.

316. La causa material y la causa motora.

317. Aristóteles ha señalado a Anaxágoras (el Intelecto) y a Empédocles (el Amor y el Odio) respectivamente como representantes de una y otra visión; cf. *supra* iv 984*b*32-985*b*3.

318. El sentido de la afirmación no es claro. [*a*] El contexto admitiría que el «del mismo modo» diese a entender que los pitagóricos afirmaron dos principios, y que esos principios son la causa material y la causa motora, a las que se viene haciendo referencia, aunque ahora no se las mencione expresamente; Ross (1958 : I 156) observa, empero, que Aristóteles no les reconoce a los pitagóricos el haber tratado de la causa motora (aunque sí de la formal). [*b*] Si se tiene en cuenta eso, la alternativa es que el «del mismo modo» (*a*14) equivalga a «como los otros» y dé a entender meramente que también ellos, como los que los precedieron, afirmaron *dos* principios.

319. Estas palabras no figuran en un manuscrito; cf. Jaeger (1963 : 17 *app crit*); en opinión de Ross (1958 : I 156), son una interpolación hecha atendiendo a la ocurrencia de la expresión más abajo, en *a*18, donde es usada como equivalente de «lo limitado». También es posible interpretar el coordinante (*«kaí»*) como apositivo, y leer: «lo limitado, es decir, el uno»; cf. Tricot (1973 : 51).

320. Cf. la nota precedente.

321. Por cierto, Aristóteles emplea de nuevo «substancia (*ousía*)» con el sentido que esa palabra tiene en su filosofía.

322. Es decir, acerca de las causas.

323. En la medida en que con el giro «*el qué es* (*tò tí estí*)» se alude a la esencia, la frase implica que los pitagóricos se acercaron a la causa formal.

324. El «de manera demasiado simple» vierte «*lían haplôs*», donde «*haplôs*» no tiene, sin duda, el muy frecuente sentido de «*simpliciter* (en sentido absoluto)»; en esta ocurrencia Bonitz (1848-1849 : 95) lo traduce como «*negligenter*».

325. Así, según el ejemplo de esa superficialidad que da Alejandro (1891 : 38), los pitagóricos definían la justicia como el cuadrado porque en ambos casos se expresa una igualdad.

326. Quizás: «el primer número».

327. El de «enunciado» es el sentido comúnmente admitido para la palabra «*hóros*», aquí empleada, que puede ser tanto «término» cuanto «definición».

328. Es decir, doble y el número dos.

329. Esto es, porque en la serie de los números el primero al que se puede aplicar «doble» como predicado es el dos. Ello acarrearía como consecuencia, de acuerdo con la visión pitagórica, que todos los números pares serían lo mismo que el dos.

330. Es decir, según parece, el mismo número sería entonces la substancia, en el sentido de la esencia, de las muchas cosas de las que puede ser predicado: por ejemplo, el cuatro es tanto la justicia (cf. *supra* la nota 325) cuanto el sólido; el dos es el doble, la opinión y la línea, y así; cf. *supra* la nota 244.

331. Palabras eliminadas por Jaeger (1963 : 18 *app crit*). Ross (1958 : I 157) las conserva, entendiendo que Aristóteles se refiere a los filósofos más tempranos y a los filósofos más recientes en la filosofía anterior a Platón.

Capítulo vi

[*i*] *Los orígenes del pensamiento platónico:* [*a*] *el heraclitismo en la versión de Cratilo;* [*b*] *la definición socrática del universal* (987*a*28-987*b*7). [*ii*] *Las Ideas y las cosas sensibles* (987*b*9-987*b*14). [*iii*] *Los Objetos Matemáticos* (987*b*14-987*b*18). [*iv*] *Los principios* (987*b*18-987*b*22). [*v*] *La relación con el pitagorismo:* [*a*] *coincidencias y divergencias*; [*b*] *razones de las diferencias;* [*c*] *crítica de la generación de los números en Platón* (987*b*22-988*a*7). [*vi*] *Las causas:* [*a*] *Platón reconoció sólo dos clases de causas*; [*b*] *vio en la formal la causa del bien, y en la material, la causa del mal* (988*a*7-988*a*17).

μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος
30 ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα,
τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν.
ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ
ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ
ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν
987b καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν· Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ
ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν,
ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν
ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος
5 διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο γιγνόμενον
καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον
τῶν αἰσθητῶν τινός, ἀεί γε μεταβαλλόντων. οὗτος οὖν τὰ
μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ

---

332. Aristóteles volverá a exponer *infra* en XIII iv 1078*b*9-1079*a*4 la génesis de la filosofía platónica que presenta a continuación. La que surge de la versión aristotélica es, en opinión de Ricœur (1964 : 172), «la imagen de un platonismo dogmático e ingenuo» semejante a la que el propio Platón les atribuía a los «amigos de las Formas» en el *Sofista* o al joven Sócrates del *Parménides*, a saber: las Ideas están «separadas» de las cosas sensibles, y las cosas sensibles «homónimas» participan en las Ideas a través de una relación de «imitación» que es como la del pitagorismo. Dumoulin (1986 : 64-65) cree que al hacer esta exposición Aristóteles piensa más que nada en el Platón del período medio, que va del *Fedón* a la *República*.

333. El pronombre remite a los pitagóricos, mencionados *supra* en v 987*a*14.

334. Los pitagóricos o los pitagóricos y los eléatas; cf. *supra* la nota 313.

335. Cratilo, partidario, como se explica arriba, de las doctrinas de Heráclito, vivió en Atenas en la segunda mitad del siglo V a. C. Fue, por tanto, contemporáneo de Sócrates, algo más joven que este. Platón lo presenta en el diálogo homónimo como partidario de un naturalismo lingüístico estricto, que sostiene, además, en su diálogo con Sócrates, tesis extremas tales como la de que no es posible decir nada falso. Por tanto, en el *Cratilo* Platón habría representado el enfrentamiento dialéctico de los que, según explica aquí Aristóteles, fueron sus dos maestros. Acerca de Cratilo, cf. *infra* IV v 1010*a*10-15; *DK* 65; Platón, *Teéteto* 179*d*-180*d*. Aristóteles, cuyo testimonio en este punto es considerado muy fiable, aduce, pues, las enseñanzas de Cratilo y las de Sócrates, a quien se menciona en seguida, para explicar las divergencias del pensamiento de Platón respecto del pitagorismo. De acuerdo con *DL* III vi el itinerario formativo de Platón habría sido el inverso, esto es, habría sido primero discípulo de Sócrates, y después discípulo de Cratilo.

336. Cf. *infra* IV v 1010*a*7-22. En Heráclito mismo la doctrina no parece tener ese matiz escéptico que cobró en el siglo V a. C. con la sofística, y que se refleja también arriba.

337. Como es sabido, el decisivo giro que Sócrates imprimió en la temática filosófica se resume precisamente en el abandono de las cuestiones de la naturaleza y la preferencia única por los temas éticos. Para Sócrates, la sabi-

[*i*] Después de las filosofías mencionadas vino la doctrina de Platón[332], que, por cierto, en muchos [puntos] sigue a estos[333], pero tiene también [componentes] propios al margen de la filosofía de los Itálicos[334]. [*a*] En efecto, familiarizado [Platón] desde joven con Cratilo[335] y con las opiniones heraclíteas de que todas las cosas sensibles están fluyendo siempre, y de que no hay ciencia acerca de ellas[336], mantuvo también más tarde esas suposiciones. [*b*] Por otra parte, como Sócrates se ocupaba en [temas] éticos, y para nada en la naturaleza en su totalidad[337], pero buscaba en aquellos lo universal, y fue el primero en ejercitar la inteligencia en las definiciones[338], [Platón,] admitió eso[339], y, a causa de algo de tal índole[340], pensó que eso[341] se daba a propósito de *cosas diversas*[342], y no de las sensibles, pues [pensaba que] era imposible que hubiese definición común de ninguna de las cosas sensibles, porque siempre están cambiando[343]. [*ii*] Este denominó, entonces las cosas de esa índole «Ideas»[344] de los entes, y [afirmó] que las

---

duría parece haber sido exclusivamente una sabiduría moral. Cf. *infra* XIII iv 1078*b*17-20. Igual implicancia tiene el reproche que Aristóteles le dirige en *PA* I i 642*a*24-31 de haber desdeñado las ciencias; también en ese sentido van las afirmaciones de Jenofonte en *Memorabilia* I i 11 y IV vii 2-8, y las de Platón en *Apología* 19*c-d*; 26*d* y *Fedón* 96*a-d*. Solamente Aristófanes en *Las nubes* presenta un Sócrates interesado en las cuestiones naturales. Cabe notar que Aristóteles no hace referencia alguna a la sofística en el presente contexto.

338. Es verdad que *supra*, en v 987*a*19-22, Aristóteles ha dicho que los primeros en elaborar definiciones fueron los pitagóricos, pero agregó que sus definiciones eran «superficiales». Como se puede ver con claridad *infra* en XIII iv 1078*b*17-32, Aristóteles apreciaba el proceso de inducción por el que Sócrates llegaba a la definición.

339. Admitió la enseñanza socrática.

340. La expresión «a causa de una algo de tal índole (*dià toiûton*)» debe de remitir a las tesis heraclíteas aprendida de Cratilo; cf. *infra* XIII iv 1078*b*13; Bonitz (1948-1949 : 88). También se ha señalado la posibilidad de que el pronombre («*toioûton*») tenga aquí valor catafórico y remita a la razón expresada poco más abajo a partir del «pues».

341. El universal expresado en la definición socrática.

342. Que, desde luego, terminaron por ser las Ideas.

343. En resumen, la visión platónica del mundo sensible como dominio de lo variable acerca del cual sólo es posible la *opinión*, procedería del heraclitismo en la versión cratileana, y la necesidad de un objeto estable, del que sea posible la *ciencia*, procedería de la definición socrática. Como observa Robin (1963 : 14), en la versión de Aristóteles la diferencia decisiva de Platón respecto de Sócrates estribaría, por tanto, en la ruptura entre el dominio del universal y el de lo sensible. Algunas teorías que en lo que sigue inmediatamente y más abajo, en los libros XIII y XIV, Aristóteles le atribuye a su maestro no tienen

παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν
γὰρ εἶναι τὰ [πολλὰ τῶν τῶν συνωνύμων] ὁμώνυμα τοῖς
εἴδεσιν. τὴν δὲ μέθεξιν τοὔνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν
γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν,
Πλάτων δὲ μεθέξει, τοὔνομα μεταβαλών. τὴν μέντοι γε
μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν ἀφεῖσαν
ἐν κοινῷ ζητεῖν. ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ
μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξύ, διαφέροντα
τῶν μὲν αἰσθητῶντῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν
τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν
ἕκαστον μόνον. ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις, τἀκείνων
στοιχεῖα πάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. ὡς μὲν
οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν
τὸ ἕν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι
[τοὺς ἀριθμούς], τὸ μέντοι γε ἓν οὐσίαν εἶναι, καὶ μὴ ἕτερόν

---

correlato en la obra de Platón que se ha conservado, así que, según se admite, deben de haber sido parte de enseñanzas que Platón impartió a sus discípulos sólo oralmente; cf. *infra* las notas 6 y 7 del libro XIII, en las pp. 952 y 953; cf. *Phys* I iv 187*a*12-19; III iv 203*a*15-16; 209*b*32-210*a*2. No parece creíble que Aristóteles conociera imperfectamente las doctrinas de su maestro ni que le atribuya arbitrariamente enseñanzas que no fueran las suyas.

344. Acerca de «Idea (*idéa*)», cf. *supra* la nota 1. En el uso platónico «*idéa*» y «*eîdos*» son indistintamente nombres de los arquetipos inteligibles de las cosas sensibles.

345. El sentido de la expresión «aparte de ellas (*parà taûta*)» es, sin duda, que las cosas sensibles existen «separadas (*kekhōrisména*)» de las Ideas; es decir, las cosas sensibles quedan excluidas de la esfera de lo que puede ser definido y propiamente pensado. Como señala Reale (1978 : 175), la manera usual de expresarse Aristóteles es la inversa, esto es, que son las Ideas las que están separadas de las cosas sensibles. Acerca de la noción de «separación», cf. *infra* la nota 24 del libro III, en la p. 164.

346. El «todas» podría conllevar la implicancia de que para Platón habría Ideas tanto de las cosas naturales cuanto de las artificiales; de hecho, en *República* X 596*b*; 597*b*, por ejemplo, se admite la existencia de una Idea de cama, y en *Cratilo* 389*b* la de lanzadera. El punto parece haber sido problemático para el platonismo.

347. Es decir, a todas las cosas sensibles se las llama según la Idea correspondiente; cf., por ejemplo, *República* X 596*a*.

348. Jaeger (1963 : 18 *app crit*) elimina la expresión que hemos traducido como «la pluralidad de las [cosas] sinónimas (*tà pollà tôn synōnýmōn*)»: pareciera, en efecto, que corresponde en este caso «la pluralidad» más bien que «la mayoría»; cf. Robin (196 : 606). Ross (1958 : 162) la admite, pero excluye el «de las cosas sinónimas (*tôn synōnýmōn*)», que es, a su juicio, una glosa que terminó por ser incorporada en el texto. Lo que el texto diría es, pues, que, en virtud de su participación (*méthexis*) en una misma Idea, determinadas cosas *sensibles* reciben el mismo nombre que la Idea, esto es, son «homónimas» de ella. Acerca de la homonimia y la sinonimia, cf. *infra* la nota 10 del libro IV, en la p. 228.

cosas sensibles [existen] aparte de ellas[345], y que a todas[346] se las llama según aquellas[347], pues *por participación* son homónimas de las especies <la pluralidad de> las cosas <sinónimas>[348]. [Platón] sólo cambió el nombre por el de «participación»[349], pues los pitagóricos dicen que los entes existen «por *imitación*» de los números, y Platón, cambiando [sólo] el nombre, [dice que] «por *participación*»[350]. Sea como fuere, omitieron por igual investigar qué sea la «participación» o la «imitación» de las especies[351]. [*iii*] Además, [Platón] dice que, aparte de las cosas sensibles y de las Especies, existen, como intermedias, los *Objetos Matemáticos*[352], diferentes, por una parte, de las cosas sensibles por ser [aquellos] eternos e inmóviles, y, por otra, de las Especies por haber muchos [*Objetos Matemáticos*] semejantes, mientras que la Especie misma [es], en cada caso, sólo una[353]. [*iv*] Y como las Especies [son] causas de las demás cosas, pensó que los elementos de aquellas son los elementos de todos los entes; [pensó,] pues, que lo Grande y lo Pequeño son principios en el sentido de la *materia*, y que el Uno [lo es] en el sentido de *substancia*[354]; pues [creía que] las Especies <[es decir,] los números>[355] [derivan] de

---

349. Con ello se hace referencia a una etapa avanzada de la carrera de Platón. Al menos, el uso de «*métexis* (participación)» y de «participar (*metékhein*)» en el sentido a que se hace referencia arriba, se registra sólo en los diálogos de madurez, y ello en correspondencia con el desarrollo de la visión de las Especies como entidades separadas en esa misma etapa.

350. Aristóteles pareciera dar a entender que la diferencia entre Platón y los pitagóricos en este punto es nada más que terminológica. No obstante, la relación entre el arquetipo inteligible y la cosa sensible en Platón no parece ser la misma que la existente entre el número y la cosa en el pitagorismo, al menos de acuerdo con lo que se ha señalado *supra* en v 986*a*15-20. Desde luego, puede haber habido en el pitagorismo más de una forma de ver en este terreno; cf. *DC* II i 300*a*16.

351. Cf. *infra* VIII vi 1045*b*8. Por cierto, Platón intentó hacerlo en el *Parménides*.

352. Cf. *infra* la nota 7 del libro XIII, en la p. 953. Traducimos como «los *Objetos Matemáticos*» la expresión griega «*tà mathematikà*», que también podría verterse, más literalmente, como «las cosas matemáticas», pero aquella otra expresión nos parece un poco menos vaga (y más difundida internacionalmente) que esta otra. (Fuera de este caso hemos eludido el uso de la palabra «objeto» en la traducción toda). Aristóteles expone su punto de vista acerca de este aspecto de la teoría platónica *infra* en XIII i-iii.

353. Es decir que hay, por ejemplo, una única Idea de triángulo, pero muchos triángulos matemáticos *no sensibles* (aunque tampoco eidéticos) iguales, a cada uno de los cuales le corresponde a su vez una pluralidad de triángulos sensibles. Los triángulos *matemáticos* comparten, pues, con la Idea de Triángulo la condición de eternos e invariables, pero carecen de la individualidad estricta de la Idea, sino que tienen, si es posible decirlo así, una individualidad específica, y comparten con las cosas sensibles la condición de plurales. En la visión platóni-

τι ὂν λέγεσθαι ἕν, παραπλησίως τοῖς Πυθαγορείοις ἔλεγε,
καὶ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας
ὡσαύτως ἐκείνοις· τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα
ποιῆσαι, τὸ δ' ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον·
καὶ ἔτι ὁ μὲν τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ αἰσθητά, οἱ δ' ἀριθμοὺς
εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα, καὶ τὰ μαθηματικὰ μεταξὺ
τούτων οὐ τιθέασιν. τὸ μὲν οὖν τὸ ἓν καὶ τοὺς ἀριθμοὺς
παρὰ τὰ πράγματα ποιῆσαι, καὶ μὴ ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι,
καὶ ἡ τῶν εἰδῶν εἰσαγωγὴ διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἐγένετο
σκέψιν (οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον), τὸ δὲ
δυάδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ἐξῶ
τῶν πρώτων εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι ὥσπερ ἔκ τινος
988a ἐκμαγείου. καίτοι συμβαίνει γ' ἐναντίως· οὐ γὰρ εὔλογον
οὕτως. οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῆς ὕλης πολλὰ ποιοῦσιν, τὸ δ' εἶδος
ἅπαξ γεννᾷ μόνον, φαίνεται δ' ἐκ μιᾶς ὕλης μία τράπεζα,
5 ὁ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρων εἷς ὢν πολλὰς ποιεῖ. ὁμοίως δ' ἔχει
καὶ τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ· τὸ μὲν γὰρ ὑπὸ μιᾶς πληροῦται

---

ca desempeñan, como se ha dicho arriba, el papel de un intermedio (*metaxý*) que posibilita el paso de la unidad de la Idea a la multiplicidad empírica.

354. Por encima de las Ideas están, pues, esos dos principios (por un lado, el de lo Grande y lo Pequeño y, por otro, el Uno), de los que las Ideas son compuestos. Al equiparar lo Grande y lo Pequeño con la *materia*, y el Uno con la *forma* (o la «substancia» en esa acepción), Aristóteles se expresa interpretativamente en términos de su propia doctrina. Tampoco esta teoría tiene correlato claro en la obra platónica conservada. El par de lo Grande y lo Pequeño, también llamado *infra* en XIII vii 1081*a*14 «Díada indefinida (*aóristos dyás*)», expresa la idea de una cantidad indeterminada que se puede prolongar hasta lo infinitamente grande o reducirse hasta lo infinitamente pequeño, y ello en un sentido afín o comparable al del espacio (*khôra*) todavía no determinado por figura alguna de que se habla en *Timeo* 50*d*-51*b*.

355. Palabras eliminadas por Christ y por Jaeger; cf. Jaeger (1963 : 19 *app crit*); pero admitidas por Ross (1958 : I 171-172), que elimina, en cambio, el «las especies (*tà eidê*)» que precede. Bonitz (1848-1849 : 87), seguido en este punto por Reale (1968 : 178), conserva «los números», palabras que ve como aposición de «las especies»; y ello sin más o también restituyendo un «*kaí*» de valor explicativo («[es decir]») conservado en un comentarista antiguo; en ese caso, cabría leer el texto en la forma que se consigna arriba. Con todo, y pese a la argumentación de Ross, el sentido del texto pareciera más claro en la lectura de Jaeger. Si se lee el texto sin modificaciones, se tiene o bien que las Especies, es decir, los números, se constituyen por la participación de la Díada indeterminada en lo Uno, o bien que por esa participación las Especies son números.

356. Derivan de lo Grande y lo Pequeño. En resumen, los «elementos (*stoikheîa*)», que es como decir los «principios (*arkhaí*)», de las Ideas y de los números son el Uno y la Díada indefinida de lo Grande y lo Pequeño, y estos, por ser principios de las Ideas y de los números, resultan ser, en la visión platónica, los principios de todas las cosas.

aquellos[356] por participación en el Uno. [*v*] [*a*] En tanto [sostenía] que el Uno es substancia, y que no se llama «una» una cosa si es diversa [de «uno»][357], [Platón] hablaba en forma muy cercana a los pitagóricos; y en tanto [sostenía] que los números eran causas de la substancia de las demás cosas, [decía] lo mismo que ellos. Es, en cambio, propio [de Platón] eso de poner una Díada en lugar de lo ilimitado [visto] como uno, y [concebir] lo ilimitado [como compuesto] de lo Grande y lo Pequeño. Además, este dice que los Números [están] aparte[358] de las cosas sensibles[359], mientras que los otros[360] [dicen] que las cosas mismas son números[361], y no ponen los Objetos Matemáticos como intermedios entre estas[362]. [*b*] Ahora bien, el poner [Platón] el Uno y los números aparte de las cosas, y no como [hacían] los pitagóricos, y la introducción de las Especies fueron a causa de la investigación en materia de definiciones[363] (pues los [filósofos] anteriores no conocían la dialéctica)[364]; pero el hacer de la Díada la otra naturaleza[365], [fue] a causa de que, fuera de los primeros[366], los [demás] números se derivan fácilmente a partir de ella[367] como de una especie de molde[368]. [*c*] Pero acontece justamente lo contrario, pues no es razonable [suponer que las cosas se dan] de ese modo. En efecto, unos [filósofos][369] hacen [surgir] de la materia muchas cosas, pero la Especie genera sólo una vez. Es manifiesto que de una sola *materia* [se produce] una sola mesa[370], mientras que el que impone la *especie*[371], aunque es uno solo, produce muchas. En la misma relación está el macho con la hembra[372], pues esta es

---

357. En este contexto, «diverso (*héteron*)» da a entender una propiedad que no expresa lo que una cosa *es*, aun cuando pueda predicarse con verdad de ella. Por tanto: «uno» no se predica de un sujeto que sea de por sí algo «diverso» de «uno», y «uno» no se predica de él con el carácter de propiedad accidental (como «blanco» se predica de este o de aquel hombre que de hecho «es» blanco, pero no *es* blanco, sino «hombre» o «animal», etc.). El Uno es, pues, substancia, y no atributo.

358. Parece claro que lo que se implica es que se coloca a los números en un nivel distinto del de las Ideas y por encima de él. Cf. *infra* la nota 6 del libro XIII, en la p. 952.

359. Acerca del sentido del «aparte de (*pará*)», cf. *supra* la nota 345.

360. Los pitagóricos.

361. Cf. *supra* v 985*b*23-986*a*21 y la nota 244.

362. No ponen los Objetos Matemáticos como intermedios entre las Ideas y las cosas sensibles.

363. La referencia a las «definiciones (*lógoi*)» parece serlo al método socrático: ya *supra* en 987*b*1-5 se había insinuado que el postulado platónico de las Ideas como principios diversos de las cosas sensibles tenía su raíz en la dialéctica socrática, que llevaba a considerar las cosas desde el ángulo de lo universal. Eso explicaría, pues, una diferencia crucial con los pitagóricos,

ὀχείας, τὸ δ' ἄρρεν πολλὰ πληροῖ· καίτοι ταῦτα μιμήματα τῶν ἀρχῶν ἐκείνων ἐστίν. Πλάτων μὲν οὖν περὶ τῶν ζητουμένων οὕτω διώρισεν· φανερὸν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων
10 ὅτι δυοῖν αἰτίαιν μόνον κέχρηται, τῇ τε τοῦ τί ἐστι καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην (τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν), καὶ τίς ἡ ὕλη ἡ ὑποκειμένη καθ' ἧς τὰ εἴδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ δ' ἓν ἐν τοῖς εἴδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστι, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ
15 καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν, ὥσπερ φαμὲν καὶ τῶν προτέρων ἐπιζητῆσαί τινας φιλοσόφων, οἷον Ἐμπεδοκλέα καὶ Ἀναξαγόραν.

---

que se habría mantenido en el marco del pensamiento «presocrático», que sólo reconocía la existencia de las cosas concretas y buscaba los principios en el dominio de lo material.

364. De acuerdo con algunas fuentes (*DL* VIII lvii; IX xxv; Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* VII vii), Aristóteles consideraba a Zenón de Elea creador de la dialéctica. Pero aquí lo omite, o porque no piensa en la dialéctica en general, sino específicamente en la dialéctica del estilo socrático, o porque no piensa en los filósofos precedentes en general sino sólo en los anteriores a los pitagóricos.

365. Una realidad distinta del Uno.

366. Fuera de los primeros números, que son los impares, porque, en la explicación platónica de la generación de los números, los números no derivan mediante la duplicación, por otra, de la Díada, como ocurre con los números pares (cf. *infra* XIII iii 1091*a*10-12), sino mediante el añadido de una unidad a cada uno de los números pares; cf. Ross (1958 : I 173-176); Reale (1968 : 181-182); e *infra* la nota 318 del libro XIII, en la p. 1021. Parece más sencilla la solución de Heinze, consignada por Jaeger (1963 : 19 *app crit*), de leer directamente «*tôn perittôn* (de los impares)» en lugar de «*tôn prôtôn* (de los primeros)».

367. De la Díada.

368. En «de una especie de molde (*ék tinos ekmageíou*)», «molde (*ekmageíon*)», que denota tanto el molde o la matriz cuanto el material maleable que se coloca en aquel, y aun el producto del moldeo, es usado por Platón en *Teéteto* 192*c*; 196*a* y en *Timeo* 50*c*, lugares que Aristóteles tendría aquí en mente.

fecundada con un solo acoplamiento, pero el macho fecunda a muchas [hembras]. Con todo, estas son imitaciones[373] de aquellos principios. [*vi*] Esas distinciones hizo, pues, Platón acerca de las cosas [aquí] investigadas. [*a*] Es manifiesto, a partir de lo dicho, que se ha valido sólo de dos [especies de] causas: la del *qué es* y la referente a la materia[374] (pues las Especies son causas del *qué es* de las demás cosas, y el Uno [es causa del *qué es*] de las Especies); y [a la pregunta de] cuál [es] la materia [que es el] sujeto[375] (del que se predican las Especies en el caso de las cosas sensibles, y el Uno en las Especies), [responde] que ella es una Díada: lo Grande y lo Pequeño. [*b*] Además, le asignó la causa del bien a uno de los elementos, y la del mal al otro[376], como dijimos[377] que habían intentado establecer también algunos de los filósofos anteriores, como Empédocles y Anaxágoras.

---

369. Aristóteles se refiere, al parecer, a Platón, pese al plural, o a Platón y sus seguidores. La objeción que Aristóteles ahora le formula se refiere, sin duda, a la manera en que Platón concibe la generación, en la que la multiplicidad se hace radicar únicamente en la materia.

370. Cf. Platón, X *República* 596*a*.

371. El agente, es, decir, en este caso, el artesano carpintero, cuyo papel en la generación es, para Aristóteles, precisamente el de aportar la especie (*eîdos*) o forma. Cf., entre otros lugares, *infra* VII vii 1032*a*32-1032*b*2.

372. Cf. *supra* v 986*a*24 en las columnas pitagóricas de opuestos; *GA* I xx 729*a*9-11; 28-31; I xxii 730*b*8-19; Platón, *Timeo* 50*d*.

373. Son «imitaciones (*mimḗmata*)», es decir, imágenes que ilustran por analogía esos principios.

374. Ya los comentaristas antiguos señalaban la parcialidad de esta afirmación, y aducían los muchos lugares de la obra platónica en los que se pueden reconocer una causa eficiente y una causa final.

375. El sujeto o el substrato (*hypokeiménē*); cf. *supra* la nota 268 de la «Introducción».

376. El bien al Uno o al límite; cf. Platón, *Filebo*, 25*e*-26*b*; el mal a la Díada; cf. *infra* IV x 1075*a*34-37; XIV iv 1091*b*13-14.

377. Cf. *supra* iii 984*b*18-iv 985*a*10.

Capítulo vii

[*i*] *Los filósofos del pasado han vislumbrado las cuatro causas* (988*a*18-988*a*23). [*ii*] *Las concibieron de distintas maneras:* [*a*] *como materia;* [*b*] *como origen del movimiento;* [*c*] *aproximaciones a la esencia y la substancia;* [*d*] *la causa final o el bien ha sido reconocidas sólo de manera indirecta* (988*a*23-988*b*16). [*iii*] *Resultados del examen histórico:* [*a*] *la lista de las causas distinguidas es correcta;* [*b*] *pertinencia de examinar el tratamiento de los principios* (998*b*16-998*b*21).

συντόμως μὲν οὖν καὶ κεφαλαιωδῶς ἐπεληλύθαμεν τίνες τε καὶ πῶς τυγχάνουσιν εἰρηκότες περί τε τῶν ἀρχῶν καὶ τῆς ἀληθείας· ὅμως δὲ τοσοῦτόν γ' ἔχομεν ἐξ αὐτῶν, ὅτι τῶν λεγόντων περὶ ἀρχῆς καὶ αἰτίας οὐθεὶς ἔξω τῶν ἐν τοῖς περὶ φύσεως ἡμῖν διωρισμένων εἴρηκεν, ἀλλὰ πάντες ἀμυδρῶς μὲν ἐκείνων δέ πως φαίνονται θιγγάνοντες. οἱ μὲν γὰρ ὡς ὕλην τὴν ἀρχὴν λέγουσιν, ἄν τε μίαν ἄν τε πλείους ὑποθῶσι, καὶ ἐάν τε σῶμα ἐάν τε ἀσώματον τοῦτο τιθῶσιν (οἷον Πλάτων μὲν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν λέγων, οἱ δ' Ἰταλικοὶ τὸ ἄπειρον, Ἐμπεδοκλῆς δὲ πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα, Ἀναξαγόρας δὲ τὴν τῶν ὁμοιομερῶν ἀπειρίαν· οὗτοί τε δὴ πάντες τῆς τοιαύτης αἰτίας ἡμμένοι εἰσί, καὶ ἔτι ὅσοι ἀέρα ἢ πῦρ ἢ ὕδωρ ἢ πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον· καὶ γὰρ τοιοῦτόν τινες εἰρήκασιν εἶναι τὸ πρῶτον στοιχεῖον). - οὗτοι μὲν οὖν ταύτης τῆς αἰτίας ἥψαντο μόνον, ἕτεροι δέ τινες ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως (οἷον ὅσοι φιλίαν καὶ νεῖκος ἢ νοῦν ἢ ἔρωτα ποιοῦσιν ἀρχήν)· τὸ δὲ τί ἦν εἶναι καὶ τὴν 988b οὐσίαν σαφῶς μὲν οὐθεὶς ἀποδέδωκε, μάλιστα δ' οἱ τὰ εἴδη τιθέντες λέγουσιν (οὔτε γὰρ ὡς ὕλην τοῖς αἰσθητοῖς τὰ εἴδη καὶ τὸ ἓν τοῖς εἴδεσιν οὐθ' ὡς ἐντεῦθεν τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως γιγνομένην ὑπολαμβάνουσιν—ἀκινησίας γὰρ αἰτια μᾶλλον καὶ τοῦ ἐν ἠρεμίᾳ εἶναι φασιν—ἀλλὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ τῶν ἄλλων τὰ εἴδη παρέχονται, τοῖς δ' εἴδεσι τὸ ἕν)· τὸ δ' οὗ ἕνεκα αἱ πράξεις καὶ αἱ μεταβολαὶ καὶ αἱ κινήσεις τρόπον μέν τινα λέγουσιν αἴτιον, οὕτω δὲ οὐ λέγουσιν οὐδ' ὅνπερ πέφυκεν. οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μὲν ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν, οὐ

---

378. Cf. supra la nota 132 y los lugares de *Phys* señalados en ella.

379. En relación con lo que sigue, cf. *supra* iii.

380. Cf. *supra* la nota 257 y vi 987*b*25. Por tanto, los pitagóricos y Platón contrastan con los demás por haber postulado una causa material incorpórea.

381. Cf. *supra* la nota 170.

382. Una causa material o una equivalente a ella.

383. Esto es, respectivamente, Anaxímenes y Diógenes (iii 984*a*5), Tales (iii 983*b*20) e Hipón (iii 984*a*3) e Hipaso y Heráclito (iii 984*a*7).

384. En esa visión el elemento originario sería, por tanto, uno intermedio entre el aire y el fuego; cf. *Phys* I iv 187*a*13-16; *GC* II i 328*b*34-35; v 332*a*20-23, lugares en que también se hace referencia a una idea así. No parece posible identificar al filósofo o a los filósofos cuyas ideas resume aquí Aristóteles. Los comentaristas antiguos suponían que se trataba de Anaximandro, pero, entre otras razones, como observa Ross (1958 : I 178), sería extraño, en ese caso, que Aristóteles no lo mencionara por su nombre. Las ideas de rarefac-

[*i*] Hemos expuesto, pues, en forma sucinta y sumaria, quiénes se ha dado que hablasen acerca de los principios y de la verdad, y cómo [lo hicieron]. En todo caso, de ellos hemos recogido, al menos, tanto como esto: que ninguno de los que hablan acerca del principio y la causa ha hablado [de algún otro principio o de alguna otra causa] fuera de las que hemos distinguido en la *Física*[378], sino que manifiestamente todos, aunque de manera confusa, tocan, de algún modo, aquellas. [*ii*] [*a*][379] Unos, en efecto, hablan del principio como *materia*, ya sea que supongan [que es] una sola o [que son] varias, y ya sea que afirmen [que eso es] cuerpo o [que es] incorpóreo (por ejemplo, Platón al decir lo Grande y lo Pequeño, y los itálicos, lo ilimitado[380], y Empédocles el fuego, la tierra, el agua y el aire, y Anaxágoras la infinidad de homeomerías[381]. Todos esos han captado, por tanto, la causa de esa índole[382]; además, cuantos [afirman como principio] el aire, el fuego, el agua[383] o algo más denso que el fuego o más sutil que el aire: pues algunos también han dicho que el elemento primero es una cosa tal[384]). [*b*] Estos [filósofos], pues, captaron sólo esa causa; pero algunos otros, [agregaron la causa] de donde [procede] *el principio del movimiento*[385] (por ejemplo, todos los que hacen de la Amistad y el Odio, o del Intelecto, o el Amor[386] un principio. [*c*] En cambio, nadie ha mostrado con claridad *la esencia y la substancia*[387]; aunque más que nadie hablan [de ella] los que afirman las Especies[388], pues no conciben las Especies como *la materia* de las cosas sensibles ni el Uno [como *la materia*] de las Especies, ni [conciben] como procedente de allí[389] *el principio del movimiento* (pues dicen más bien que [las Especies] son causa de la inmovilidad y del reposo), sino que presentan las Especies como *la esencia* de cada una de las demás cosas, y lo Uno [como *la esencia*] de las Especies[390]). [*d*] Y dicen que eso *con vistas a lo cual*[391] [se producen] las acciones, los cambios y los movimientos [es], en cierto modo, una causa, pero no lo dicen así, ni de qué [modo la causa final] es por naturaleza [causa]. Pues los que afirman el Intelecto o la

---

ción y de condensación, que parecieran implicadas en estas líneas, proceden de Anaxímenes, de quien podría haberlas tomado el autor aludido aquí.

385. La causa motora.

386. Respectivamente, Empédocles (iv 985*a*5); Anaxágoras (iii 984*b*18; iv 985*a*18); y Hesíodo o Parménides (iv 984*b*23-32).

387. El coordinante que une «la esencia (*tò tí ên eînai*)» y «la substancia (*he ousía*)», que representan, desde ángulos distintos, la causa formal, podría ser traducido como un «es decir» o con un «o». Cf. *GA* V i 778*b*5-10. Esas nociones conllevan la idea de causa final.

388. Platón y los platónicos.

μὴν ὡς ἕνεκά γε τούτων ἢ ὂν ἢ γιγνόμενόν τι τῶν ὄντων ἀλλ' ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὔσας λέγουσιν· ὡς δ αὕτως καὶ οἱ τὸ ἓν ἢ τὸ ὂν φάσκοντες εἶναι τὴν τοιαύτην φύσιν τῆς μὲν οὐσίας αἴτιόν φασιν εἶναι, οὐ μὴν τούτου γε ἕνεκα ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι, ὥστε λέγειν τε καὶ μὴ λέγειν πως συμβαίνει αὐτοῖς τἀγαθὸν αἴτιον· οὐ γὰρ ἁπλῶς ἀλλα κατὰ συμβεβηκὸς λέγουσιν. - ὅτι μὲν οὖν ὀρθῶς διώρισται περὶ τῶν αἰτίων καὶ πόσα καὶ ποῖα, μαρτυρεῖν ἐοίκασιν ἡμῖν καὶ οὗτοι πάντες, οὐ δυνάμενοι θιγεῖν ἄλλης αἰτίας, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ζητητέαι αἱ ἀρχαὶ ἢ οὕτως ἅπασαι ἢ τινὰ τρόπον τούτων, δῆλον· πῶς δὲ τούτων ἕκαστος εἴρηκε καὶ πῶς ἔχει περὶ τῶν ἀρχῶν, τὰς ἐνδεχομένας ἀπορίας μετὰ τοῦτο διέλθωμεν περὶ αὐτῶν.

---

389. De las Especies o Ideas.

390. Cf. *supra* vi 987*b*18-22.

391. La expresión «eso con vistas a lo cual (*tò hoû héneka*)» alude a la causa final; cf. *supra* las notas 87 y 91.

392. Anaxágoras y Empédocles respectivamente.

393. Con lo que se acercan a la causa final, en razón de la solidaridad o aun la identidad entre fin y bien. Cf. *supra* la nota 87.

394. Esto es, en definitiva, se las ve como causas eficientes, pero no como causas finales.

395. Esto es, que son *un bien*. Aristóteles se refiere a Platón y a los platónicos.

396. En ninguno de los dos casos, esto es, ni en el de Empédocles y Anaxá-

Amistad[392], ponen esas causas como un *bien*[393], pero no en el sentido de que alguno de los entes exista o pase a la existencia *con vistas a esas cosas*, sino en el sentido de que los movimientos se producen *a partir de ellas*[394]. Del mismo modo, también los que dicen que el Uno o el ente son una naturaleza tal[395], dicen, sí, que son causa de la substancia, pero no que [esta] exista o pase a la existencia *con vistas a eso*; de modo que resulta que *dicen*, pero de algún modo *no dicen* que el bien [sea] causa; pues no dicen [que lo sea] en sentido absoluto, sino accidentalmente[396].

[iii] [*a*] Así pues, también todos estos[397], puesto que no pudieron captar una causa más, parecen atestiguar que hemos establecido correctamente, acerca de las causas, cuántas y de qué índole son. [*b*] Aparte de eso, es evidente que los principios se deben buscar o todos de este modo o de alguno de ellos[398]. Después de esto, recorramos las aporías posibles en relación con el modo en que se manifestó cada uno de estos [filósofos] y la posición que adoptó a propósito de los principios.

---

goras, ni en el del platonismo el bien es reconocido, pues, en definitiva, como siendo tal por sí mismo, sino sólo como un accidente: en el primer caso, un accidente de la causa eficiente, y en el segundo, un accidente de la causa formal.

397. Es decir todos los filósofos del pasado que se han considerado.

398. Los principios se deben buscar con las cuatro causas o con alguna de ellas, puesto que la lista, según se ha probado, es exhaustiva.

Capítulo viii

[*i*] *Los primeros filósofos:* [1] *Errores de los monistas que postularon un elemento determinado como causa material:* [*a*] *el elemento lo es sólo de las cosas corpóreas;* [*b*] *no señalan la causa del movimiento;* [*c*] *omiten la causa formal;* [*d*] *no explican la generación recíproca de los elementos:* <*i*>; <*ii*> (988*b*20-989*a*18). [2] *Errores de los pluralistas;* [*a*] *crítica de la teoría de Empédocles:* <*i*>-<*iii*>; [*b*] *crítica de la doctrina de Anaxágoras* (989*a*18-989*b*21). [*ii*] *Filósofos que tomaron en cuenta la totalidad de los entes. Los pitagóricos* [*a*] *parten de principios que los habilitan para otros objetos, mas tratan también de la naturaleza;* [*b*] *con sus principios no pueden explicar el movimiento, ni la generación y la destrucción;* [*c*] *ni se explican las cualidades sensibles a partir del número;* [*d*] *no es claro cómo pueden los números y sus afecciones ser las cosas y causas de las cosas* (989*b*21-990*a*32).

ὅσοι μὲν οὖν ἕν τε τὸ πᾶν καὶ μίαν τινὰ φύσιν ὡς ὕλην τιθέασι, καὶ ταύτην σωματικὴν καὶ μέγεθος ἔχουσαν, δῆλον ὅτι πολλαχῶς ἁμαρτάνουσιν. τῶν γὰρ σωμάτων τα στοιχεῖα τιθέασι μόνον, τῶν δ' ἀσωμάτων οὔ, [ὄντων καὶ ἀσωμάτων]. καὶ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς ἐπιχειροῦντες τὰς αἰτίας λέγειν, καὶ περὶ πάντων φυσιολογοῦντες, τὸ τῆς κινήσεως αἴτιον ἀναιροῦσιν. ἔτι δὲ τῷ τὴν οὐσίαν μηθενὸς αἰτίαν τιθέναι μηδὲ τὸ τί ἐστι, καὶ πρὸς τούτοις τῷ ῥᾳδίως τῶν ἁπλῶν σωμάτων λέγειν ἀρχὴν ὁτιοῦν πλὴν γῆς, οὐκ ἐπισκεψάμενοι τὴν ἐξ ἀλλήλων γένεσιν πῶς ποιοῦνται, λέγω δὲ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα. τὰ μὲν γὰρ συγκρίσει τὰ δὲ διακρίσει ἐξ ἀλλήλων γίγνεται, τοῦτο δὲ πρὸς τὸ πρότερον εἶναι καὶ ὕστερον διαφέρει πλεῖστον. τῇ μὲν γὰρ ἂν δόξειε στοιχειωδέστατον εἶναι πάντων ἐξ οὗ γίγνονται συγκρίσει πρώτου, τοιοῦτον δὲ τὸ μικρομερέστατον καὶ λεπτότατον ἂν εἴη τῶν σωμάτων (διόπερ ὅσοι πῦρ ἀρχὴν τιθέασι, μάλιστα ὁμολογουμένως ἂν τῷ λόγῳ τούτῳ λέγοιεν· τοιοῦτον δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστος ὁμολογεῖ τὸ στοιχεῖον εἶναι τὸ τῶν σωμάτων· οὐθεὶς γοῦν ἠξίωσε τῶν ἓν λεγόντων γῆν εἶναι στοιχεῖον, δηλονότι διὰ τὴν μεγαλομέρειαν, τῶν δὲ τριῶν ἕκαστον στοιχείων εἴληφέ τινα κριτήν, οἱ μὲν γὰρ πῦρ οἱ δ' ὕδωρ οἱ δ' ἀέρα τοῦτ' εἶναί φασιν· καίτοι διὰ τί ποτ' οὐ καὶ

---

399. Lo primero parece corresponder a los milesios, a Heráclito y a Parménides, y lo segundo, sólo a los milesios y a Heráclito.

400. Expresión omitida en algunos manuscritos; cf. Jaeger (1963 : 22 *app crit*).

401. Palabras omitidas por Alejandro y espurias según Bonitz (1848-1849 : 99), pero aceptadas por Jaeger (1963 : 22).

402. Cf. *supra* iii 984*a*19-27.

403. La referencia lo es a la llamada causa formal, a la que Aristóteles ya antes ha aludido con esos términos; cf. *supra* vii 988*a*34-35, y allí la nota 387. En sentido estricto, «substancia (*ousía*)» y «qué es (*ti esti*)» denotan, en este contexto, la noción de especie o forma y, por tanto, la de causa formal.

404. Los «cuerpos simples (*haplá sómata*)» son los cuatro «elementos (*stoikheîa*)».

405. Para Jenófanes en DK 21 B 27, sin embargo, «todo [procede] de la tierra y todo termina como tierra».

406. Ross (1958 : I 181) entiende que la rara perífrasis «producen [...] la generación (*tèn génesin* [...] *poioûntai*)» equivale sencillamente a «se generan (*gígnontai*)».

407. Acerca de la visión de Aristóteles en este terreno, cf. el apartado 8.2. de la «Introducción».

408. A juzgar por lo que sigue, los términos «unión (*sýngkrisis*)» y «separación (*diákrisis*)» denotan procesos semejantes o equivalentes a los de condensación y rarefacción en Anaxímenes.

409. Pues al establecer las relaciones de anterioridad y de posterioridad que existan entre los elementos se podrá determinar cuál es el originario

[*i*] [1] Es evidente que cuantos ponen el todo [como] uno, y [ponen] una forma única de naturaleza como materia, y [ponen esta como] corpórea y provista de magnitud[399], se equivocaron en muchos sentidos, [*a*] pues ponen sólo los elementos de los cuerpos, y no [los] de las cosas incorpóreas <cuando existen también cosas incorpóreas>[400]; y, [*b*] aunque a propósito de la generación <y la destrucción>[401] se esfuerzan por señalar las causas, y dan, acerca de todas las cosas, explicaciones desde el punto de vista de la filosofía natural, omiten la causa del movimiento[402]. [*c*] Además, [se equivocan] por no poner como causa de nada la substancia ni el *qué es*[403]; y, [*d*] aparte de eso, por decir a la ligera [que] el principio [es] cualquiera de los cuerpos simples[404], salvo la tierra[405], sin examinar de qué modo producen, los unos a partir de los otros, la generación[406]; me refiero al fuego, el agua, la tierra y el aire[407]; pues unos se generan a partir de otros por *unión*, y otros, por *separación*[408]; y eso importa muchísimo en relación con el hecho de ser [un elementos] *anterior* o *posterior* [a otro][409]. En efecto[410], <*i*> por una parte, cabría pensar que el más elemental de todos [los elementos] es [aquel] del que primero se generan *por unión* [todos los demás], y que sería tal, entre los cuerpos, el de partes más pequeñas y el más sutil. (Por eso, los que ponen como principio el fuego, se expresarían de la manera más acorde con ese argumento; pero también cada uno de los demás [filósofos] está de acuerdo en que el elemento de los cuerpos es de esa índole[411]; al menos, ninguno de los que dicen [que el elemento es] *uno solo*[412] pretendió que el elemento fuese la tierra[413], [y ello] evidentemente a causa del gran tamaño de sus partes, pero cada uno de los [otros] tres elementos encontró su

---

o, como se dice a continuación, «el más elemental (*stoikheiōdéstaton*)» de los elementos.

410. Aristóteles considera a continuación la cuestión de la anterioridad y la posterioridad desde dos puntos de vista: <*i*> el de la generación (*génesis*), desde el cual el componente es anterior al compuesto; y <*ii*> el de la naturaleza (*phýsis*), desde el cual el compuesto es, inversamente, anterior al componente. Los primeros filósofos se emplazaron en la primera perspectiva, y por eso, explica Aristóteles, ninguno postuló que el elemento originario fuese la tierra, por ser esta el menos sutil de todos. La segunda perspectiva lleva, por el contrario, a la suposición de que el elemento originario es, justamente, la tierra, tesis que ninguno de los primeros filósofos sostuvo.

411. De la índole señalada *supra* en *a*1, esto es, que sus partículas sean las más pequeñas y, consiguientemente, el elemento sea el más sutil.

412. Los que dicen que es uno solo el elemento primario, es decir, los filósofos monistas.

413. Cf. *supra* la nota 405.

τὴν γῆν λέγουσιν, ὥσπερ οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων; πάντα
γὰρ εἶναί φασι γῆν, φησὶ δὲ καὶ Ἡσίοδος τὴν γῆν πρώτην
γενέσθαι τῶν σωμάτων· οὕτως ἀρχαίαν καὶ δημοτικὴν
συμβέβηκεν εἶναι τὴν ὑπόληψιν)· -κατὰ μὲν οὖν τοῦτον
τὸν λόγον οὔτ' εἴ τις τούτων τι λέγει πλὴν πυρός, οὔτ' εἴ τις
ἀέρος μὲν πυκνότερον τοῦτο τίθησιν ὕδατος δὲ λεπτότερον,
οὐκ ὀρθῶς ἂν λέγοι· εἰ δ' ἔστι τὸ τῇ γενέσει ὕστερον τῇ φύσει
πρότερον, τὸ δὲ πεπεμμένον καὶ συγκεκριμένον ὕστερον
τῇ γενέσει, τοὐναντίον ἂν εἴη τούτων, ὕδωρ μὲν ἀέρος
πρότερον γῆ δὲ ὕδατος. -περὶ μὲν οὖν τῶν μίαν τιθεμένων
αἰτίαν οἵαν εἴπομεν, ἔστω ταῦτ' εἰρημένα· τὸδ' αὐτὸ κἂν εἴ τις
ταῦτα πλείω τίθησιν, οἷον Ἐμπεδοκλῆς τέτταρά φησιν εἶναι
σώματα τὴν ὕλην. καὶ γὰρ τούτῳ τὰ μὲν ταὐτὰ τὰ δ' ἴδια
συμβαίνειν ἀνάγκη. γιγνόμενά τε γὰρ ἐξ ἀλλήλων ὁρῶμεν
ὡς οὐκ ἀεὶ διαμένοντος πυρὸς καὶ γῆς τοῦ αὐτοῦ σώματος
(εἴρηται δὲ ἐν τοῖς περὶ φύσεως περὶ αὐτῶν), καὶ περὶ τῆς
τῶν κινουμένων αἰτίας, πότερον ἓν ἢ δύο θετέον, οὔτ'
ὀρθῶς οὔτε εὐλόγως οἰητέον εἰρῆσθαι παντελῶς. ὅλως τε
ἀλλοίωσιν ἀναιρεῖσθαι ἀνάγκη τοῖς οὕτω λέγουσιν· οὐ γὰρ
ἐκ θερμοῦ ψυχρὸν οὐδὲ ἐκ ψυχροῦ θερμὸν ἔσται. τί γὰρ αὐτὰ
ἂν πάσχοι τἀναντία, καὶ τίς εἴη ἂν μία φύσις ἡ γιγνομένη
πῦρ καὶ ὕδωρ, ὃ ἐκεῖνος οὔ φησιν. Ἀναξαγόραν δ' εἴ τις

---

414. Hesíodo, *Teogonía*, 116.

415. Cf. *supra* vii 988*a*29-32.

416. En cuyo caso el elemento originario sería uno intermedio entre el aire y el agua, idea que no se corresponde con la opinión de ninguno de los presocráticos conocidos. Cf. *supra* vii 988*a*29-32 y la nota 384.

417. La relación es equiparable a la de la precedencia de la actividad (*enérgeia*) respecto de la potencia (*dýnamis*), según se lo establece *infra* IX viii 1050*a*4-14; cf *Phys* VIII vii 261*a*13-22.

418. Entiendo el «*kaí*» como apositivo («es decir»).

419. Así que, mientras que <*i*> el primer criterio lleva a postular, como elemento originario, el fuego, <*ii*> el segundo llevaría a postular la tierra (no propuesta, según se ha visto, por ninguno de los monistas). El supuesto común a todas las teorías consideradas, esto es, la idea de que habría un elemento originario, es, por tanto, erróneo.

420. La causa material.

421. Los elementos o las formas o variedades de la causa material.

422. Esto es, que la causa material está constituida por cuatro «cuerpos simples» o elementos.

423. Las mismas que conllevan las tesis de los monistas que han sido objeto de crítica en el segmento precedente.

424. Aristóteles aduce la experiencia sensible, que muestra con toda evidencia que los elementos se transforman los unos en los otros, hecho que

defensor: en efecto, unos dicen que es el fuego; otros, que el agua, y otros, que el aire; sin embargo, ¿por qué no mencionan también la tierra, como la mayoría de los hombres?: pues [estos] dicen que todas las cosas son tierra; y también Hesíodo [dice][414] que la Tierra fue la primera entre los cuerpos en pasar a la existencia: ¡así de antigua y popular ha resultado ser la suposición!). Entonces, de acuerdo con este argumento, ni el que dice [que el elemento originario es] cualquiera de esos, salvo el fuego, ni el que pone ese [elemento] [como] más denso que el aire[415] y más sutil que el agua[416], habla con acierto. <*ii*> Por otra parte, si lo posterior en cuanto a la generación es anterior en cuanto a la naturaleza[417], y lo compuesto, es decir, mezclado[418], [es] posterior en cuanto a la generación, se dará lo contrario de aquellas cosas: el agua [ha de ser] anterior al aire, y la tierra, [anterior] al agua[419]. Acerca de los que ponen una única causa de la índole que dijimos[420], basten, pues, las cosas dichas.

[2] Pero lo mismo [cabe decir] si se afirma que esas cosas[421] son varias. [*a*] Por ejemplo, Empédocles dice que la materia son cuatro cuerpos[422]; pues [de eso] necesariamente resultarán, por un lado, las mismas [consecuencias][423] y, por otro, unas propias. <*i*> En efecto, vemos[424] que [esos cuerpos] se generan unos de otros, de modo que el fuego y la tierra no siempre siguen siendo el mismo cuerpo (se ha hablado acerca de ellos en los libros acerca de la naturaleza)[425]. <*ii*> Y acerca de la causa de que las cosas se muevan, si se debe poner una o dos[426], no hay que pensar que lo ha dicho de modo acertado ni del todo coherente[427]. <*iii*> En general, los que dicen así, necesariamente eliminan la alteración[428]; en efecto, de lo cálido no derivará lo frío, ni de lo frío, lo cálido; pues [en ese caso] algo podría padecer los propios contrarios[429], y habría una naturaleza única que se tornaría fuego y agua: cosa que aquel[430] niega. [*b*] Y en cuanto a Anaxágoras, si uno

---

contradice la teoría de Empédocles, según la cual las cuatro raíces de las cosas conservan siempre su naturaleza.

425. La remisión lo es a *DC* III vii 305*a*33-306*b*2 ; *GC* II vi 333*a*16-333*b*22.

426. Para Empédocles las causas del movimiento son dos: el Amor y el Odio. Cf. *supra* iv 985*a*21-29 y las notas en ese lugar.

427. Aristóteles parece pensar en la crítica que formuló *supra* en iv 984*b*30-985*a*18.

428. La «alteración (*alloíōsis*)» es en Aristóteles el cambio cualitativo. Como ya se ha visto, para Empédocles los elementos no pueden perder las cualidades que les son propias y adquirir otras.

429. Los propios contrarios que las definen. La visión aristotélica del cambio cualitativo requiere que haya una realidad que sea el substrato material de las cualidades, sea susceptible de recibirlas y, por tanto, no se defina por

ὑπολάβοι δύο λέγειν στοιχεῖα, μάλιστ' ἂν ὑπολάβοι κατὰ λόγον, ὃν ἐκεῖνος αὐτὸς μὲν οὐ διήρθρωσεν, ἠκολούθησε μέντ' ἂν ἐξ ἀνάγκης τοῖς ἐπάγουσιν αὐτόν. ἀτόπου γὰρ ὄντος καὶ ἄλλως τοῦ φάσκειν μεμῖχθαι τὴν ἀρχὴν πάντα,
989b καὶ διὰ τὸ συμβαίνειν ἀμικτα δεῖν προϋπάρχειν καὶ διὰ τὸ μὴ πεφυκέναι τῷ τυχόντι μίγνυσθαι τὸ τυχόν, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι τὰ πάθη καὶ τὰ συμβεβηκότα χωρίζοιτ' ἂν τῶν οὐσιῶν (τῶν γὰρ αὐτῶν μῖξίς ἐστι καὶχωρισμός), ὅμως εἰ
5 τις ἀκολουθήσειε συνδιαρθρῶν ἃ βούλεται λέγειν, ἴσως ἂν φανείη καινοπρεπεστέρως λέγων. ὅτε γὰρ οὐθὲν ἦν ἀποκεκριμένον, δῆλονώς οὐθὲν ἦν ἀληθὲς εἰπεῖν κατὰ τῆς οὐσίας ἐκείνης, λέγω δ' οἷον ὅτι οὔτε λευκὸν οὔτε μέλαν ἢ φαιὸν ἢ ἄλλο χρῶμα, ἀλλ' ἄχρων ἦν ἐξ ἀνάγκης· εἶχε
10 γὰρ ἂν τι τούτων τῶν χρωμάτων· ὁμοίως δὲ καὶ ἄχυμον τῷ αὐτῷ λόγῳ τούτῳ, οὐδὲ ἄλλο τῶν ὁμοίων οὐθέν· οὔτε γὰρ ποιόν τι οἷόν τε αὐτὸ εἶναι οὔτε ποσὸν οὔτε τί. τῶν γὰρ ἐν μέρει τι λεγομένων εἰδῶν ὑπῆρχεν ἂν αὐτῷ, τοῦτο δὲ ἀδύνατον μεμιγμένων γε πάντων· ἤδη γὰρ ἂν ἀπεκέκριτο,
15 φησὶ δ' εἶναι μεμιγμένα πάντα πλὴν τοῦ νοῦ, τοῦτον δὲ ἀμιγῆ μόνον καὶ καθαρόν. ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἕν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγές) καὶ θάτερον, οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους, τινός, ὥστε λέγει μὲν οὔτ' ὀρθῶς οὔτε
20 σαφῶς, βούλεται μέντοι τι παραπλήσιον τοῖς τε ὕστερον

---

ellas. En cambio, los elementos de Empédocles se definen por los dos pares de opuestos formados por las cualidades elementales (*frío* : *cálido*; *húmedo* : *seco*). Cf. *supra* la nota 186 de la «Introducción».

430. Empédocles.

431. Uno de los elementos en la filosofía de Anaxágoras es, en la interpretación que Aristóteles hace de ella, la mezcla originaria de todas las cosas, y, el otro, el Intelecto (*noûs*), al que aquí Aristóteles pareciera considerar como un principio material, pese a que *supra* iii 984b15-22 lo había caracterizado como causa eficiente, o eficiente y final.

432. Aristóteles piensa en la mezcla en el sentido de la *mîxis* (a la que se hace referencia poco más abajo, en *b*4: «mezcla y separación [*mîxis kaì khorismós*]»), esto es, la combinación química, y no meramente física; cf. *infra* la nota 31 del libro VIII, en la p. 629, y *supra* la nota 408 del presente libro; Anaxágoras, si en efecto se planteó la cuestión en alguno de estos términos, parece haber pensado más bien en una mezcla física o mecánica.

433. De manera tal que las propiedades existirían de por sí o separadas, cosa que es aristotélicamente imposible.

434. Es claro que el trabajo interpretativo de Aristóteles busca hacer explícito lo que Anaxágoras «quiere decir (*boúletai légein*)» y no dice de manera expresa: se lo puede establecer, no obstante, como suposición (*hypólepsis*) o

supusiera que dice que los elementos [son] dos[431], lo supondría, más que nada, de acuerdo con un argumento que él mismo no articuló, si bien necesariamente les hubiera dado la razón a los que se lo hubiesen expuesto. En efecto, como es absurdo decir que al principio todas las cosas estaban mezcladas, [y ello,] entre otras razones, <*i*> porque [de ello] resulta que debieran haber 989b
preexistido no mezcladas, y <*ii*> porque no cualquier cosa está por naturaleza destinada a mezclarse con cualquier otra cosa[432]; y, aparte de eso, <*iii*> porque las afecciones y los accidentes estarían separados de las substancias[433] (pues *de las mismas cosas* hay mezcla y separación); pero aun así, si se prosiguiese articulando lo que 5
[Anaxágoras] quiere decir[434], se podría poner de manifiesto que dice cosas más bien nuevas. Pues es evidente que, cuando nada estaba separado todavía, no era posible decir nada verdadero acerca de aquella substancia; quiero decir, por ejemplo, que no era ni blanca ni negra o gris ni de algún otro color, sino que era necesariamente incolora, pues [de otro modo] habría tenido alguno de esos colores. De igual manera, [sería,] por la misma razón, 10
insípida, y no [tendría tampoco] ninguna [propiedad] semejante, pues no podría ser *de determinada cualidad*, ni *de determinada cantidad*, ni *algo*[435], pues [en ese caso] se debiera dar en ella una de las especies llamadas particulares, y eso [era] imposible, porque todas las cosas estaban mezcladas; pues [esa especie] ya tendría que haberse separado, y [Anaxágoras] dice que todas las cosas estaban mezcladas salvo el Intelecto, y que solo este era sin mezcla 15
y puro[436]. De esto resulta que [este filósofo] dice que los principios [son] lo Uno (pues este es simple y sin mezcla) y lo Otro, [que sería] como llamamos *lo indeterminado* antes de ser determinado y participar de una especie[437]. Así que no se expresa de modo acertado ni claro, aunque quiere [decir] algo muy cercano a los 20
que se pronunciaron después, y más [aun] a como <ahora>[438]

---

pensamiento (*diánoia*) subyacente a lo dicho, y ello, al parecer, a través del análisis de las implicancias de lo que en efecto dice. Por cierto, en ocasiones lo dicho no permite establecer como una cosa clara (*symphanés*) la intención significativa virtual, como se señala acerca del mismo Anaxágoras en *De an* I ii 404*b*1-5. Cf. *supra* la nota 212, en la p. 53.

435. Las expresiones empleadas por Aristóteles indican que piensa, respectivamente, en términos de las categorías de cualidad, de cantidad y de substancia. Cf. *infra* la nota 288 del libro V, en la p. 388.

436. DK 59 B 11; 12.

437. Así que, en esta reinterpretación del pensamiento de Anaxágoras, el Intelecto resulta ser el *principio formal* (correlato de la Idea platónica y de la especie aristotélica), y la mezcla originaria el *principio material* (correlato de la Díada platónica de lo Grande y lo Pequeño y de la materia primera aristoté-

λέγουσι καὶ τοῖς [νῦν] φαινομένοις μᾶλλον <ἀκολουθεῖ>. ἀλλὰ γὰρ οὗτοι μὲν τοῖς περὶ γένεσιν λόγοις καὶ φθορὰν καὶ κίνησιν οἰκεῖοι τυγχάνουσι μόνον (σχεδὸν γὰρ περὶ τῆς τοιαύτης οὐσίας καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦσι μόνης)· ὅσοι δὲ περὶ μὲν ἁπάντων τῶν ὄντων ποιοῦνται τὴν θεωρίαν, τῶν δ' ὄντων τὰ μὲν αἰσθητὰ τὰ δ' οὐκ αἰσθητὰ τιθέασι, δῆλον ὡς περὶ ἀμφοτέρων τῶν γενῶν ποιοῦνται τὴν ἐπίσκεψιν· διὸ μᾶλλον ἄν τις ἐνδιατρίψειε περὶ αὐτῶν, τί καλῶς ἢ μὴ καλῶς λέγουσιν εἰς τὴν τῶν νῦν ἡμῖν προκειμένων σκέψιν. οἱ μὲν οὖν καλούμενοι Πυθαγόρειοι ταῖς μὲν ἀρχαῖς καὶ τοῖς στοιχείοις ἐκτοπωτέροις χρῶνται τῶν φυσιολόγων (τὸ δ' αἴτιον ὅτι παρέλαβον αὐτὰς οὐκ ἐξ αἰσθητῶν· τὰ γὰρ μαθηματικὰ τῶν ὄντων ἄνευ κινήσεώς ἐστιν ἔξω τῶν περὶ τὴν ἀστρολογίαν), διαλέγονται μέντοι καὶ πραγματεύονται περὶ φύσεως πάντα· γεννῶσί τε γὰρ τὸν οὐρανόν, καὶ περὶ τὰ τούτου μέρη καὶ τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα διατηροῦσι τὸ συμβαῖνον, καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ αἴτια εἰς ταῦτα καταναλίσκουσιν, ὡς ὁμολογοῦντες τοῖς ἄλλοις φυσιολόγοις ὅτι τό γε ὂν τοῦτ' ἐστὶν ὅσον αἰσθητόν ἐστι καὶ περιείληφεν ὁ καλούμενος οὐρανός. τὰς δ' αἰτίας καὶ τὰς ἀρχάς, ὥσπερ εἴπομεν, ἱκανὰς λέγουσιν ἐπαναβῆναι καὶ ἐπὶ τὰ ἀνωτέρω τῶν ὄντων, καὶ μᾶλλον ἢ τοῖς περὶ φύσεως λόγοις ἁρμοττούσας. ἐκ τίνος μέντοι τρόπου κίνησις ἔσται πέρατος καὶ ἀπείρου μόνων ὑποκειμένων καὶ περιττοῦ καὶ ἀρτίου, οὐθὲν λέγουσιν, ἢ πῶς δυνατὸν ἄνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς γένεσιν εἶναι καὶ φθορὰν ἢ τὰ τῶν φερομένων ἔργα κατὰ τὸν οὐρανόν. ἔτι δὲ εἴτε δοίη τις αὐτοῖς ἐκ τούτων εἶναι μέγεθος εἴτε δειχθείη τοῦτο, ὅμως τίνα τρόπον ἔσται τὰ μὲν κοῦφα τὰ δὲ βάρος ἔχοντα τῶν σωμάτων; ἐξ ὧν γὰρ ὑποτίθενται καὶ λέγουσιν, οὐθὲν

---

lica). Como observa Reale (1968 : 187), en tanto que *supra* en iii Aristóteles había insinuado la correspondencia entre el Intelecto de Anaxágoras y la causa motriz, ahora se ve en él más bien el correlato de la causa formal.

438. Jaeger elimina esta palabra, que no se refleja en el comentario de Alejandro. Ross (1958 : I 183) prefiere conservarla, entendiendo que (como parece) la referencia lo es a la teoría del propio Aristóteles, cuya distinción entre forma y materia estaría, pues, anunciada en este punto de la filosofía de Anaxágoras. Por otra parte, Jaeger (1963 : 24 *app crit*), basándose en v 986*b*31, donde se halla una construcción semejante a propósito de Parménides, postula un «*akolouthei* (sigue; se ajusta a)», cuyo complemento sería el «a las cosas como <ahora> se han mostrado».

439. Esto es, cercano a la filosofía aristotélica (y acaso ya a la platónica). El Filósofo ya había señalado que no se trata de una tesis explícita de Anaxágoras, sino de una implicancia de sus tesis explícitas. Ahora precisa que sólo una vez constituidas la doctrina platónica y la doctrina aristotélica, la visión

se han mostrado las cosas[439]. [*ii*] Pero esos [filósofos] están familiarizados sólo con las explicaciones acerca de la generación, la destrucción y el movimiento, pues casi no investigan sino acerca de los principios y las causas de la substancia de esa índole[440]. Los que, en cambio, estudian la totalidad de los entes, y afirman que, entre los entes, están, por una parte, los sensibles y, por otra, los no sensibles[441], es evidente que indagan acerca de los dos géneros [de entes]. Por eso[442] cabe demorarse más en ellos, [a fin de examinar] qué dicen con acierto o con desacierto a propósito de la investigación que ahora tenemos delante. Pues bien, *los* llamados *pitagóricos*[443] [*a*] se valen, por cierto, de principios y de elementos más alejados[444] que [los aducidos por] los filósofos de la naturaleza (la causa [de ello es] que no los tomaron de las cosas sensibles, pues los entes matemáticos, salvo los relacionados con la astronomía, carecen de movimiento)[445]; con todo, debaten y tratan cosas referentes todas a la naturaleza, pues explican la generación del universo[446] y observan lo que acontece en relación con sus partes, sus afecciones y sus actividades, y aplican en ello los principios y las causas, como si estuvieran de acuerdo con los demás filósofos de la naturaleza en que es ente todo lo que es sensible y está comprendido en el llamado «universo»; pero, como señalamos[447], dicen que las causas y los principios son aptos para remontarse hasta los entes superiores, y que [esas causas y esos principios] armonizan más [con aquellos] que con las explicaciones acerca de la naturaleza. [*b*] Sin embargo, no dicen en absoluto a partir de qué modalidad [de causa o de principio] podrá haber movimiento si los substratos son sólo *el límite* y *lo ilimitado*, *lo impar* y *lo par*[448]: o cómo [es] posible, sin movimiento ni cambio, que haya generación y destrucción o las actividades de los [cuerpos] que se desplazan por el cielo[449]. [*c*] Además, aunque se les concediera que la magnitud deriva de esos [principios], o que eso está demostrado, [cabría preguntarse,] de todos modos, cómo podrán algunos de los cuerpos ser ligeros y otros, pesados[450]. Pues a partir de los [principios] que suponen y declaran,

---

latente de ese filósofo es susceptible de ser interpretada, por así decir, *ex eventu*, y detrás de expresiones que, como se acaba de decir, no están formuladas «ni de modo acertado ni claro (*out'orthôs oute saphôs*)», como si apuntara idealmente a aquellas distinciones.

440. La substancia sensible.

441. Eso abarca [*i*] el pitagorismo, que es considerado en lo que resta del capítulo, y [*ii*] el platonismo, que es considerado en el siguiente capítulo ix.

442. Porque tratan de la totalidad del ser, que es lo que aquí constituye el punto central, y no sólo de un sector particular, como los anteriores trataban de las substancias sensibles.

μᾶλλον περὶ τῶν μαθηματικῶν λέγουσι σωμάτων ἢ τῶν αἰσθητῶν· διὸ περὶ πυρὸς ἢ γῆς ἢ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων σωμάτων οὐδ' ὁτιοῦν εἰρήκασιν, ἅτε οὐθὲν περὶ τῶν αἰσθητῶν οἰμαι λέγοντες ἴδιον. ἔτι δὲ πῶς δεῖ λαβεῖν αἰτια
20 μὲν εἶναι τὰ τοῦ ἀριθμοῦ πάθη καὶ τὸν ἀριθμὸν τῶν κατὰ τὸν οὐρανὸν ὄντων καὶ γιγνομένων καὶ ἐξ ἀρχῆς καὶ νῦν, ἀριθμὸν δ' ἄλλον μηθένα εἶναι παρὰ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἐξ οὗ συνέστηκεν ὁ κόσμος; ὅταν γὰρ ἐν τῳδὶ μὲν τῷ μέρει δόξα καὶ καιρὸς αὐτοῖς ᾖ, μικρὸν δὲ ἄνωθεν ἢ κάτωθεν
25 ἀδικία καὶ κρίσις ἢ μῖξις, ἀπόδειξιν δὲ λέγωσιν ὅτι τούτων μὲν ἕκαστον ἀριθμός ἐστι, συμβαίνει δὲ κατὰ τὸν τόπον τοῦτον ἤδη πλῆθος εἶναι τῶν συνισταμένων μεγεθῶν διὰ τὸ τὰ πάθη ταῦτα ἀκολουθεῖν τοῖς τόποις ἑκάστοις, πότερον οὗτος ὁ αὐτός ἐστιν ἀριθμός, ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὃν δεῖ λαβεῖν ὅτι τούτων ἕκαστόν ἐστιν, ἢ παρὰ τοῦτον ἄλλος; ὁ μὲν
30 γὰρΠλάτων ἕτερον εἶναί φησιν· καίτοι κἀκεῖνος ἀριθμοὺς οἴεται καὶ ταῦτα εἶναι καὶ τὰς τούτων αἰτίας, ἀλλὰ τοὺς μὲν νοητοὺς αἰτίους τούτους δὲ αἰσθητούς.

---

443. Acerca de esta forma de referirse a la escuela pitagórico, cf. *supra* la nota 240.

444. Más alejado de lo que se ofrece a la percepción sensible, esto es, más abstractos; cf. *supra* la nota 77.

445. Los entes de que trata la astronomía son, desde luego, los astros, que son cuerpos sensibles y móviles.

446. Cf. *supra* la notas 240 y 247.

447. Cf. *supra* 989*b*31.

448. Cf. *supra* v 986*a*15-21.

449. Esto es, si los números y sus principios son inmóviles, no es posible explicar, a partir de ellos, el movimiento, y sin movimiento no es posible explicar la generación y la destrucción.

450. El pitagorismo no podría explicar, pues, los rasgos cualitativos de las cosas sensibles a partir de sus rasgos cuantitativas. Dicho en términos de la filosofía aristotélica, es imposible reducir las cualidades a cantidades. Cf. *infra* XIII vi 1080*b*18-21; XIV iii 1090*a*30-35; *DC* III i 300*a*14-19.

451. Ross (1958 : I 183) consigna la sugerencia de Casaubon de intercambiar la colocación de «cuerpos matemáticos» y la de «[cuerpos] sensibles» para hacer más clara la formulación: los pitagóricos tratan, o entienden que tratan, tanto, o no en mayor medida, de los cuerpos matemáticos cuanto de los cuerpos sensibles.

452. Esto es: o bien no tienen para decir nada que se propio de ellos, de los pitagóricos, o bien no tienen nada para decir, desde el punto de vista físico, acerca de los elementos como tales: o bien los consideran sólo desde el punto de vista matemático o bien no distinguen entre lo sensible y lo inteligible.

453. Se trata de la peregrina teoría a la que se ha hecho referencia ya *supra* v 985*b*29-31.

[estos filósofos] tratan acerca de los cuerpos matemáticos no más que acerca de los [cuerpos] sensibles[451]; por eso nada han dicho acerca del fuego o de la tierra o de alguno de los otros cuerpos de esa índole, porque, pienso, nada propio[452] tienen para decir acerca de las cosas sensibles. [*d*] Además, ¿cómo se debe entender que las afecciones del número[453] y el [propio] número sean *causas* de lo que existe y de lo que se origina en el cielo desde el comienzo y ahora, y que no haya ningún otro número aparte de ese número en que el mundo consiste?[454] Pues cuando para ellos en tal parte[455] está *la opinión* y *la oportunidad*, y un poco más arriba o más abajo[456] *la injusticia* y *la decisión* o *la mezcla*, y aducen como demostración [de ello] que cada una de esas cosas *es* un número (pero ocurre que en ese lugar hay ya una pluralidad de magnitudes compuestas[457], porque esas afecciones [del número][458] corresponden a cada grupo de esos lugares)[459]: ¿es ese el mismo número, el que está en el cielo, el que se debe entender que es cada una de esas [afecciones], u otro aparte de ese? Pues Platón dice que es otro. Por cierto, también él piensa que son números esas [afecciones] y las causas de ellas, pero que [son] causantes los [números] inteligibles, y que estos [son] sensibles[460].

---

454. Es difícil de entender, ante todo, que el mismo número (y no otro número, de una índole diversa, como en Platón) sea *causa* de lo que hay en el mundo y, a la vez, *parte* de ese mundo, con lo que, como dice Alejandro (1891 : 73), el número resulta ser causa de sí mismo, o causante y causado a la vez. El último segmento de este párrafo contiene varios puntos obscuros, cuya interpretación ha sido muy discutida.

455. En tal parte del universo. Aristóteles se refiere a una representación pitagórica del universo en el que cada región se corresponde con un número (o acaso con uno de los cuerpos celestes y con el número ligado a cada uno de estos), y está enmarcada por una figura geométrica. En los lugares respectivos se colocaban «las cosas» que «son» el mismo número o dependen de él como de su «causa». De esas «cosas» se mencionan arriba *la opinión* = 3; *la oportunidad* = 7 (cf. *supra* v 985*b*29-31); *la injusticia* = 5; *la decisión* = 6; *la mezcla* = 12 o 5. Las razones en que se basaban esas correspondencias eran del estilo de las siguientes: el 12 es *la decisión* porque es el primer número que puede ser dividido en dos impares; o el 5 es *la mezcla* porque es la primera «mezcla» de par (el 2) e impar (el 3), etcétera. Cf. *supra* la nota 244.

456. Esto es, un poco más lejos o un poco más cerca del centro.

457. «La pluralidad de las magnitudes compuestas (*plêthos tôn synistaménōn megethôn*)» está formada, al parecer, por grupos de otras «cosas» presididas por el mismo número y que «son» el mismo número.

458. Al parecer, las propiedades de los números que forman las magnitudes mencionadas en la línea precedente.

459. A cada uno de los lugares del universo; cf. *supra* la nota 455. Sigo a Reale (1968 : 188) en la inclusión de un paréntesis.

460. Ross (1958 : I 186) entiende que Aristóteles no piensa en la distinción entre la Idea de un número y los ejemplos «intermedios» de ese número, en el sentido señalado *supra* vi 987*b*14-18, esto es, como Objetos Matemáticos, sino en la distinción entre el número en general y el número concreto que Platón menciona en lugares de su obra tales como *República* VII 525*d-e* o *Filebo* 56*d*.

Capítulo ix

[*i*] *Objeciones a la teoría de las Ideas* [*1-7*] (990*a*33-991*b*1). [*ii*] *Objeciones a la teoría de que las Ideas son números* [*8-14*] (991*b*1-992*a*10). [*iii*] *Las Ideas no son causa de movimiento ni causa formal ni causa material* [*15-19*] (992*a*10-992*b*7). [*iv*] *Objeciones a la idea de una ciencia de todas las cosas* [*20-23*] (992*b*7-994*a*10).

περὶ μὲν οὖν τῶν Πυθαγορείων ἀφείσθω τὰ νῦν (ἱκανὸν
990b γὰρ αὐτῶν ἅψασθαι τοσοῦτον)· οἱ δὲ τὰς ἰδέας αἰτίας τιθέμενοι πρῶτον μὲν ζητοῦντες τωνδὶ τῶν ὄντων λαβεῖν τὰς αἰτίας ἕτερα τούτοις ἴσα τὸν ἀριθμὸν ἐκόμισαν, ὥσπερ εἴ τις ἀριθμῆσαι βουλόμενος ἐλαττόνων μὲν ὄντων οἴοιτο μὴ δυνήσεσθαι, πλείω δὲ ποιήσας ἀριθμοίη· σχεδὸν γὰρ ἴσα
5 ἢ οὐκ ἐλάττω ἐστὶ τὰ εἴδη τούτοις περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐπ' ἐκεῖνα προῆλθον· καθ' ἕκαστον γὰρ ὁμώνυμόν τι ἔστι [καὶ παρὰ τὰς οὐσίας] τῶν τε ἄλλων ἔστιν ἓν ἐπὶ πολλῶν, <καὶ παρὰ τὰς οὐσίας, > καὶ ἐπὶ τοῖσδε καὶ ἐπὶ τοῖς ἀϊδίοις.

ἔτι δὲ καθ' οὓς τρόπους δείκνυμεν ὅτι ἔστι τὰ εἴδη, κατ'
10 οὐθένα φαίνεται τούτων· ἐξ ἐνίων μὲν γὰρ οὐκ ἀνάγκη γίγνεσθαι συλλογισμόν, ἐξ ἐνίων δὲ καὶ οὐχ ὧν οἰόμεθα τούτων εἴδη γίγνεται. κατά τε γὰρ τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν

---

461. Como principios o como causas.

462. El «de estos» (*tōndi*)» no tiene valor anafórico, sino deíctico: «estos entes concretos que nos rodean», por oposición, en la perspectiva platónica, a los entes ideales. Del segmento que va de 990*b*2 a 991*b*9 se lee una versión con ligeras variantes *infra* en XIII iv 1078*b*34-1080*a*8. Una diferencia significativa entre ambas versiones es el uso ocasional de la primera persona del plural, en el presente libro, frente al uso de la tercera persona del singular o del plural en el lugar señalado del libro XIII. El uso de la primera persona del plural se interpreta como indicio de que, al componer estas líneas, Aristóteles aún se ve a sí mismo como miembro de la escuela platónica o, al menos, como miembro de un grupo de platónicos, de modo que se trata de un «nosotros platónico». Cf. Robin (1963 : 82-83 *n.*). De acuerdo con Jaeger (1946 : 198-202), la composición y la exposición de estas líneas debe de haber sido durante la estada de Aristóteles en Asos, en la corte de Hermias, entre el 348 y el 345. Más tarde, al componer el libro XIII, Aristóteles habla, en cambio, en nombre propio y como habiéndose ya distanciado del platonismo. Dumoulin (1986 : 69) halla novelesca la reconstrucción de Jaeger, y cree que los capítulos iii-x del presente libro deben de haber sido redactados más tarde, después de compuesto el libro VII, en Atenas, en la época del Liceo.

463. El platonismo, por tanto, en lugar de explicar los entes del mundo sensible, los duplica agregando un número no menor de entes no sensibles, con lo que la tarea de explicar las cosas se torna más difícil y más compleja de lo que era. Por cierto, en el platonismo no hay Ideas de cada ente singular, como pareciera que aquí se sugiere o se da por sentado, sino de especies o de clases de cosas. En la frase que sigue se hace visible la amplitud que, así y todo, tiene el mundo de las Ideas, en la medida en que incluye todo conjunto de individuos que puedan agruparse en la unidad de una misma noción.

464. Cf. *supra* vi 987*b*9-10 y allí la nota 348. Aristóteles vuelve a valerse de la palabra platónica, que denota la comunidad de nombre entre la Idea y las cosas empíricas correspondientes. En sentido aristotélico, el término daría a entender que se trata de una relación sólo verbal, que no refleja una comunidad de naturaleza. Cf. *infra* la nota 10 del libro IV en la p. 228.

Hagamos, entonces, a un lado a los pitagóricos por ahora (pues [es] suficiente cuanto se ha tratado de ellos). [*i*] [*1*] Los que 990b
ponen[461] las Ideas, buscando, primero, comprender las causas de *estas* entes[462], introdujeron otros [entes], iguales en número a aquellos; [fue] más o menos lo mismo que si alguien, queriendo contar [cierto número de cosas], pensara que no va a poder [hacerlo] si [las cosas por contar] son pocas, pero que podrá contarlas tras haber hecho que sean más. [*a*] En efecto, las Especies son, en
número, casi iguales, o no [son] menos, que las cosas en la bús- 5
queda de cuyas causas [estos filósofos] pasaron desde estas hasta aquellas[463], pues de cada cosa particular hay una homónima[464], <y [existe], aparte de las substancias>[465], y [la hay también] de las otras cosas[466] <de las que>[467] hay «una unidad en la pluralidad», [y ello] tanto en estas cuanto en las eternas[468]. [*2*] Además, de los modos en que pretendemos demostrar[469] que las Especies existen, en ninguno [eso] es manifiesto, pues de algunos no surge 10
con necesidad un silogismo [probatorio de la existencia de las Especies][470]; y de otros [sí] surge [un silogismo probatorio de la existencia de las Especies], pero también [de Especies] de cosas de las que pensamos [que] *no* [hay] Especies[471]. Pues [*a*] a partir de los argumentos basados en [la existencia de] las ciencias[472], habrá Especies de *todas* las cosas de las que hay ciencias[473]; [*b*] de acuerdo

---

465. Palabras que Jaeger (1963 : 26 *app crit*) traspone a la línea siguiente (antes de «tanto»).

466. Es decir, aun de las no substanciales.

467. Las palabras «de las que» (*hôn*)» son omitidas por Ross (1958 : I 191).

468. El «estas» (de «en estas») tiene el sentido del «de estos» de la nota 462. Las cosas «eternas» son las cosas sensibles eternas, esto es, las realidades celestes; cf. *infra* 991*a*9-10, en este mismo capítulo. Como se ve por las dos notas precedentes, el texto de estas últimas líneas es un poco problemático. La lectura de Ross (1958 : I 191; cf. la nota precedente) pareciera ser la más clara o, al menos, la más cómoda.

469. Un nosotros «platónico»; cf. *supra* la nota 462. Lo mismo el «pensamos» de *b*11.

470. Es decir, nada prueban. Aristóteles no da ningún ejemplo de esos argumentos. Los que siguen ([*a*]-[*c*]) ilustran el segundo caso, es decir, el de los que demuestran la existencia de Ideas de cosas de las que la doctrina platónica no admite que haya Ideas.

471. Los argumentos que siguen los hallaba Alejandro en el *Acerca de las Ideas* (*Perì Ideôn*; *De ideis*), texto perdido de Aristóteles.

472. Ross (1958 : I 193) cree que se trata de un argumento del estilo de los de *República* V 479*a*-480*a*. Según Alejandro (1891 : 79), esos argumentos declaraban [*a*] que si la ciencia lo es de cosas invariables, y las cosas sensibles son variables, entonces, tienen que existir realidades no sensibles, que son las Ideas; por otra parte, [*b*] los objetos de las ciencias existen; esos objetos

ἐπιστημῶν εἴδη ἔσται πάντων ὅσων ἐπιστῆμαι εἰσί, καὶ κατὰ τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν καὶ τῶν ἀποφάσεων, κατὰ δὲ τὸ
15 νοεῖν τι φθαρέντος τῶν φθαρτῶν· φάντασμα γάρ τι τούτων ἔστιν. ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρός τι ποιοῦσιν ἰδέας, ὧν οὐ φαμεν εἶναι καθ' αὑτὸ γένος, οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν. ὅλως τε ἀναιροῦσιν οἱ περὶ τῶν εἰδῶν λόγοι ἃ μᾶλλον εἶναι βουλόμεθα οἱ λέγοντες
20 εἴδη τοῦ τὰς ἰδέας εἶναι· συμβαίνει γὰρ μὴ εἶναι τὴν δυάδα πρώτην ἀλλὰ τὸν ἀριθμόν, καὶ τὸ πρός τι τοῦ καθ' αὑτό, καὶ πάνθ' ὅσα τινὲς ἀκολουθήσαντες ταῖς περὶ τῶν ἰδεῶν δόξαις ἠναντιώθησαν ταῖς ἀρχαῖς. - ἔτι κατὰ μὲν τὴν

---

son distintos de las cosas sensibles, porque estas son ilimitadas e indeterminadas, y aquellos son determinados; por tanto, tienen que existir otras cosas aparte de las sensibles, y esas otras cosas son las Ideas; además, [c] si la medicina no es ciencia de esta o de aquella salud particulares, sino de la salud en general, ni la geometría es ciencia de esta o de aquella igualdad particulares, sino de la igualdad en general, entonces deberá haber una Salud en sí y una Igualdad en sí, que serán Ideas. Alejandro observa que estos argumentos prueban sólo que el objeto de la ciencia es un universal (*kathólou*), y no que consista en una Idea como la entienden los platónicos. Cf. Robin (1963 : 16-17).

473. Y no sólo de las cosas naturales. Este argumento ilustra el caso de los argumentos que demuestran que hay Ideas de lo que no se admite que las haya, a saber, como atestigua Alejandro (1891 : 79-80), a partir de la existencia de las ciencias productivas, se concluiría, en contra de la convicción platónica, que hay Ideas de las cosas artificiales. Platón admitía, pues, al parecer, Ideas sólo de cosas naturales; cf. *infra* 991*b*4-7, en este mismo capítulo, y XII iv 1079*a*18-21. Pero cf. *supra* la nota 346.

474. Aristóteles pareciera utilizar las fórmulas puestas arriba entre comillas como nombres de los argumentos, cosa que seguramente era la práctica en la escuela platónica. El argumento mencionado ahora se proponía probar que a la pluralidad de cosas particulares de cada una de las cuales se predica lo mismo en el mismo sentido, le corresponderá una Idea, pues como lo que se predica no se identifica con ninguna de esas cosas particulares, habrá que admitir algo distinto y separado de ellos, que será eterno e idéntico a sí mismo, en contraste con el carácter cambiante y pasajero de las cosas individuales; cf. *An Post* I xi 77*a*5-9, y Platón, *República* X 596*a-b*, y *Fedón* 74*a-c*; Alejandro (1898 : 80); Robin (1966 : 17-18).

475. El mismo argumento de «la unidad en la pluralidad» puede ser usado para demostrar que hay Ideas de las negaciones, porque también una negación, como «no hombre», se puede predicar en el mismo sentido de la pluralidad, por ejemplo, de los caballos o de la de los perros, pero no se podría admitir, sin embargo, una Idea de «no hombre». Es decir, no habría Ideas sólo de cosas reales, sino también de cosas irreales. Se trata, pues, en este caso, de la negación sin más (*apóphasis*), no de la negación relativa o privación (*stérēsis*) de esta o de aquella propiedad positiva (como la fealdad es negación de la belleza), que expresa el mero hecho de que no se participa en una Idea.

con [el llamado argumento de] «la unidad en la pluralidad»[474], [habrá Especies] aun de las negaciones[475]; y [c] de acuerdo con [el argumento de] «inteligir una cosa ya destruida», [habrá Especies] de las cosas destructibles; pues hay [todavía en nosotros] una representación de ellas[476]. Además, los argumentos más precisos[477], dan lugar, unos, a Ideas de los relativos[478], de los que negamos[479] que sean un género de por sí[480], y otros [argumentos] implican «el tercer hombre»[481]. [3] En general, los argumentos acerca de [la existencia de] las Ideas suprimen las cosas[482] cuya existencia <los que defendemos las Especies>[483] preferimos a la existencia de las [propias] Ideas, pues [de ellos] resulta que no es primera la Díada, sino el Número, y [anterior] a este [lo es] el relativo, y este [es, a su vez, anterior] a lo [que es] de por sí[484], y [de estos argumentos resultan también] todas las [demás consecuencias] que algunos[485], siguiendo la doctrina de las Ideas, opusieron a

---

476. Esto es, subsiste en nosotros la representación (*phántasma*) de una cosa perecedera cuando esa cosa ya se ha destruido o corrompido. Ahora bien, si hay siempre una Idea como correlato de todo contenido de pensamiento, entonces habrá una Idea de todo ente particular destructible, por ejemplo de este o de aquel perro, del que se conserve una representación, exista o no el perro individual que uno se representa. Cf. Alejandro (1989 : 80); Robin (1966 : 18). El argumento probaría, por tanto, que hay Idea de individuos, cosa que el platonismo no admite. En resumen, de acuerdo con lo que se dice arriba, el platonismo no admite Ideas [*a*] de las cosas artificiales; [*b*] de las negaciones, [*c*] de los individuos; a continuación, en [*iii*], se agrega que no hay Ideas [*d*] de los relativos.

477. En Alejandro (1891 : 83) los argumentos «más precisos (*akribésteroi*)», caracterizados así porque serían los de mayor fuerza probatoria, no tendrían, como los precedentes, el propósito de demostrar la existencia de un universal, a fin de postular, a partir de él, una Idea, sino el de probar la existencia de la Idea como modelo o paradigma (*paradeigma*) de las cosas sensibles; cf. Robin (1963 : 19-21). Ross (1958 : I 195) rechaza tal interpretación; Reale (1958 : 193), confiando en la autoridad de Alejandro, la admite. Es claro, en todo caso, que Aristóteles no los ve como argumentos que yerren en su propósito de probar la existencia de las Ideas, sino como argumentos que llevaron a Platón a tesis que a Aristóteles le parecen notoriamente inadmisibles.

478. Es decir, conllevan como consecuencia que hay Ideas de los relativos.

479. El «nosotros» implicado aquí pareciera no ser el de los platónicos en general, sino el de un grupo de platónicos en desacuerdo con Platón al menos en este punto. Cf. *supra* la nota 462.

480. En *Fedón* 74*a*-77*a* Platón admite la existencia de Ideas de términos relativos como «igual», así que todas las cosas que son *iguales*, aparte de ser lo que ellas son *de por sí* por participar en la Idea correspondiente, participarían también de la Idea de igualdad. Para Aristóteles, los predicados relacionales (como «igual», «mayor», «menor», etc.) no dan a entender lo que una cosa *es* de por sí, sino por referencia a otra cosa. Cf. *Cat* vii e *infra* V xv.

ὑπόληψιν καθ' ἣν εἶναί φαμεν τὰς ἰδέας οὐ μόνον τῶν οὐσιῶν ἔσται εἴδη ἀλλὰ πολλῶν καὶ ἑτέρων (καὶ γὰρ τὸ νόημα ἓν οὐ μόνον περὶ τὰς οὐσίας ἀλλὰ καὶ κατὰ τῶν ἄλλων ἐστί, καὶ ἐπιστῆμαι οὐ μόνον τῆς οὐσίας εἰσὶν ἀλλα καὶ ἑτέρων, καὶ ἄλλα δὲ μυρία συμβαίνει τοιαῦτα)· κατὰ δὲ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὰς δόξας τὰς περὶ αὐτῶν, εἰ ἔστι μεθεκτα τὰ εἴδη, τῶν οὐσιῶν ἀναγκαῖον ἰδέας εἶναι μόνον. οὐ γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς μετέχονται ἀλλὰ δεῖ ταύτῃ ἑκάστου μετέχειν ᾗ μὴ καθ' ὑποκειμένου λέγεται (λέγω δ' οἷον, εἴ τι αὐτοδιπλασίου μετέχει, τοῦτο καὶ ἀϊδίου μετέχει, ἀλλὰ κατα συμβεβηκός· συμβέβηκε γὰρ τῷ διπλασίῳ ἀϊδίῳ εἶναι), ὥστ ἔσται οὐσία τὰ εἴδη· ταὐτὰ δὲ ἐνταῦθα οὐσίαν σημαίνει κἀκεῖ· ἢ τί ἔσται τὸ εἶναι τι παρὰ ταῦτα, τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν; καὶ εἰ μὲν ταὐτὸ εἶδος τῶν ἰδεῶν καὶ τῶν μετεχόντων, ἔσται τι κοινόν (τί γὰρ μᾶλλον ἐπὶ τῶν φθαρτῶν δυάδων, καὶ τῶν πολλῶν μὲν ἀϊδίων δέ, τὸ δυὰς ἓν καὶ ταὐτόν, ἢ ἐπί τ' αὐτῆς καὶ τῆς τινός;)· εἰ δὲ μὴ τὸ αὐτὸ εἶδος, ὁμώνυμα ἂν εἴη, και

---

481. En su forma más conocida, el argumento del tercer hombre muestra que si el *hombre empírico* es un hombre, y el *hombre ideal* también es un hombre, existirá, entonces, un *tercer hombre* en el que los dos primeros participen; y los tres supondrían a su vez un cuarto hombre, y los cuatro, un quinto, y así *in infinitum*. Cf. Robin (1963 : 19-21; 609-612). La dificultad es señalada por el propio Platón en el *Parménides* 132*a*-133*a*; cf. *República* 597*c-d*; *Timeo* 30*d*-31*a*. Por otra parte, cf. *SE* xxii 178*b*36-179*a*3, e *infra* VII xiii 1039*a*2-3.

482. Las «cosas» en cuestión son los principios de la teoría de las Ideas, esto es, el Uno y la Díada de lo Grande y lo Pequeño; cf. la nota subsiguiente.

483. Palabras suprimidas por Jaeger (1963 : 27 *app crit*) y por Ross (1958 I 196), que las consideran tomadas de XIII iv 1079*a*14-15.

484. La Díada es la Díada indefinida; cf. *supra* vi 987*b*20-21, y allí la nota 354, e *infra* XIII iv 1079*a*11-19; vii 1081*b*17-18; viii 1083*a*11-12. En la interpretación de Alejandro (1891 : 85-86), si se hace del universal una substancia, entonces *el dos*, que se predica de *la Díada*, resulta ser una Idea, y, por tanto, *anterior* a la Díada, la cual pierde entonces la condición de primera o de principio; cf. *supra* vi 987*b*34-988*a*1; como, por otra parte, el *dos* es, a su vez, un número, «número» se predicará de todo número, entre ellos el «dos»; por consiguiente, será el Número como Idea el que, por ser anterior al dos y, por tanto, a la Díada, ostentará la condición de principio. Por su lado, el número es un relativo, en la medida en que es «número *de* algo»; y como, además, según se acaba de ver, es anterior a la Díada, que es un «de por sí», entonces el relativo es anterior al «de por sí», lo cual es inadmisible.

485. Como se ve, Aristóteles no especifica quiénes.

486. Esto es, los argumentos, aunque estaban destinados a probar la existencia de las Ideas, llevaron a estos filósofos a incurrir en contradicciones con los principios en que se basa la propia teoría de las Ideas, y que por eso, como se ha dicho arriba, «son cosas cuya existencia preferimos a la existencia de las Ideas» (*b*18), en la medida en que estas reposan en ellos.

los principios[486]. [4] Además, de acuerdo con la suposición sobre cuya base decimos[487] que las Ideas existen[488], ha de haber Especies no sólo de las substancias, sino también de muchas otras cosas (pues el pensamiento[489] [es] *uno* no sólo a propósito de las substancias, sino también cuando se refiere a otras cosas, y hay ciencias no sólo de las substancias, sino también de otras cosas diversas; y se derivan también otras mil [consecuencias] así)[490]. Pero según la necesidad[491] y las opiniones referentes a ellas[492], si las Especies son participables, necesariamente habrá Ideas sólo de las substancias, pues [las cosas] no participan en ellas por accidente, sino que tiene que haber participación en cada una en la medida en que [eso de lo que se participa] no se dice de un substrato[493] (quiero decir, por ejemplo, que si una cosa participa de *lo Doble en sí*, participa también de *lo Eterno*, pero por accidente, pues ser eterno es un accidente de *lo Doble en sí*). Así que habrá Especies [sólo] de substancia[494], pues[495] los mismos [nombres] significan la substancia aquí y allí[496]. Si no[497], ¿qué querrá decir que, aparte de estas cosas[498], existe algo: «la unidad en la pluralidad»?[499] [a] Si la Especie de las Ideas y [la] de las cosas [sensibles] que participan [en ellas *es*] la misma, habrá algo común [a las Ideas y a esas cosas][500] (pues ¿por qué [deberá haber] una Díada única y la misma [común] a las díadas destructibles

---

487. Un «nosotros» platónico; cf. *supra* la nota 462.

488. La suposición (*hypólēpsis*) es la de que el predicado común a una pluralidad de cosas particulares corresponde a una Idea. Como se dice a continuación, en razón de ese supuesto habría que admitir Ideas y ciencias de todas las cosas, sean substanciales o no.

489. La palabra «pensamiento (*nóēma*)» parece tener aquí el sentido de «contenido conceptual unitario», que sin duda es el del universal que se predica de una pluralidad. Expresado en una fórmula lingüística, ese contenido pasaría a ser un enunciado (un *lógos*).

490. Cf. *supra* 990*b*10-15.

491. Esto es, de acuerdo con las implicancias forzosas de las tesis sostenidas por los platónicos.

492. La expresión en su conjunto podría contener una hendíadis: «de acuerdo con la necesidad de las opiniones». Si no, lo que Aristóteles dice es que tanto la necesidad impuesta por la lógica del razonamiento con que se aspira a probar la existencia de las Ideas, cuanto las opiniones o doctrinas que los propios platónicos sostienen respecto de las Ideas llevan a la conclusión de que no puede haber Ideas de todas las cosas, sino sólo de substancias, y ello en contraste con el corolario que se acaba de señalar arriba (*b*22-27). Lo que sigue sugiere que la opinión que se tiene acerca de las Ideas es la de que las cosas sensibles participan de ellas; y la necesidad es la conclusión que se deriva de esa premisa, esto es, que sólo podría haber Ideas de las substancias. Con su notoria tendencia al quiasmo Aristóteles considera a continuación esos dos aspectos en orden inverso a aquel en que han sido enunciados.

ὅμοιον ὥσπερ ἂν εἴ τις καλοῖ ἄνθρωπον τόν τε Καλλίαν καὶ τὸ ξύλον, μηδεμίαν κοινωνίαν ἐπιβλέψας αὐτῶν. -πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἂν τις τί ποτι συμβάλλεται τὰ εἴδη τοῖς ἀϊδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ φθειρομένοις· οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτι μεταβολῆς οὐδεμιᾶς ἐστὶν αἴτια αὐτοῖς. ἀλλὰ μὴν οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐθὲν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν), οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν· οὕτω μὲν γὰρ ἂν ἴσως αἴτια δόξειεν εἶναι ὡς τὸ λευκὸν μεμιγμένον τῷ λευκῷ, ἀλλ οὗτος μὲν ὁ λόγος λίαν εὐκίνητος, ὃν Ἀναξαγόρας μὲν πρῶτος Εὔδοξος δ' ὕστερον καὶ ἄλλοι τινὲς ἔλεγον (ῥᾴδιον γὰρ συναγαγεῖν πολλὰ καὶ ἀδύνατα πρὸς τὴν τοιαύτην δόξαν)· ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐκ τῶν εἰδῶν ἐστὶ τἆλλα κατ' οὐθένα τρόπον τῶν εἰωθότων λέγεσθαι. τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον; ἐνδέχεται τε καὶ εἶναι καὶ γίγνεσθαι ὅμοιον ὁτιοῦν καὶ μὴ εἰκαζόμενον πρὸς ἐκεῖνο, ὥστε καὶ ὄντος Σωκράτους καὶ μὴ ὄντος γένοιτ' ἂν οἷος Σωκράτης· ὁμοίως δὲ δῆλον ὅτι κἂν εἰ ἦν ὁ Σωκράτης ἀΐδιος.

---

493. O «no se predica» de un substrato, esto es, en la medida en que *no es una propiedad*, en cuyo caso no se tratará de una participación accidental, sino de una participación esencial o substancial. En Aristóteles, la condición de ser sólo sujeto, y no predicado, es una nota central de la substancialidad.

494. Me ajusto a la lectura de Bonitz, basada en Alejandro; cf. Jaeger (1963 : 27 *app crit*): «*ousías* (de [o de una] substancia)» (podría ser también «*ousión* [de substancias]»), en lugar de «*ousía*»; en cuyo caso, el texto diría probablemente: «así que las Especies serán substancia».

495. También aquí sigo la lectura de Bonitz: «*gàr* (pues)», en lugar de «*dè* (pero)»; Jaeger (1963 : 27 *app crit*).

496. El «aquí» es «en el mundo sensible», y el «allí», «en el mundo inteligible». Cf. *supra* 990*b*1 y la nota 462. Como señala Reale (1968 : 198), Aristóteles rechaza la objeción posible de que «substancia» tenga un sentido en el mundo inteligible y otro en el mundo sensible, de modo que podría una Idea ser substancia, pero ser Idea de cosas empíricas no substanciales.

497. Es decir, en caso de que *substancia* fuera una cosa en el mundo inteligible, y otra cosa en el mundo sensible.

498. Las particulares y sensibles.

499. Sobre la base de la suposición de que entre la Idea y las cosas particulares hay una comunidad de naturaleza, plantea Aristóteles a continuación un dilema: o bien [*a*] se admite esa comunidad de naturaleza substancial de la Idea y las cosas, y uno se ve llevado al tercer hombre (cf. la nota siguiente); o bien [*b*] no se la admite, y entonces la comunidad de nombre entre la Idea y las cosas es sólo un hecho de *homonimia*, es decir, meramente verbal.

y a las muchas [díadas] eternas, y no [una común] a [la Díada] misma y a esta [díada particular][501]?). Pero [*b*] si la Especie *no es* la misma, [la Idea y las cosas sensibles que participan de ella] serán [sólo] homónimas[502], esto es, [el caso será] semejante al de uno que llamara «hombre» a Calias y a un madero, sin haber observado ninguna comunidad entre ellos. [*5*] Pero la aporía que más que ninguna otra uno podría plantear es qué les aportan las Especies a las cosas sensibles eternas o a las que se generan y se destruyen[503], pues no son para ellas causa ni de movimiento ni de cambio alguno[504]. Tampoco ayudan en nada a la ciencia de las demás cosas[505] (pues aquellas[506] no son la substancia de estas, pues [en ese caso] estarían en ellas)[507], ni a su existencia, porque no se dan en las cosas que participan en ellas, pues [si fuera] así, acaso se podría pensar que son causas [de las cosas sensibles] al modo de lo blanco mezclado con lo blanco[508]. Pero esta explicación, que formuló primero Anaxágoras[509] y después Eudoxo[510] y algunos otros, [es] demasiado fácil de conmover (pues contra una opinión así se pueden reunir muchas e insolubles [objeciones][511]). [*6*] Pero, por cierto, tampoco se puede decir que las demás cosas [deriven] *de* las Especies en ninguno de los sentidos usuales [de la palabra][512]. Decir, por otra parte, que [las Ideas] son «modelos», y que las demás cosas «participan» de ellas, es un decir vacuo y [es] decir metáforas poéticas. [*a*] Pues ¿qué es lo que trabaja mirando hacia las Ideas[513]? [*b*] Una cosa puede, en efecto, ser o llegar a ser semejante [a otra] aun sin haber sido modelada según esa [otra], de modo que, exista o no Sócrates, podría llegar a la existencia un [individuo] similar a Sócrates, y [es] evidente que [sería así] aun cuando existiera un Sócrates eterno[514]. [*c*] Y habrá, para la

---

500. Es decir, habrá una cosa común a la Idea y a las cosas sensibles que participan en ella, y que representaría, por tanto, una esencia común a una y a otras. En ese caso, «hombre» se aplicará *sinonimicamente* a la Idea de hombre y a cada uno de los hombres empíricos, y la unidad se deberá dar entonces en un nivel superior a la una y a las otras, esto es, en el plano de una imposible *Idea de la Idea*, y después en el plano aun superior e igualmente imposible de una *Idea de la Idea de la Idea*, y así sucesivamente, como en el argumento del tercer hombre; cf. *supra* la nota 481.

501. Las «díadas destructibles» = las díadas empíricas; «las díadas eternas» = las díadas matemáticas; «la Díada misma» = la Díada ideal, y «esta díada» = una díada particular. Si hay una Díada en sí, en la que participan las díadas empíricas y las matemáticas, entonces deberá haber también una díada de la que participen la Díada en sí y las díadas particulares, esto es, deberá haber una Idea de la Díada idea.

502. La alternativa es, pues, negar la comunidad de naturaleza, en cuyo caso la Idea y las cosas sensibles serán realidades heterogéneas que reciben accidentalmente un nombre en común, como en el ejemplo que se da a con-

ἔσται τε πλείω παραδείγματα τοῦ αὐτοῦ, ὥστε καὶ εἴδη, οἷον τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῷον καὶ τὸ δίπουν, ἅμα δὲ καὶ τὸ αὐτοάνθρωπος. ἔτι οὐ μόνον τῶν αἰσθητῶν παραδείγματα τὰ εἴδη ἀλλὰ καὶ αὐτῶν, οἷον τὸ γένος, ὡς γένος εἰδῶν· ὥστε τὸ αὐτὸ ἔσται παράδειγμα καὶ εἰκών. ἔτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία· ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὖσαι χωρὶς εἶεν; ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι οὕτω λέγεται, ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἴτια τὰ εἴδη ἐστίν· καίτοι τῶν εἰδῶν ὄντων ὅμως οὐ γίγνεται τὰ μετέχοντα ἂν μὴ ἡ τὸ κινῆσον, καὶ πολλὰ γίγνεται ἕτερα, οἷον οἰκία καὶ δακτύλιος, ὧν οὔ φαμεν εἴδη εἶναι· ὥστε δῆλον ὅτι ἐνδέχεται καὶ τἆλλα καὶ εἶναι καὶ γίγνεσθαι διὰ τοιαύτας αἰτίας οἵας καὶ τὰ ῥηθέντα νῦν. -ἔτι εἴπερ εἰσὶν ἀριθμοὶ τὰ εἴδη, πῶς αἴτιοι ἔσονται; πότερον ὅτι ἕτεροι ἀριθμοί εἰσι τὰ ὄντα, οἷον ὁδὶ μὲν <ὁ> ἀριθμὸς ἄνθρωπος ὁδὶ δὲ Σωκράτης ὁδὶ δὲ Καλλίας; τί οὖν ἐκεῖνοι τούτοις αἴτιοί εἰσιν; οὐδὲ γὰρ εἰ οἱ μὲν ἀΐδιοι οἱ δὲ μή, οὐδὲν διοίσει. εἰ δ' ὅτι λόγοι ἀριθμῶν τἀνταῦθα, οἷον ἡ συμφωνία, δῆλον ὅτι ἐστὶν ἕν γέ τι ὧν εἰσὶ λόγοι. εἰ δή τι τοῦτο, ἡ ὕλη, φανερὸν ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ ἀριθμοὶ λόγοι τινὲς ἔσονται ἑτέρου πρὸς ἕτερον. λέγω δ' οἷον, εἰ ἔστιν ὁ Καλλίας λόγος ἐν ἀριθμοῖς

---

tinuación, de estipular «hombre» como denominación común de un hombre y un leño.

503. En el modelo aristotélico del universo, los entes sensibles que se generan y se destruyen son los del mundo sublunar, y contrastan con los entes sensibles eternos, que son los cuerpos celestes del mundo supralunar. Para los platónicos había Idea de Sol, de Luna y de los demás cuerpos celestes; cf. Alejandro (1891 : 96).

504. Con lo que se sugiere, por lo pronto, que las Ideas no cumplen el papel de causas motoras.

505. De las cosas distintas de las propias Ideas, esto es, de las cosas sensibles.

506. Las Especies o Ideas.

507. Como lo está, en cambio, la especie o forma aristotélica. Por lo demás, cf. Platón, *Parménides* 134*d*.

508. Como lo blanco mezclado con lo blanco de una cosa blanca podría ser tomado como causa de la blancura de la cosa.

509. Para Anaxágoras las propiedades que se observan en las cosas resultan del hecho de que en la materia que la compone predomina determinado factor; cf. DK 59 B 11: 12; *supra* 989*a*33; *Phys* I iv.

510. Acerca de Eudoxo de Cnido, cf. *infra* la nota 253 del libro XII, en la p. 925. Inspirándose en Anaxágoras, Eudoxo habría interpretado la participación en términos de mezcla, con lo que acaso sugería una forma de ver la causalidad de la Idea; cf. Robin (1963 : 76), si bien eso no se podría compaginar con la trascendencia que el platonismo le atribuye a aquella.

misma cosa, varios modelos; por tanto, también [deberá haber para ella varias] Especies; por ejemplo, para el hombre, *Animal* y *Bípedo*[515], y, a la vez, también *Hombre en sí*. [*d*] Además, las Especies [serán] modelos no sólo de las cosas sensibles, sino también de sí mismas; por ejemplo, el género [deberá ser], como género, [modelo] de las Especies; así que la misma cosa será modelo e imagen[516]. [7] Además, habría que creer que es imposible que la substancia y [eso] de lo que ella es substancia estén separados [entre sí]. De modo que ¿cómo podrían las Ideas existir separadas [de las cosas] si son las substancias de las cosas?[517] Pero en el *Fedón*[518] se habla de ese modo: que las Especies son causas tanto del ser cuanto del generarse. Con todo, aun cuando existieran las Especies, las cosas que participan [de ellas] no se generarían si no existiera lo que hubiese de poner en movimiento[519], y se generarían muchas otras cosas, como una casa y un anillo, de los que negamos que haya Especies[520]. Así que es evidente que también las demás cosas pueden existir y generarse por causas tales como las recién mencionadas[521].

[*ii*][522] [*8*] Además, si las Especies son números, ¿cómo podrán ser causas? ¿Acaso porque los entes [sensibles] son números diversos[523]; por ejemplo, este número [es] un hombre; este, Sócrates, y este, Calias? ¿Por qué, pues, han de ser aquellos causas de estos?[524] Pues que unos sean eternos, y los otros, no, no tiene importancia alguna. Pero si [se aduce que es] porque los [entes] de aquí[525] [son] proporciones numéricas (como la armonía [musical])[526], [es] evidente que existirá al menos alguna cosa de la cual son proporciones. Ahora bien, si esa cosa [es] esto: la materia, [es] manifiesto que también los propios números [ideales] serán proporciones de una cosa en relación con otra[527]. Quiero

---

511. Alejandro en su comentario (1891 : 97) detalla esas objeciones, contenidas en el libro II del *De Ideis*, que se concentran en las consecuencias, difíciles de evitar o de respoder, según se dice arriba, de la hipótesis de una mezcla de la Idea con las cosas, a saber: esa mezcla será entre cuerpos; será entre los opuestos; será total o parcial; será de varias Ideas en una sola cosa; por otra parte, las Ideas, que ya no podrían ser vistas como arquetipos, se convertirían en sensibles; se volverían divisibles, etcétera. Cf. Robin (1963 : 78-79); *infra* VII xiv 1039*b*2-4; 12.

512. En ninguno de los sentidos usuales en el uso de la preposición «*ek* (de)», distinguidos y examinados *infra* en V xxiv.

513. Lo que se echa de menos es, pues, da a entender Aristóteles, el papel de una causa motora o eficiente, sin la cual la sola ejemplaridad de las Ideas es insuficiente para hacer comprensible el fenómeno del movimiento. Como observan, entre otros, Bonitz (1848-1849 : 117), Ross (1958 : I 198-199) y Reale (1968 : 200), Aristóteles no tiene en cuenta el Demiurgo del *Timeo*

πυρὸς καὶ γῆς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος, [καὶ] ἄλλων τινῶν ὑποκειμένων ἔσται καὶ ἡ ἰδέα ἀριθμός· καὶ αὐτοάνθρωπος,
20 εἴτ' ἀριθμός τις ὢν εἴτε μή, ὅμως ἔσται λόγος ἐν ἀριθμοῖς τινῶν καὶ οὐκ ἀριθμός, οὐδ' ἔσται τις <ἰδέα> διὰ ταῦτα ἀριθμός. ἔτι ἐκ πολλῶν ἀριθμῶν εἷς ἀριθμὸς γίγνεται, ἐξ εἰδῶν δὲ ἓν εἶδος πῶς; εἰ δὲ μὴ ἐξ αὐτῶν ἀλλ' ἐκ τῶν ἐν τῷ ἀριθμῷ, οἷον ἐν τῇ μυριάδι, πῶς ἔχουσιν αἱ μονάδες; εἴτε γὰρ ὁμοειδεῖς, πολλὰ συμβήσεται ἄτοπα, εἴτε μὴ ὁμοειδεῖς,
25 μήτε [αἱ] αὐταὶ ἀλλήλαις μήτε αἱ ἄλλαι πᾶσαι πάσαις· τίνι γὰρ διοίσουσιν ἀπαθεῖς οὖσαι; οὔτε γὰρ εὔλογα ταῦτα οὔτε ὁμολογούμενα τῇ νοήσει. ἔτι δ' ἀναγκαῖον ἕτερον γένος ἀριθμοῦ κατασκευάζειν περὶ ὃ ἡ ἀριθμητική, καὶ πάντα τα
30 μεταξὺ λεγόμενα ὑπό τινων, ἃ πῶς ἢ ἐκ τίνων ἐστὶν ἀρχῶν; ἢ διὰ τί μεταξὺ τῶν δεῦρό τ' ἔσται καὶ αὐτῶν; ἔτι αἱ μονάδες αἱ ἐντῇ δυάδι ἑκατέρα ἔκ τινος προτέρας δυάδος· καίτοι
992a ἀδύνατον. ἔτι διὰ τί ἓν ὁ ἀριθμὸς συλλαμβανόμενος; ἔτι δὲ

---

platónico, que obra como mediador entre las Ideas y las cosas en el sentido que aquí se dice.

514. Esto es, nada impide que por azar nazca otro hombre similar en todo a Sócrates; la semejanza no implica, por tanto, imitación, esto es, el que dos cosas sean semejantes una a otra no supone que por fuerza la una deba ser el modelo de la otra, y ello, aun en el supuesto de que una de ellas sea eterna.

515. Animal en sí y *bípedo* en sí, esto es, las Ideas respectivas, que corresponden a rasgos esenciales del hombre.

516. Por ejemplo, *Hombre*, como especie, será imagen de *Animal* como género, y a la vez modelo de los hombres sensibles que son sus imágenes.

517. El platonismo coloca el centro de gravedad de las cosas fuera de las cosas. Es en el contraste entre la afirmación platónica de trascendencia de la Idea respecto de la cosa, y la inmanencia de la especie o la forma en ella, sostenida por Aristóteles, donde reside la divergencia decisiva entre las visiones de ambos filósofos.

518. Platón, *Fedón* 100*d*.

519. «Lo que hubiese de poner movimiento (*tò kinêson*)», esto es, una causa motora o eficiente. Como se señala en varios lugares, la causa formal no basta, sino que, aparte de la salud como forma, hace falta el médico; cf. *GC* II ix 335*b*20-24.

520. El nosotros del «negamos» es «platónico». Acerca de la cuestión de si en el platonismo hay Ideas sólo de los entes naturales o tanto de los naturales cuanto los artificiales, cf. *supra* la nota 473.

521. Esto es, por las causas por las que se generan y existen los productos artificiales. Lo que la observación sugiere es, pues, un paralelismo o una analogía entre la producción artificial y la producción natural, idea que Aristóteles admite, y que está presente en muchos lugares significativos de su obra, tales como *infra* VII vii-ix y *Phys* II.

522. Aristóteles pasa a examinar críticamente la versión de la doctrina de las Ideas según la cual las Ideas son números. El tema es tratado extensa-

decir, por ejemplo, que si Calias es una proporción numérica del fuego, de la tierra, del agua y del aire, también la Idea ha de ser número[528] de otras cosas como substratos. Y el *Hombre en sí*, sea o no un Número [ideal], de todas maneras será proporción numérica *de ciertas cosas*, y no un número <sin más>[529], ni será, por esas razones, un<a> <Idea>[530] <un> número. [*9*] Además, de muchos números se forma un único número, pero ¿cómo de [muchas] Especies [se ha de formar] una única Especie[531]? Pero si [se dice que ese número] no se forma de ellos, sino de las [unidades que están contenidas] en el número[532]; por ejemplo, en el diez mil, ¿en qué relación están las unidades? Pues [*a*] si son de la misma especie, [de ello] resultarán muchos sinsentidos[533]; pero [*b*] si no [son] de la misma especie, [no se relacionarán] ni ellas entre sí ni todas las otras con todas[534], pues ¿en qué se diferenciarán si son impasibles?[535] Esas [consecuencias] ni son razonables ni están de acuerdo con el pensamiento[536]. [*10*] Además[537], [será] necesario construir otro género de números, del que [trate] la aritmética, esto es, todos los llamados por algunos «[números] intermedios»[538], los cuales ¿cómo[539] o de qué principios [derivan][540]? O: ¿por qué deberá haber cosas «intermedias» entre las cosas de aquí y las en sí[541]? [*11*] Además, una y otra de las unidades [que están contenidas] en la Díada [tiene que proceder] de una Díada anterior. Sin embargo, [eso es] imposible[542]. [*12*] Además,

---

mente en los dos libros finales del tratado, esto es, el XIII y el XIV.

523. Porque son «diversos (*héteroi*)» en el sentido de números de una naturaleza distinta de la de los Números ideales.

524. Esto es, por qué han de ser los números ideales causas de los números que serían las cosas empíricas; esto es, por qué un número ha de ser causa de otro número.

525. Los entes del mundo empírico.

526. Y no propiamente números. Acerca de la «armonía [musical] (*symphōnía*)», cf. *supra* la nota 245. Agrego el paréntesis a ejemplo de Reale (1958 : 132). Cf. Platón, *Timeo* 73*b-c*.

527. Si los números son causas de las cosas porque cada cosa es la proporción numérica entre determinados elementos materiales, también los números ideales consistirán en proporciones numéricas, y tendrán, por tanto, un substrato, pues la proporción es una relación, y no hay relación sino entre términos, que son aquí el substrato. Por tanto, como se señala *infra* en *b*20-21, las Ideas no serán números sin más, o números puros o absolutos, sino proporciones numéricas (*lógoi arithmôn*), y también han de tener un substrato.

528. Cabría esperar «proporción numérica (*lógos en arithmoîs*)» en lugar de «número (*arithmós*)».

529. El «sin más (*haplôs*)» es añadido de Bonitz.

530. Añadido de Jaeger (1963 : 29 *app crit*): una Idea no será un número, porque, como se acaba de explicar, consiste en una relación numérica, y

πρὸς τοῖς εἰρημένοις, εἴπερ εἰσὶν αἱ μονάδες διάφοροι, ἐχρῆν οὕτω λέγειν ὥσπερ καὶ ὅσοι τὰ στοιχεῖα τέτταρα ἢ δύο λέγουσιν· καὶ γὰρ τούτων ἕκαστος οὐ τὸ κοινὸν λέγει στοιχεῖον, οἷον τὸ σῶμα, ἀλλὰ πῦρ καὶ γῆν, εἴτ' ἔστι τι κοινόν, τὸ σῶμα, εἴτε μή. νῦν δὲ λέγεται ὡς ὄντος τοῦ ἑνὸς ὥσπερ πυρὸς ἢ ὕδατος ὁμοιομεροῦς· εἰ δ'οὕτως, οὐκ ἔσονται οὐσίαι οἱ ἀριθμοί, ἀλλὰ δῆλον ὅτι, εἴπερ ἐστί τι ἓν αὐτὸ καὶ τοῦτό ἐστιν ἀρχή, πλεοναχῶς λέγεται τὸ ἕν· ἄλλως γὰρ ἀδύνατον. -βουλόμενοι δὲ τὰς οὐσίας ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς μήκη μὲν τίθεμεν ἐκ βραχέος καὶ μακροῦ, ἔκ τινος μικροῦ καὶ μεγάλου, καὶ ἐπίπεδον ἐκ πλατέος καὶ στενοῦ, σῶμα δ' ἐκ βαθέος καὶ ταπεινοῦ. καίτοι πῶς ἕξει ἢ τὸ ἐπίπεδον γραμμὴν ἢ τὸ στερεὸν γραμμὴν καὶ ἐπίπεδον; ἄλλο γὰρ γένος τὸ πλατὺ καὶ στενὸν καὶ βαθὺ καὶ ταπεινόν· ὥσπερ

---

una relación numérica no es un número. Sin ese añadido se podría leer: «ni existirá, por esas razones, un número», esto es, no existirá una cosa (substancial) que sea un número, lo cual armonizaría con la visión de Aristóteles, de acuerdo con la cual el número no es un predicado substancial, sino un predicado de la categoría de cantidad; cf. *Cat* vi 4*b*23. Por lo demás, cf. Robin (1963 : 357-359 *n.*).

531. El número es aquí el número matemático, susceptible de ser combinado y, por tanto, sumado a otros números; cf. *infra* las notas 194 y 209 del libro XIII, en las pp. 992 y 996; al componer otro número, el número pierde, desde ya, sus características propias; si una Idea pudiera sumarse a otras Ideas en ese mismo sentido, perdería su individualidad, lo cual no es compatible con la naturaleza de la Idea. En el ejemplo de Alejandro (1891 : 110), el número 7 está compuesto de 3 más 4, pero no es pensable una Idea que resulte de la suma o la composición de las Ideas de *hombre* y de *perro*. El género no es, por cierto, *la suma* de las especies. Este aspecto de la teoría de las Ideas es, pues, incomprensible. Las Ideas no pueden, por tanto, ser números.

532. Tal podría ser la réplica de los adversarios: las Ideas son números, pero no son como números únicos que estén formados de otros números (como si se dijera que la centena está formada de diez decenas), sino que están formados de unidades (por ejemplo, de cien unidades).

533. La expresión «de la misma especie» traduce el adjetivo «*homoeidés*». Aristóteles no hace explícitos esos sinsentidos en ningún otro lugar del tratado; cf. Alejandro (1981 : 111-112).

534. En la interpretación de Bonitz (1848-1849 : 120), no serán de la misma especie ni las unidades que forman un mismo número («ni ellas entre sí») ni las que forman un número con las que forman otro número («ni todas las otras con todas»). Cf. *infra* XIII vi 1080*a*18-21; vii 1081*b*35-37.

535. En qué se diferenciarán entre sí las unidades si son «impasibles (*apathefs*)», es decir, si carecen de toda «afección (*páthos*)», en el sentido de «cualidad», y, por tanto, en la medida en que no tienen ninguna determinación cualitativa, son indeterminadas.

¿por qué el número es una cosa unitaria si es compuesto[543]? [*13*] Además, aparte de lo dicho, si las unidades son diferentes[544], haría falta hablar a la manera en que [lo hacen] los [filósofos] que dicen que los elementos son cuatro o dos, pues ninguno de estos llama «elemento» lo común, por ejemplo, el cuerpo[545], sino al fuego y a la tierra, sea o no el cuerpo algo común. Pero en realidad se habla como si el Uno fuera homeómero[546], como [lo son] el fuego o el agua[547]; pero si [es] así, los números no serán substancias; [es] evidente, más bien, que si hay un Uno en sí, y ese es principio, «uno» está siendo aplicado en muchos sentidos; pues de otro modo [es] imposible[548].

[*14*][549] Cuando queremos reducir las substancias[550] a los principios[551], establecemos las *líneas* a partir de *lo corto* y de *lo largo*, [es decir,] a partir de una especie de *lo pequeño* y *lo grande*; la *superficie* a partir de *lo ancho* y *lo estrecho*, y el *cuerpo* a partir de *lo profundo* y de *lo bajo*. Con todo, ¿cómo está contenida la línea en la superficie o [cómo están contenidas] la línea y la superficie en el sólido? Pues *ancho*: *estrecho* y *profundo*: *bajo* son géneros distintos[552]. Así pues, tal

---

536. No están de acuerdo con el pensamiento que se tiene a propósito de la unidad, por oposición a las hipótesis arbitrarias del platonismo; cf. Alejandro (1891 : 110); o no pueden ser pensados de manera consecuente en general; cf. Bonitz (1968 : 36: «*das lässt sich nicht konsequent denken*»).

537. Se debe suponer: «si las unidades no son de la misma especie». Aristóteles pasa a considerar otra consecuencia de la alternativa [*b*] que parece haber concebido como un argumento independiente.

538. Cf. *supra* vi 987*b*14-18 y la nota a ese lugar. Los números «intermedios (*metaxý*)» eran introducidos por los platónicos para salvar la diversidad que se suponía que existía entre los números ideales y los números sensibles, y darle una base a la aritmética, la cual supone la homogeneidad de las unidades.

539. Las palabras «las cuales ¿cómo» corresponden a la lectura «*hà pôs*» que parece más segura que «*haplâs* (sin más)»; cf. Jaeger (1963 : 29 *app crit*); Robin (1963 : 215-217).

540. Como parece claro, tales principios no pueden ser ni los del mundo inteligible ni los del mundo sensible, porque los números en cuestión no son ni ideales ni empíricos.

541. Entre las cosas del mundo inteligible y las del mundo sensible. Reale (1968 : 203) señala que en esta frase puede estar sugerida o implicada la cuestión de por qué tales intermedios son necesarios en el caso de los números y no son necesarios en el de las cosas en general.

542. De acuerdo con Bonitz (1848-1849 : 121), que sigue en este punto a Alejandro (1891 : 114), la Díada en cuestión es la Díada indefinida, y el argumento afirma que, puesto que la Díada contiene unidades, y estas dependen, como todos los números, de lo Uno y de la Díada indefinida, entonces antes de la Díada indefinida habría otra díada, esto es, un principio del

οὐν οὐδ' ἀριθμὸς ὑπάρχει ἐν αὐτοῖς, ὅτι τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον ἕτερον τούτων, δῆλον ὅτι οὐδ' ἄλλο οὐθὲν τῶν ἄνω ὑπάρξει τοῖς κάτω. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ γένος τὸ πλατὺ τοῦ βαθέος· ἦν γὰρ ἂν ἐπίπεδόν τι τὸ σῶμα. ἔτιαί στιγμαὶ ἐκ τίνος ἐνυπάρξουσιν; τούτῳ μὲν οὖν τῷ γένει καὶ διεμάχετο Πλάτων ὡς ὄντι γεωμετρικῷ δόγματι, ἀλλ' ἐκάλει ἀρχὴν γραμμῆς—τοῦτο δὲπολλάκις ἐτίθει—τὰς ἀτόμους γραμμάς. καίτοι ἀνάγκη τούτων εἶναί τι πέρας· ὥστ' ἐξ οὗ λόγου γραμμὴ ἔστι, καὶ στιγμὴ ἔστιν. -ὅλως δὲ ζητούσης τῆς σοφίας περὶ τῶν φανερῶν τὸ αἴτιον, τοῦτο μὲν εἰάκαμεν (οὐθὲν γὰρ λέγομεν περὶ τῆς αἰτίας ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς), τὴν δ' οὐσίαν οἰόμενοι λέγειν αὐτῶν ἑτέρας μὲν οὐσίας εἶναί φαμεν, ὅπως δ'ἐκεῖναι τούτων οὐσίαι, διὰ κενῆς λέγομεν· τὸ γὰρ μετέχειν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἴπομεν, οὐθέν ἐστιν. οὐδὲ δὴ ὅπερ ταῖς ἐπιστήμαις ὁρῶμεν ὂν αἴτιον, δι' ὃ καὶ πᾶς νοῦς καὶ πᾶσα φύσις ποιεῖ, οὐδὲ ταύτης τῆς αἰτίας, ἣν φαμεν εἶναι μίαν τῶν ἀρχῶν, οὐθὲν ἅπτεται τὰ εἴδη, ἀλλὰ γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ

---

principio; pero eso implica un *regressus in infinitum*. Ross (1958 : I 201) piensa, en cambio, que se trata del número dos, y no de la Díada indefinida. Cf. *infra* XIII viii 1083*b*32-36.

543. La expresión «una cosa unitaria» traduce en este caso «*hén*», que las demás veces hemos traducido por «uno». Aristóteles señala que no se ve por qué el número, pese a que está formado por un conjunto de unidades, debe ser considerado una unidad él mismo, y no sólo un agregado. La cuestión es, por tanto, cómo se puede compaginar la composición propia del número, y la pluralidad implícita en él, con la unidad propia de la Idea; cf. Alejandro (1891 : 114). Cf. *infra* VIII iii 1044*a*2-5.

544. Aristóteles considera ahora, bajo la forma de un argumento independiente, la alternativa [*b*] que ha presentado poco más arriba en el argumento [*10*]. Por tanto, lo que se considera es si las unidades son «diferentes (*diáphoroi*)», es decir, diversas en especie unas de otras, en lugar de ser por igual indeterminadas desde el punto de vista cualitativo.

545. La condición de «cuerpo» que es el «rasgo común (*koinón*)» a los diversos elementos, no es sino la materia (*hýle*) en sentido genérico, esto es, la materia concebida como carente de toda determinación específica, la cual, así vista, es sólo una abstracción que no se puede dar en la realidad; cf. *GC* I v 320*b*22-25. Por eso los filósofos de la naturaleza introducían un factor de diferenciación (un segundo elemento o más de dos). En el planteo platónico no hay un correlato de eso: presentan el Uno, según se dice a continuación, como un «homeómero», con lo que las unidades derivadas tampoco podrán presentar ninguna diversidad; y si es así, no se tendrán números ideales, sino números matemáticos.

546. Es decir, homogéneas o formada de partes homogéneas; cf. *supra* la nota 170.

547. Los platónicos no advierten, por tanto, que debieran proceder a la manera de los primeros filósofos de la naturaleza, que postulaban una plurali-

como el número *no* se contiene en ellas[553], porque *mucho*: *poco* [son] una cosa diversa de esas[554], [es] evidente que ningún otro [género] de los de arriba se podrá dar en los de abajo[555]. Y tampoco *ancho* [es] género de *alto*, pues [en ese caso] el cuerpo sería una especie de la superficie[556]. Además, ¿a partir de qué [principio] han de estar los puntos contenidos [en la línea][557]? También Platón solía luchar[558] contra ese género, en la idea de que [no] era [más que] una suposición geométrica[559]: y lo llamaba «comienzo de la línea», y muchas veces lo consideraba esto: «líneas indivisibles»[560]. Con todo, necesariamente ha de haber un límite de esas [líneas indivisibles]; así que el argumento a partir del cual [se prueba que] existe la línea, también [prueba que] existe el punto[561].

[*iii*][562] [*15*] En general, pese a que la sabiduría busca la causa referente a las cosas manifiestas, hemos pasado por alto, por un lado, [justamente] esa [causa] (pues nada decimos acerca de la causa de donde [procede] el principio del cambio[563]), y, por otro lado, creyendo indicar la substancia de ellas, decimos que existen otras substancias[564]. Pero [cuando nos proponemos aclarar] cómo estas [son] las substancias de aquellas, hablamos en vano, pues, como dijimos antes[565], «participar» no es nada. [*16*] Pero precisamente lo que vemos que para las ciencias es causa, [es decir, aquello] por la que todo intelecto y toda naturaleza produce, tampoco con esa causa[566], que decimos que es uno de los principios, están para nada en contacto las Especies, sino que para los [filósofos] de ahora[567]

---

dad de principios materiales diversos en especie, sin convertir en principio el rasgo común a ellos; pero en lugar de eso hablan, en relación con los números ideales, cuya existencia defienden, como si la unidad fuese homogénea o indiferenciada. Ahora bien, si la unidad es así, entonces la diferencia entre los números ideales pasa a ser puramente cuantitativa, con lo que se identifican o se confunden con los números matemáticos.

548. Esto es, habría que diferenciar el sentido de «Uno» cuando se dice que es principio, del sentido que esa palabra tiene cuando se la aplica para denotar lo que simplemente es una unidad, y aun un sentido distinto para cada unidad diversa que se postule. De otro modo, la tesis platónica es inexplicable.

549. De la consideración de los números ideales pasa Aristóteles a la consideración de las magnitudes ideales. El método de derivación de esas magnitudes al que Aristóteles hace referencia en lo que sigue toma como punto de partida el mismo que en la generación de los números, esto es, la oposición de lo *Grande* y lo *Pequeño* como principio material, y sus variedades: *largo* : *corto*, *ancho* : *estrecho*, y *profundo* : *bajo*, que se corresponden, respectivamente, con la *línea*, la *superficie* y el *sólido*, asociados, por otra parte, con el 2, el 3 y el 4. Cf. Alejandro (1891 : 118). El procedimiento, que viene del pitagorismo (cf. *supra* la nota 249; e *infra* VII xi 1036*b*13-20; XIII viii 1084*a*37-*b*2; XIII ix 1985*a*7-21; XIV iii 1090*b*21-24), parece haberse desarrollado así: dado lo *largo* y lo *corto* en una extensión indefinida, *dos* puntos delimitan una *línea*; la

φιλοσοφία, φασκόντων ἄλλων χάριν αὐτὰ δεῖν
992b πραγματεύεσθαι. ἔτι δὲ τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν ὡς ὕλην μαθηματικωτέραν ἄν τις ὑπολάβοι, καὶ μᾶλλον κατηγορεῖσθαι καὶ διαφορὰν εἶναι τῆς οὐσίας καὶ τῆς ὕλης ἢ ὕλην, οἷον τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, ὥσπερ καὶ οἱ φυσιολόγοι
5 φασὶ τὸ μανὸν καὶ τὸ πυκνόν, πρώτας τοῦ ὑποκειμένου φάσκοντες εἶναι διαφορὰς ταύτας· ταῦτα γάρ ἐστιν ὑπεροχή τις καὶ ἔλλειψις. περί τε κινήσεως, εἰ μὲν ἔσται ταῦτα κίνησις, δῆλον ὅτι κινήσεται τὰ εἴδη· εἰ δὲ μή, πόθεν ἦλθεν; ὅλη γὰρ ἡ περὶ φύσεως ἀνῄρηται σκέψις. ὅ τε δοκεῖ ῥᾴδιον
10 εἶναι, τὸ δεῖξαι ὅτι ἓν ἅπαντα, οὐ γίγνεται· τῇ γὰρ ἐκθέσει οὐ γίγνεται πάντα ἓν ἀλλ' αὐτό τι ἕν, ἂν διδῷ τις πάντα· καὶ οὐδὲ τοῦτο, εἰ μὴ γένος δώσει τὸ καθόλου εἶναι· τοῦτο δ' ἐνένιοις ἀδύνατον. οὐθένα δ' ἔχει λόγον οὐδὲ τὰ μετὰ τοὺς ἀριθμοὺς μήκη τε καὶ ἐπίπεδα καὶ στερεά, οὔτε ὅπως ἔστιν
15 ἢ ἔσται οὔτε τίνα ἔχει δύναμιν· ταῦτα γὰρ οὔτε εἴδη οἷόν τε

---

especie de *lo ancho* y *lo estrecho*, delimitada por *tres* puntos, generan la figura plana más sencilla, que es la del *triángulo*, y la especie de *lo bajo* y *lo profundo* generan una dimensión tridimensional indefinida, en la que *cuatro* puntos delimitan el *sólido* más sencillo, que es el de cuatro caras. Estas magnitudes son posteriores a los números, que, como se acaba de ver, están en la base de la formación de ellas.

550. El «queremos» es un «nosotros» platónico; cf. *supra* la nota 462; en el «substancias» Aristóteles emplea, como en otros casos, su propia terminología.

551. Puesto que, como se acaba de señalar, Aristóteles habla como platónico, los principios son los principios del platonismo, esto es, la Díada indefinida y el Uno.

552. Y como las nociones que generan la superficie (*ancho* : *estrecho*) y las que generan a los sólidos (*bajo* : *profundo*) pertenecen a géneros distintos, en cada uno de los momentos del proceso de generación de las magnitudes se da un salto o un paso de un género a un género distinto (una *metábasis eis állo génos*), que es indebido cuando los géneros no son comunicables. Aristóteles hace valer, pues, ese principio, que lo es de su filosofía; cf. *An Post* I vii 75*a*38-*b*20. Cada uno de los pares de nociones que se han mencionado son, por tanto, irreductibles unos a otros. Si pertenecieran a un mismo género, la línea se podría predicar de la superficie, y la superficie se podría predicar del sólido; pero no es así, y eso invalida la visión platónica de la relación entre el número o el nivel de las cantidades discretas en general, que es el de la aritmética, y el nivel de las dimensiones continuas, que es el de la geometría. Para Aristóteles, las nociones más complejas no desarrollan potencialidades de nociones más simples, sino que el paso de una a otra supone un agregado. Cf. *infra* V xxviii 1024*b*9-16; X iv 1055*a*8-10; vii 1057*a*26-28; XIII ix 1085*a*16-19.

553. No se contiene en las magnitudes geométricas. A diferencia de lo que dice el platonismo, las cosas que son anteriores desde el punto de vista lógico no se dan en las que son posteriores a ellas desde ese mismo punto de vista; por tanto, la línea no está en la superficie ni el número en las mag-

los conocimientos matemáticos se han convertido en la filosofía, pese a que dicen que se los debe tratar con vistas a otras cosas.[568] 992b
[17] Además, cabe suponer que la substancia que subyace como materia[569] es demasiado matemática[570], y que más que [ser ella] materia, se la predica[571], y es diferencia [específica] de la substancia y de la materia, como lo Grande y lo Pequeño, [y ello] al modo en que también los filósofos de la naturaleza[572] hablan de lo raro y de lo 5
denso y dicen que esas son las diferencias primeras del substrato[573], pues esas cosas son una forma de exceso y de defecto[574]. Acerca del movimiento, si esas cosas han de ser movimiento[575], es evidente que las Especies estarán en movimiento; pero si no, [el movimiento,] ¿de dónde vino[576]? Se elimina, en efecto, la investigación toda acerca de la naturaleza[577]. [18] Lo que se piensa que es fácil: demostrar 10
que la totalidad de las cosas son una, no se logra; pues por medio de la «exposición»[578] no resulta, aun en caso de que se les conceda todo[579], que todas las cosas [sean] una, sino [sólo] que hay un Uno en sí; pero ni aun eso [puede ser concedido] si no se concede que el universal [es] un género; pero en algunos casos eso [es] imposible[580]. [19] Tampoco tienen explicación alguna[581] las líneas, las superficies y los sólidos, posteriores al número[582], ni en qué medida son o han 15
de ser, ni qué potencia tienen[583]. En efecto, esas cosas no pueden

---

nitudes. Al menos en la explicación que ofrece la doctrina platónica, las demostraciones aritméticas no pueden, pues, ser trasladadas a las dimensiones continuas estudiadas por la geometría, y ello por la razón señalada, es decir, porque las extensiones continuas no son números Cf. *DC* I i 268*a*30-*b*3.

554. Esto es, las nociones de *mucho* : *poco* son diversas o heterogéneas de las otras nociones a las que se recurre (*corto* : *largo*; *ancho* : *estrecho*; *profundo* : *bajo*).

555. Los de «arriba (*ánō*)» o anteriores o superiores, y los de «abajo (*kátō*)» o posteriores o inferiores desde el punto de vista lógico o del grado de universalidad; esto es, como ya se ha visto, la línea no está en la superficie ni la superficie en el sólido.

556. Tampoco son, pues, géneros subordinados, suposición que conduciría a la conclusión, inaceptable, de que el cuerpo sea una especie del género de la superficie, o la superficie una especie del género de la línea, etcétera.

557. Porque no se lo puede hacer derivar del principio de *lo Grande* y *lo Pequeño*, como es el caso de las dimensiones geométricas, así que parece depender de otro principio.

558. Como observa Ross (1958 : I 207), el uso del imperfecto (*diemákheto* = «luchaba» o «solía luchar») parece implicar que estas líneas fueron escritas después de la muerte de Platón, es decir, después del 347 a. C. Ese tiempo verbal también da a entender, como el castellano, la habitualidad de la acción, expresada arriba con el «solía».

559. Es decir, les negaba la condición de una clase determinada de entes que pudiera ser principio de las cosas, y lo reducía a una «suposición» o «creencia (*dógma*)» o aun una ficción admitida en la geometría a causa de su utilidad en

εἶναι (οὐ γάρ εἰσιν ἀριθμοί) οὔτε τὰ μεταξύ (μαθηματικα γὰρ ἐκεῖνα) οὔτε τὰ φθαρτά, ἀλλὰ πάλιν τέταρτον ἄλλο φαίνεται τοῦτό τι γένος. ὅλως τε τὸ τῶν ὄντων ζητεῖν στοιχεῖα μὴ διελόντας, πολλαχῶς λεγομένων, ἀδύνατον
20 εὑρεῖν, ἄλλως τε καὶ τοῦτον τὸν τρόπον ζητοῦντας ἐξ οἵων ἐστὶ στοιχείων. ἐκ τίνων γὰρ τὸ ποιεῖν ἢ πάσχειν ἢ τὸ εὐθύ, οὐκ ἔστι δῆπου λαβεῖν, ἀλλ' εἴπερ, τῶν οὐσιῶν μόνον ἐνδέχεται· ὥστε τὸ τῶν ὄντων ἁπάντων τὰ στοιχεῖα ἢ ζητεῖν ἢ οἴεσθαι ἔχειν οὐκ ἀληθές. πῶς δ' ἄν τις καὶ μάθοι τὰ τῶν
25 πάντων στοιχεῖα; δῆλον γὰρ ὡς οὐθὲν οἷόν τε προϋπάρχειν γνωρίζοντα πρότερον. ὥσπερ γὰρ τῷ γεωμετρεῖν μανθάνοντι ἄλλα μὲν ἐνδέχεται προειδέναι, ὧν δὲ ἡ ἐπιστήμη καὶ περὶ ὧν μέλλει μανθάνειν οὐθὲν προγιγνώσκει, οὕτω δὴ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὥστ' εἴ τις τῶν πάντων ἔστιν ἐπιστήμη, οἵαν
30 δή τινές φασιν, οὐθὲν ἂν προϋπάρχοι γνωρίζων οὗτος. καίτοι πᾶσα μάθησις διὰ προγιγνωσκομένων ἢ πάντων ἢ τινῶν ἐστί, καὶ ἡ δι' ἀποδείξεως καὶ ἡ δι' ὁρισμῶν (δεῖ γὰρ ἐξ ὧν ὁ ὁρισμὸς προειδέναι καὶ εἶναι γνώριμα)· ὁμοίως δὲ καὶ ἡ δι' ἐπαγωγῆς. ἀλλὰ μὴν εἰ καὶ τυγχάνοι σύμφυτος
993a οὖσα, θαυμαστὸν πῶς λανθάνομεν ἔχοντες τὴν κρατίστην

---

la construcción de las figuras, pero sin respaldo filosófico. El presente es el único texto en que se le atribuye a Platón el rechazo de la noción de punto, tesis que le suele ser atribuida a Jenócrates; cf. Reale (1968 : 206).

560. Según Alejandro (1891 : 120), la caracterización del punto como «línea indivisible (*átomos grammḗ*; *linea insecabilis*)» le permitía a Platón hacer derivar el punto de los principios de la línea (*lo corto* y *lo largo* y, por tanto, de *lo mucho* y *lo poco*), y no reconducir lo divisible (la línea) a lo indivisible (el punto). Por tanto, Platón había advertido que la línea no se divide en puntos.

561. Si la superficie es el límite del sólido, y la línea el límite de la superficie, es menester que la línea tenga a su vez un límite, y ese límite no puede sino ser el punto.

562. En los argumentos que siguen, Aristóteles pasa a la cuestión de las causas en el platonismo. Como ya se ha visto, en los capítulos i y ii de este libro se ha establecido que la sabiduría (*sophía*) consiste en el conocimiento de las causas.

563. Acerca del uso de la primera persona del plural en el presente contexto, cf. *supra* la nota 462. Como se ha visto ya, la fórmula «causa de donde procede el principio del cambios» denota la causa eficiente o motora, sin la cual, en opinión de Aristóteles, no es posible explicar los fenómenos.

564. Esto es, creyendo dar cuenta de la substancia de las cosas sensibles, aducimos las Ideas. Aristóteles parece dar a entender que la doctrina platónica tampoco ofrece una explicación satisfactoria de la causalidad formal.

565. *Supra* 991*a*20-22.

566. La causa final, es decir, aquello con vistas a lo cual actúa el intelecto (*noûs*) en la producción artificial, y la naturaleza (*phýsis*) en la producción

ser Especies (pues no son números) ni Objetos Intermedios (pues estas son Objetos Matemáticos), ni [pueden ser] destructibles[584], sino que este manifiestamente es, otra vez, un género diverso, un cuarto [género][585]. [*iv*][586] [*20*] En resumen, la investigación de los elementos de los entes sin haber distinguido [los distintos sentidos de «ente»] cuando [el caso es que los entes] se dicen en muchos sentidos, [torna] imposible [su] hallazgo, sobre todo si se investiga de ese modo cuáles son los elementos de los que están compuestos[587]. Pues sin duda no es posible captar de cuáles [elementos está compuesto] el *actuar* o el *padecer* o lo *recto*; sino que sólo es posible, en todo caso, [hallar los elementos] de las substancias[588]. Así que no es acertado investigar, o creer tener, los elementos de todos los entes. [*21*] ¿Y cómo podría uno, además, llegar a aprender los elementos de *todas* las cosas?[589] Pues es evidente que no se puede haber tomado antes ningún conocimiento[590]. Tal como el que aprende geometría puede, por cierto, saber otras cosas de antemano, pero nada sabe de las que [son] propias de esa ciencia, esto es, [de las] que se dispone a aprender, así [ocurre] también en las demás [disciplinas]. De modo que si existe una «ciencia de todas las cosas», como algunos dicen, ese[591] no podría saber nada de antemano. Pero todo aprendizaje se da por medio de conocimientos que se tienen *de antemano*, o en su totalidad o en parte[592]: tanto el [conocimiento que se obtiene] mediante [*a*] una demostración <cuanto>[593] el [que se obtiene] mediante [*b*] definiciones (pues hace falta conocer de antemano [las partes] de que [se compone] la definición, y ser [ellas ya] familiares); del mismo modo el [conocimiento obtenido] por [*c*] inducción[594]. Si, por el contrario, se diese que [ese conocimiento] fuera 993a

---

natural. Las ciencias en cuestión parecen ser, pues, las productivas; cf. *supra* la nota 15.

567. Se entiende que Aristóteles se refiere o genéricamente a discípulos de Platón que habrían olvidado la teoría de las Ideas y confundido la filosofía con las matemáticas, o que se refiere específicamente a Espeusipo; cf. *infra* XII i 1069*a*26-28. Por cierto, en la Academia la tendencia, de inspiración pitagórica, a la matematización alcanzaba al propio Platón. Aristóteles pareciera implicar que la identificación de las Ideas con los números hace todavía más difícil la tematización y la comprensión de la causa final.

568. Cf. Platón, *República* VII 533*b-e*.

569. La substancia que es concebida a manera de substrato material («que subyace como materia [*hypokeiménē hōs hýlē*]»; cf. *supra* la nota 76), y que en la doctrina criticada es la Díada indefinida de lo Grande y lo Pequeño.

570. O más matemática que física, según señala Alejandro (1891 : 122). Por tanto, inepta para servir de base a la explicación de la generación de los entes físicos.

571. Pese a que los componentes de una cosa no pueden ser propiedades de aquello de lo que son componentes; cf. *infra* XIV i 1088*b*4-8; XII iv 1070*b*5-6.

τῶν ἐπιστημῶν. ἔτι πῶς τις γνωριεῖ ἐκ τίνων ἐστί, καὶ πῶς ἔσται δῆλον; καὶ γὰρ τοῦτ' ἔχει ἀπορίαν· ἀμφισβητήσειε γὰρ ἄν τις ὥσπερ καὶ περὶ ἐνίας συλλαβάς· οἱ μὲν γὰρ τὸ ζα ἐκ τοῦ ς καὶ δ καὶ α φασὶν εἶναι, οἱ δέ τινες ἕτερον φθόγγον φασὶν εἶναι καὶ οὐθένα τῶν γνωρίμων. ἔτι δὲ ὧν ἐστὶν αἴσθησις, ταῦτα πῶς ἂν τις μὴ ἔχων τὴν αἴσθησιν γνοίη; καίτοι ἔδει, εἴγε πάντων ταὐτὰ στοιχεῖά ἐστιν ἐξ ὧν, ὥσπερ αἱ σύνθετοι φωναί εἰσιν ἐκ τῶν οἰκείων στοιχείων.

---

572. Cf. *supra* iv 985*b*10-13.

573. Pero no el substrato mismo. O bien, son diferencias que se dan en los elementos, pero no son los elementos mismos.

574. Como se ve *infra* XIV i 1087*b*15-18, algunos platónicos preferían esos términos para referirse a lo Grande y lo Pequeño, por considerarla fórmula de mayor universalidad; cf. *Phys* I iv 187*a*16-17.

575. Las «cosas» en cuestión son las determinaciones que se acaba de señalar: lo Grande y lo Pequeño, y las oposiciones abarcadas en el exceso y el defecto, y que, si estuviesen provistas de movimiento (*kínesis*), se lo comunicarían, como se dice a continuación, a las Ideas; pero entre estas y el movimiento no pareciera haber compatibilidad, sino que las Ideas parecieran ser, más bien, causas del reposo; cf. *supra* vii 988*b*2-3.

576. Esto es, cómo llegó a las cosas sensibles, que ostensiblemente son móviles.

577. Si se elimina el movimiento, se hace imposible el estudio de los entes naturales, los cuales se caracterizan precisamente por el movimiento; cf. *infra* VI i 1025*b*26-27.

578. La «exposición (*ékthesis*)» era, según dice Alejandro (1891 : 124-125), el método mediante el cual en la Academia se formaban nociones universales en niveles cada vez más altos de abstracción (de la especie a partir de los individuos, y de los géneros a partir de las especies), hasta reunir substancias y propiedades en la unidad que se daba en cada pluralidad, y ello hasta la unidad última de lo Uno en sí. Dados, por ejemplo, tres hombres particulares, se comprobaba que *hombre* no se identifica con ninguno de los tres casos particulares, porque, de ser así, no se daría en los restantes, y a partir de eso se reconocía *hombre* como *Hombre en sí* aparte (o «separado») de los hombres particulares. De cada una de las nociones así aisladas se hacía una Idea. Para Aristóteles eso era nada más que un procedimiento de abstracción que desembocaba en la simple substancialización de los predicados universales. Acerca de otros usos de «*ékthesis*» (y «*ektítesthai*») en Aristóteles, cf. Robin (1966 : 25); Ross (1958 : I 208-209).

579. Esto es, aun cuando se admita la suposición platónica, mencionada antes en otros lugares, de que a cada pluralidad de cosas que comparten un nombre le corresponde la unidad de una misma Idea. Cf. *supra* vi 987*b*9-10 y allí la nota 348.

580. En algunos casos no se puede conceder que el universal sea un género, pues es género el universal que expresa lo que los individuos de los que se

connatural[595], [sería] sorprendente que, sin darnos cuenta de ello, dispusiéramos de la más excelente de las ciencias. [22] Además, ¿cómo ha de conocer uno de qué [elementos] están [compuestas las cosas], y cómo ha de ser evidente [ese conocimiento]? También eso contiene una aporía, pues uno podría plantear una duda como [la que se plantea] también a propósito de algunas sílabas, pues unos dicen que «ζα» se compone de la σ [«*s*»], la δ [«*d*»] y la α [«*a*»], y otros dicen que es un sonido distinto y [que no es] ninguno de los conocidos[596]. [23] Además, las cosas de las que hay percepción sensible, ¿cómo se las podría conocer si uno no tiene esa percepción sensible? Sin embargo, se debiera [poder hacerlo], al menos si, tal como las voces compuestas [están compuestas] de los elementos propios, los elementos de que [están compuestas] todas las cosas fueran los mismos[597].

---

predica *son*; cf. *Top* I xviii 108*b*22-32; pero algunos universales *no* dicen lo que los individuos de los que se predica *son*, como ocurre, por una parte, con los expresados por los términos relativos y los negativos; cf. *supra* 990b13-14; 16; y, por otra, con las nociones de *ente* (*ón*) y de *uno* (*hén*); cf. III iii 998*b*22; 27; VIII vi 1045*b*6. En estos casos, pues, el término universal no representa un género.

581. Al parecer, no se trata de que de hecho el platonismo no haya dado aún ninguna explicación, sino de que no es posible en absoluto dar explicación de ese punto; cf. Bonitz (1848-1849 : 124).

582. Es decir, las magnitudes ideales, que, como se ha visto, presuponen el número, y son, por tanto, distintas de este, y diversas de las magnitudes matemáticas, que el platonismo supone como «intermedias» entre las magnitudes ideales y las empíricas; y son diversas, por tanto, también de las magnitudes empíricas. Cf. *infra* XIII ix 1085*a*7-9. Como las magnitudes ideales son posteriores al número, la teoría correspondiente está subordinada a la teoría de los números, en la medida en que su principio material son variedades de lo Grande y lo Pequeño, y su principio formal es el Uno, que es el principio del número. En este aspecto la teoría platónica contrasta con la de los pitagóricos; cf. *infra* XIII vi 1080*b*23-30.

583. Qué papel cumplen o qué función desempeñan.

584. Es decir, tampoco pueden ser las líneas, las superficies y los cuerpos de cosas sensibles. .

585. Género para el que, por cierto, en la doctrina platónica hay lugar.

586. Aristóteles pasa a considerar la posibilidad de una ciencia de todas las cosas en el marco del platonismo.

587. Pese a la apreciación de Ross (1958 : I 209), la gramática de la frase que se acaba de leer ostenta alguna anomalía, por lo que hemos debido apartarnos ligeramente de la literalidad de la expresión. De todos modos es claro que Aristóteles señala que los platónicos yerran al no reparar en el hecho de que «ente (*ón*)» se usa en una pluralidad de sentidos, y tratarlo, por tanto, como término que conserva un sentido constante en todos sus usos o, lo que viene a ser lo mismo, como un *género*. La pluralidad de sentidos

de «ente» es, como se verá, fundamental en el planteo de Aristóteles en el presente tratado.

588. Como se verá, en el planteo de Aristóteles sólo las substancias pueden ser analizadas en sus componentes, esto es, en materia y forma, pero no los «entes» que pertenecen a otras clases de predicados o categorías (como la de acción, la de pasión o la de cualidad, mencionados arriba); cf. *infra* la nota 171 del libro V, en la p. 355. El platonismo ignora, pues ese contraste.

589. Es decir, aun concediendo esa posibilidad que acaba de ser rechazada en la frase precedente. Al parecer, la crítica de Aristóteles se dirige en particular a la idea de una ciencia universal tal como aspiraba a serlo la dialéctica platónica; cf. Platón, *República* VII 537*c*. La sabiduría de la que se ha tratado en los primeros capítulos del presente libro es un poco más modesta, puesto que no aspira a ser ciencia de todas las cosas, sino ciencia de los principios o de los primeros principios, de las cosas.

590. Una ciencia universal, si en efecto es universal, no podrá depender de premisas no demostradas y, por tanto, no conocidas por el que la adquiere, puesto que no sería ya una ciencia de *todas* las cosas. Para serlo debería ser, pues, un saber sin supuestos. Para Aristóteles, las ciencias dependen, en cambio, de saberes previos, de órdenes distintos de los específicos de esas ciencias, referentes a principios generales, como el de contradicción, a principios particulares de determinados dominios, y a nociones básicas ligadas a la competencia lingüística, como el conocimiento de «igual», «mayor», etcétera; cf. *infra* IV iv 1006*a*6-11; *An Post* I i 71*a*1-11; ix 76*a*16-25; II xix 99*b*28-30; *Top* VI iv 141*a*28-30.

591. El que se inicia en una ciencia; en este caso, en la ciencia universal.

592. De acuerdo con Alejandro (1891 : 131), el «en su totalidad» corresponde a la definición (*horismós*) y a la inducción (*epagogé*), y el «en parte», a la demostración (*apódeixis*), porque en ella a veces se conoce la premisa menor al mismo tiempo que la conclusión; cf. *An Post* I i 71*a*17.

593. Añadido de Jaeger (1963 : 32).

594. Todo aprendizaje depende, pues, de conocimientos previos: [*a*] la demostración parte de premisas ya conocidas; [*b*] para conocer, por ejemplo, la definición de *hombre* hace falta comprender primero las palabras «animal» y «bípedo»; [*c*] toda inducción supone el conocimiento de los casos particulares. En el caso de una ciencia universal, la condición resulta ser, en cambio, la ignorancia de *todas* las cosas. Ahora bien, como siempre disponemos ya de un saber, aprenderla es imposible. Cf. Alejandro (1891 : 130).

595. Aristóteles pareciera anticiparse a la réplica que podría formular un platónico, a saber, que esa ciencia universal nos es «connatural (*sýmphyton*)» o innata. El Filósofo piensa, sin duda, en la teoría platónica (para él inverosímil) de las reminiscencia (*anámnēsis*); cf. Platón, *Menón* 81*c*; *Fedón* 72*e*. Cf. *An Pr* II xxi 67*a*22-27; *An Post* II xix 99*b*25-27.

596. La expresión «ninguno de los conocidos» debe de querer decir aquí: «ninguno de los sonidos correspondientes a los valores reconocidos de las restantes letras del alfabeto». Lo que se subraya es, en todo caso, que el reconocimiento depende de un conocimiento previo. El grafema griego «ζ» representó, en principio, un grupo de dos sonidos: «d + z (= «d» más «s» sonora), de diversos orígenes, que sufría [*a*] unas veces una metátesis que lo convertía en «zd» o «sd», que es la primera de las posibilidades señaladas arriba, y [*b*] otras veces era afectado por procesos de asimilación que obscurecerían sus rasgos auditivos, lo cual debe de corresponder a la segunda posibilidad señalada arriba: cf. Lejeune (1972 : 112-116). Acaso desde Platón (cf. *El Sofista* 201*e*-206*d*), los sonidos simples y las sílabas ofrecieron un modelo claro y a la mano para expresar la idea de elemento y la de la unidad que deriva de la composición (y no la simple yuxtaposición) de elementos, y que es irreductible a sus componentes. Favoreció el paralelo el hecho de que para denotar la letra (*grámma*), se emplease la palabra «elemento (*stoikheion*)»; cf. *infra* la nota 116 del libro III en la p. 184. Aristóteles apela varias veces a ese modelo de la composición; cf., por ejemplo, *infra* VII xvii 1041*b*22-33. Aquí se aduce un caso dudoso para sugerir que en el estudio de los componentes de las cosas se puede plantear una situación análoga a la de la sílaba mencionada, esto es, que no haya un criterio preciso para dirimir las interpretaciones distintas y concurrentes. Cf. Sinnott (2017).

597. El sentido preciso de este argumento no es manifiesto. Al parecer, hay que entender que o bien [*a*] los elementos constitutivos de las cosas son los mismos, y entonces bastaría con conocer el repertorio de ellos para conocer todas las cosas, aun cuando no se tenga experiencia sensible, y ello tal como basta con conocer los elementos fónicos de una lengua para poder conocer las sílabas que se pueden formar con ellos; cf. Alejandro (1891 : 133); Reale (1968 : 212); o bien [*b*] de los mismos elementos derivan los mismos rasgos sensibles, por lo que los sonidos y los colores tienen los mismos elementos; por tanto, escuchando el sonido se podría conocer el color correspondiente, aunque este no se diese a la visión; cf. Ross (1958 : 211).

Capítulo x

[*i*] *Resultados de la investigación precedente: la lista de las causas es exhaustiva; los filósofos del pasado no se expresaron en forma clara acerca de ellas; ejemplo* (993*a*11-993*a*24). [*ii*] *La tarea próxima* (993*a*24-993*a*27).

ὅτι μὲν οὖν τὰς εἰρημένας ἐν τοῖς φυσικοῖς αἰτίας ζητεῖν ἐοίκασι πάντες, καὶ τούτων ἐκτὸς οὐδεμίαν ἔχοιμεν ἂν εἰπεῖν, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρότερον εἰρημένων· ἀλλ ἀμυδρῶς ταύτας, καὶ τρόπον μέν τινα πᾶσαι πρότερον εἴρηνται τρόπον δέ τινα οὐδαμῶς. ψελλιζομένῃ γὰρ ἐοικεν ἡ πρώτη φιλοσοφία περὶ πάντων, ἅτε νέα τε καὶ † κατ' ἀρχὰς οὖσα [καὶ τὸ πρῶτον], ἐπεὶ καὶ Ἐμπεδοκλῆς ὀστοῦν τῷ λόγῳ φησὶν εἶναι, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος. ἀλλὰ μὴν ὁμοίως ἀναγκαῖον καὶ σάρκας καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον εἶναι <διὰ> τὸν λόγον, ἢ μηδὲ ἕν· διὰ τοῦτον ἄρα καὶ σὰρξ καὶ ὀστοῦν ἔσται καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον καὶ οὐ διὰ τὴν ὕλην, ἣν ἐκεῖνος λέγει, πῦρ καὶ γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα. ἀλλὰ ταῦτα ἄλλου μὲν λέγοντος συνέφησεν ἂν ἐξ ἀνάγκης, σαφῶς δὲ οὐκ εἴρηκεν. περὶ μὲν οὖν τούτων δεδήλωται καὶ πρότερον· ὅσα δὲ περὶ τῶν αὐτῶν τούτων ἀπορήσειεν ἄν τις, ἐπανέλθωμεν πάλιν· τάχα γὰρ ἂν ἐξ αὐτῶν εὐπορήσαιμέν τι πρὸς τὰς ὕστερον ἀπορίας.

---

598. Aristóteles parece pensar en la exposición hecha en los capítulos iii a vi, más bien que en los dos que preceden inmediatamente. Tanto la apertura cuanto el cierre de este capítulo son semejantes, por su contenido, a los del capítulo vii.

599. Cf. *supra* iii 983*a*32-*b*6, y allí la nota 132. La distinción de cuatro causas ha sido el hilo conductor del examen aristotélico de las filosofías del pasado.

600. La expresión «filosofía primera (*he prôtē philosophía*)» tiene aquí, sin duda, sólo el sentido de «la filosofía en su primera etapa». Acerca de la apreciación aristotélica de las formas de expresarse los filósofos más tempranos, *supra* la nota 212. Seguimos a Jaeger (1963 : 33 *app crit*) y a Ross (1958 : I 212) en la omisión de las palabras «*kaì tò prôton* (y al principio)» que traen en este lugar algunos manuscritos, y ello porque parecen glosa de la expresión precedente y su inclusión causa un marcado pleonasmo.

601. La palabra «proporción» vierte «*lógos*»; cf. *supra* la nota 27 y el apartado 8.2. de la «Introducción». Al decir «esencia (*tò tí ên einai*) y «substancia (*ousía*)» Aristóteles emplea, por cierto, su propia terminología, la cual implica que el marco interpretativo implícito es el de su teoría de la substancia. De acuerdo con las líneas de Empédocles que el propio Aristóteles cita en *De an* I v 410*a*4-6 (= *DK* 31 B 36), la proporción es de dos partes de tierra, dos de agua y cuatro de fuego; tal proporción expresa, para Aristóteles, lo que el hueso *es*, y, por tanto, su causa formal, causa que Empédocles, pues, habría entrevisto, y ello a pesar de que en lo que precede el reconocimiento de las causas de esa especie le había sido atribuido a los pitagóricos (cf. *supra* v 987*a*19-22) o a Sócrates (cf. *supra* vi 987*b*2-4).

602. El «*diá* (a causa de)» es omitido por Ross; cf. Jaeger (1963 : 33 *app crit*), aunque parece mejor conservarlo; de otro modo el texto dirá: «cada una de las demás [partes del organismo] fuesen la proporción».

603. A causa de la proporción.

[*i*] Así pues, [es] evidente, aun a partir de lo expuesto antes[598], que todos [los filósofos] parecen buscar las causas mencionadas en la *Física*[599], y que aparte de esas no podríamos señalar ninguna [otra especie]. Pero [trataron] de ellas confusamente, y, si bien en cierto sentido todas han sido mencionadas [ya] antes, en cierto sentido, empero, no. Pues la filosofía primera parece balbucear acerca de todas las cosas, como que era joven y estaba en los comienzos[600]. Así, también Empédocles dice que el hueso es [lo que es] a causa de la proporción, y que eso es la esencia y la substancia de la cosa[601]; pero en ese caso [era] igualmente necesario que también las carnes y cada una de las demás [partes del organismo] fuesen [lo que son] <a causa de>[602] la proporción, o que no [lo fuese] ninguna. A causa de eso[603], pues, serán [lo que son] tanto la carne cuanto el hueso y cada una de las demás [partes del organismo], y no a causa de la materia, que aquel[604] dice: fuego, tierra, agua y aire. Pero si otro [le] hubiese dicho eso, él necesariamente habría estado de acuerdo. Pero él no lo ha dicho de modo claro. Ya antes[605] hemos hecho aclaraciones acerca de estas [cuestiones]. [*ii*] [Ahora] pasemos a considerar todas las aporías que se podrían plantear acerca de esos mismos [temas][606], pues quizás a partir de ellas podamos hallar alguna solución a propósito de aporías posteriores[607].

---

604. Empédocles.

605. La referencia puede ser a *supra* iv 985*a*4-10.

606. Las referentes a las causas.

607. No es claro si Aristóteles piensa en el conjunto de los dos libros que siguen o sólo en el III, sin tener en cuenta, por tanto, el II.

Libro II (α)

Capítulo i

[*i*] *Singularidad de la investigación de la verdad*: [*a*] *es al mismo tiempo difícil y fácil* (993*a*30-993*b*6); [*b*] *razones de la dificultad* (993*b*6-993*b*11). [*ii*] *Dependemos de los que nos han precedido en la disciplina* (993*b*11-993*b*19). [*iii*] *La filosofía es ciencia de la verdad y de lo más verdadero* (993*b*19-993*b*31).

ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία τῇ μὲν χαλεπὴ τῇ δὲ ῥᾳδία. σημεῖον δὲ τὸ μήτ' ἀξίως μηδένα δύνασθαι τυχεῖν αὐτῆς μήτε πάντας ἀποτυγχάνειν, ἀλλ' ἕκαστον λέγειν τι περὶ τῆς φύσεως, καὶ καθ' ἕνα μὲν ἢ μηθὲν ἢ μικρὸν ἐπιβάλλειν αὐτῇ, ἐκ πάντων δὲ συναθροιζομένων γίγνεσθαί τι μέγεθος· ὥστ' εἴπερ ἔοικεν ἔχειν καθάπερ τυγχάνομεν παροιμιαζόμενοι, τίς ἂν θύρας ἁμάρτοι; ταύτῃ μὲν ἂν εἴη ῥᾳδία, τὸ δ' ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι δηλοῖ τὸ χαλεπὸν αὐτῆς. ἴσως δὲ καὶ τῆς χαλεπότητος οὔσης κατὰ δύο τρόπους, οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν ἀλλ' ἐν ἡμῖν τὸ αἴτιον αὐτῆς· ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων. οὐ μόνον δὲ χάριν ἔχειν δίκαιον τούτοις ὧν ἂν τις κοινώσαιτο ταῖς δόξαις, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐπιπολαιότερον ἀποφηναμένοις· καὶ γὰρ οὗτοι συνεβάλοντό τι· τὴν γὰρ ἕξιν προήσκησαν ἡμῶν· εἰ μὲν γὰρ Τιμόθεος μὴ ἐγένετο, πολλὴν ἂν μελοποιίαν οὐκ εἴχομεν· εἰ δὲ μὴ Φρῦνις, Τιμόθεος οὐκ ἂν ἐγένετο. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν περὶ τῆς ἀληθείας ἀποφηναμένων· παρὰ μὲν γὰρ ἐνίων παρειλήφαμέν τινας δόξας, οἱ δὲ τοῦ γενέσθαι

30 993b 5 10 15

---

1. Acerca del presente libro II (α), cf. *supra* el apartado 3, y allí en particular la nota 41, de la «Introducción». De acuerdo con Bonitz (1848-1849 : 127), «*theōría*» vale por «investigación» cuando se acompaña, como es el caso aquí, de una especificación tal como «acerca de la verdad». Por lo mismo, *infra* en 993*b*23 hemos vertido el verbo respectivo («*theoreîn*») por «investigar». Por lo demás, cf. *supra* la nota 69 del libro I, en la p. 22. La caracterización de la filosofía como una investigación acerca de la verdad no se ha registrado en el libro precedente y tiene un eco platónico; cf. Platón, *Teéteto* 198*a*-201*a*.

2. «Acerca de «indicio (*sēmeîon*)», cf. *supra* la nota 2 del libro I, en la p. 4.

3. Leo «*pántos* (por completo)» en lugar del «*pántas* (todos)» que trae Jaeger (1963 : 34 *app crit*).

4. En este caso, «naturaleza (*phýsis*)» no parece tener el sentido, más específico y frecuente, de «mundo natural», sino el más amplio de «realidad» (noción para la que la lengua griega no tiene una palabra que la exprese propiamente), es decir, el de la expresión latina «*natura rerum*».

5. A la verdad o a la investigación y el conocimiento de ella.

6. Dicho tradicional con que se daba a entender que una tarea era sumamente sencilla, para lo que se tomaba como modelo la de lanzar una flecha con el arco a un blanco muy grande como lo es una puerta.

7. Esto es, el que con la flecha se pueda dar fácilmente en algún punto de un blanco muy grande, pero sea difícil hacerlo en un punto determinado de él. El contraste parece corresponderse con el que existe entre la facilidad con que se conoce una cosa desde el ángulo de lo universal (*kathólou*), y la posibilidad del error en el conocimiento de las partes de ella (*katà méros*) se-

[*i*] [*a*] La investigación acerca de la verdad[1] [es], en un sentido, difícil y, en otro, fácil. [Es] indicio[2] [de eso el] que nadie puede dar plenamente en ella ni errarle por completo[3], sino que cada uno dice algo [acertado] acerca de la naturaleza[4]: tomados de a uno, no contribuyen en nada o [sólo] un poco a aquella[5]; pero de todos ellos reunidos surge una magnitud [no pequeña]. De modo que si [el caso] parece ser tal como solemos decir, valiéndonos de un proverbio, «¿Quién le podría errar a una puerta?»[6], en ese sentido [la investigación acerca de la verdad] podrá ser fácil. Pero el que se pueda alcanzar un todo, pero no una parte, pone en evidencia lo difícil de ella[7]. [*b*] Y como la dificultad se da de dos modos, quizá su causa no está en las cosas, sino en nosotros[8]. Pues en la misma relación en que están los ojos de los murciélagos con el resplandor del día, lo está el intelecto de nuestra alma con las cosas por naturaleza más manifiestas de todas[9]. [*ii*] Y es justo estar agradecidos no sólo hacia aquellos con los que podemos compartir las opiniones, sino también hacia los que han manifestado opiniones más superficiales. Pues también ellos hicieron una contribución; a saber, ejercitaron con anterioridad nuestro hábito[10]. Si no hubiera existido un Timoteo[11], [serían] muchas [las] melodías [que] no tendríamos, y no habría llegado a haber un Timoteo si no [hubiera existido] un Frinis[12]. Del mismo modo [ocurre] con los que se manifestaron acerca de la verdad, pues de algunos recibimos

30 993b 5 10 15

ñalado en *An Pr* II xxi 67 *a* 29-30. En un sentido parecido, en *Phys* I i 184*a*23-26 se equipara el todo (*tò hólon*) con el universal (*tò kathólou*), que es, desde esta perspectiva, más fácilmente cognoscible que las partes que comprende. La idea de que todos aciertan en algún punto de la verdad, pero es difícil acertar en los puntos particulares es acaso ligeramente menos optimista que la frase inicial del tratado (cf. *supra* I i 980*a*1 y la nota a ese lugar), pero no la contradice. Acerca de la importancia de disponer de una capacidad análoga a la del buen arquero, cf. *EN* I ii 1094*a*22-24.

8. La expresión evoca otras referencias al contraste entre lo que es más cognoscible en sí mismo y lo que es más cognoscible para nosotros; cf. *supra* I ii 982*a*22-25 y la nota 77, en ese lugar.

9. La analogía tiene cierta coloración platónica, o, al menos, no aristotélica, o de una fase aún platónica de su pensamiento; cf. Aubenque (1977 : 60), y ello en la medida en que da a entender, como observa Dumoulin (1986 : 76), que la mente humana está afectado por una debilidad constitutiva que le impide captar a la verdad cuando se ofrece en el grado más alto de cognoscibilidad, porque somos «ciegos» a ella, y no porque las verdades objetivamente más evidentes nos sean en lo inmediato o en un primer momento subjetivamente menos evidentes. En principio al menos, la imagen no parece compaginarse fácilmente con la idea de la sabiduría última como una ciencia «divina» según *supra* I ii 983*a*4-11

τούτους αἴτιοι γεγόνασιν. ὀρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι
20 τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. θεωρητικῆς μὲν
γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ' ἔργον· καὶ γὰρ ἂν τὸ πῶς
ἔχει σκοπῶσιν, οὐ τὸ αἴτιον καθ' αὑτό, ἀλλὰ πρός τι καὶ νῦν
θεωροῦσιν οἱ πρακτικοί. οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς
25 αἰτίας: ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων καθ' ὃ καὶ τοῖς
ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον (οἷον τὸ πῦρ θερμότατον· καὶ
γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον τοῦτο τῆς θερμότητος)· ὥστε καὶ
ἀληθέστερον <ἀεὶ> τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν
εἶναι. διὸ τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον [ἀεὶ] εἶναι
ἀληθεστάτας (οὐ γάρ ποτε ἀληθεῖς, οὐδ' ἐκείναις αἴτιόν τί
30 ἐστι τοῦ εἶναι, ἀλλ' ἐκεῖναι τοῖς ἄλλοις), ὥσθ' ἕκαστον ὡς
ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.

---

10. La expresión es proléptica: propiamente, los hombres del pasado no han ejercitado *el hábito* que ejercemos en el presente, sino que ejercitaron la capacidad natural del pensamiento, y eso ha hecho posible que se formase el «hábito (*héxis*)» o capacidad adquirida que ahora nosotros ejercemos.

11. Timoteo de Mileto, nacido en 446 y muerto en el 357 a. C., fue un famoso músico y poeta.

12. Frinis de Mitilene fue un citarista que actuó en las primeras décadas del siglo V a. C. y, según se dice arriba, tuvo como discípulo a Timoteo. Es figura poco conocida. Es mencionado por Aristófanes en *Las nubes*, v. 971.

13. La apreciación positiva de la tradición filosófica y el reconocimiento de la naturaleza colectiva de la búsqueda de la verdad parecen estar en la línea de la idea de una natural propensión de la mente humana hacia ella que se ha expresado en la frase de apertura de I i. Una apreciación comparable de los inicios de una disciplina y la importancia de la transmisión y del agregado de conocimientos en cada generación se encuentra en *SE* xxxiv183*b*20-184*b*8. De todos modos, parece darse aquí un contraste entre el sesgo más bien crítico de la valoración de los antecedentes filosóficos en I iv-x (acompañada de la idea de los «balbuceos» de los primeros pensadores; cf. *supra* I x 993*a*15-17 y la nota 212 del libro I, en la p. 53); y la valoración, algo más generosa, con el matiz de la idea del «*amicus Plato*» de *EN* I vi 1096*a*12-17, que se hace aquí.

14. La «obra (*érgon*)» en el sentido del producto. La clasificación de las ciencias es, pues, aquí bipartita, y distingue entre las ciencias teóricas y las ciencias prácticas, y ello en la línea del libro precedente; cf. *supra* I ii 982*a*28-982*b*12, y allí la nota 88 de ese libro I, en la p. 27; cf. también *Top* I xiv 105*b*19-29. Esa clasificación debe de haber precedido a la tripartita de las ciencias, más conocida, que las agrupa en teóricas, prácticas y productivas, y se halla expuesta *infra*, en VI i y XI vii. En ambos casos el criterio de clasificación atiende al fin que el saber tiene en cada caso.

15. Leo, con Jaeger (1963 : 34 *app crit*), «*tò aítion* (la causa)», en lugar de «*tò aídion* (lo eterno)», preferido por Ross y otros.

16. El objeto de la ciencia teórica es, pues, la causa de por sí, esto es, al margen de toda circunstancia particular; en cambio, la ciencia práctica considera las cosas en el *hic et nunc*, es decir, en el marco particular de una circunstancia temporal determinada y en relación con un propósito determinado.

determinadas opiniones, y otros han sido causantes de que esos existieran[13]. [*iii*] Es acertado también que se llame a la filosofía *ciencia de la verdad*, pues el fin de la [ciencia] teórica [es] la verdad, y el de la [ciencia] práctica [es] la obra[14]. En efecto, los [hombres] prácticos, si bien examinan cómo está [una cosa], no investigan la causa[15] de por sí, sino en relación con algo y ahora[16]. Ahora bien, la verdad no la conocemos sin la causa[17]. Cada cosa por la que se da en otras la comunidad de nombre[18], [es eso mismo] en grado más alto que las demás (por ejemplo, el fuego es lo más caliente, y él [es], en efecto, la causa del calor en las demás cosas). Así que también [es] <siempre>[19] lo más verdadero [lo que es] causa de que sean verdaderas las cosas posteriores. Por eso los principios de las cosas que son siempre[20], necesariamente son los más verdaderos (pues no son verdaderos en un momento, [y en otro, no,] ni es alguna [otra] cosa la causa del *ser* de ellas, sino que ellas [son la causa del ser] de las demás cosas), así que cuanto de ser tiene cada cosa, tanto [tiene] también de verdad[21].

---

17. Punto en que se ha insistido *supra*, especialmente en I i-ii.

18. Desde el punto de vista aristotélico, la «comunidad de nombre (*tò synṓnymon*)» se funda en la pertenencia de las cosas a un mismo género o en la posesión en común de una misma naturaleza; cf. *infra* la nota 10 del libro IV, en la p. 228. Lo que se da a entender arriba es que la causa de que una pluralidad de cosas compartan la misma naturaleza es la cosa que posee esa naturaleza en el grado más alto, y ello tal como, en el ejemplo que se da a continuación, el fuego, que es causa del calor de todas las cosas calientes (y de que cada una de ellas sea llamada «caliente»), es el que ostenta esa propiedad en el grado más completo. También en el *De philosophia* (fr. 16 y 17) expresaba Aristóteles la idea de que toda vez que se comprueba una diferencia de grado en la posesión de una naturaleza positiva, hay algo que posee esa naturaleza en el grado más completo. Es el núcleo del *argumentum ex gradibus* que sirve de base a la cuarta *via* de santo Tomás.

19. Palabra trasladada aquí por Jaeger (1963 : 35 *app crit*) de *b*28, donde modificaría al «son» de «son más verdaderas».

20. Al parecer, como en otros casos, Aristóteles alude con esa expresión a los cielos y los cuerpos celestes, y sus «principios (*arkhaí*)» deben de ser las inteligencias celestes. Cf. *infra* VI i 1026*a*16-18 y las notas a ese lugar.

21. No parece posible establecer el sentido o el alcance preciso de estas últimas tesis: desde el punto de vista de la teología expuesta *infra* en XII, ni el Dios ni los dioses pueden ser causa de *la existencia* de las cosas que están por debajo de ellos (si el «ser [*eînai*]» de *b*30 tiene ese sentido), sino, en todo caso, sólo de su movimiento. Dada la equiparación entre el «ser (*eînai*)» y la «verdad (*alétheia*)» que se expresa finalmente, el pensamiento de Aristóteles parece estar en la línea del platónico acerca de la Idea de Bien en *República* VI 509*b*; IX 585*b-d*, y apuntar a una causa trascendente. Según Dumoulin (1986 : 79) la equiparación entre el ser y la verdad no se reitera de manera explícita en ningún otro lugar de la obra de Aristóteles.

Capítulo ii

[*i*] [*a*] *La serie no puede ser infinita en ninguna de las especies de causa;* [*b*] *precisión acerca de la tesis* (994*a*1-994*a*12). [*ii*] [*a*] *Todo tiene que tener una causa primera* [*b*] *y un efecto último;* [*c*] *necesidad de una causa final última;* [*d*] *en la forma no puede haber una regresión infinita* (994*a*12-994*b*27). [*iii*] *Las especies de causas no pueden ser en número infinito* (994*b*27-994*b*31).

994a ἀλλὰ μὴν ὅτι γ' ἔστιν ἀρχή τις καὶ οὐκ ἄπειρα τὰ αἴτια τῶν ὄντων οὔτ' εἰς εὐθυωρίαν οὔτε κατ' εἶδος, δῆλον. οὔτε γὰρ ὡς ἐξ ὕλης τόδ' ἐκ τοῦδε δυνατὸν ἰέναι εἰς ἄπειρον (οἷον σάρκα μὲν ἐκ γῆς, γῆν δ' ἐξ ἀέρος, ἀέρα δ' ἐκ πυρός, καὶ τοῦτο μὴ ἵστασθαι), οὔτε ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως (οἷον τὸν μὲν ἄνθρωπον ὑπὸ τοῦ ἀέρος κινηθῆναι, τοῦτον δ' ὑπὸ τοῦ ἡλίου, τὸν δὲ ἥλιον ὑπὸ τοῦ νείκους, καὶ τούτου μηδὲν εἶναι πέρας)· ὁμοίως δὲ οὐδὲ τὸ οὗ ἕνεκα εἰς ἄπειρον οἷόν τε ἰέναι, βάδισιν μὲν ὑγιείας ἕνεκα, ταύτην δ' εὐδαιμονίας, τὴν δ' εὐδαιμονίαν ἄλλου, καὶ οὕτως ἀεὶ ἄλλο ἄλλου ἕνεκεν εἶναι: καὶ ἐπὶ τοῦ τί ἦν εἶναι δ' ὡσαύτως. τῶν γὰρ μέσων, ὧν ἐστί τι ἔσχατον καὶ πρότερον, ἀναγκαῖον εἶναι τὸ πρότερον αἴτιον τῶν μετ' αὐτό. εἰ γὰρ εἰπεῖν ἡμᾶς δέοι τί τῶν τριῶν αἴτιον, τὸ πρῶτον ἐροῦμεν· οὐ γὰρ δὴ τό γ' ἔσχατον, οὐδενὸς γὰρ τὸ τελευταῖον: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ μέσον, ἑνὸς γάρ (οὐθὲν δὲ διαφέρει ἓν ἢ πλείω εἶναι, οὐδ' ἄπειρα ἢ πεπερασμένα)· τῶν δ' ἀπείρων τοῦτον τὸν τρόπον καὶ ὅλως τοῦ ἀπείρου πάντα τὰ μόρια μέσα ὁμοίως μέχρι τοῦ νῦν· ὥστ' εἴπερ μηδέν ἐστι πρῶτον, ὅλως αἴτιον οὐδέν ἐστιν. -ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἐπὶ τὸ κάτω οἷόν τε εἰς ἄπειρον ἰέναι, τοῦ ἄνω ἔχοντος ἀρχήν, ὥστ' ἐκ πυρὸς μὲν ὕδωρ, ἐκ δὲ τούτου γῆν, καὶ οὕτως ἀεὶ ἄλλο τι γίγνεσθαι γένος. διχῶς γὰρ γίγνεται τόδε ἐκ τοῦδε [ἢ ὡς τόδε λέγεται μετὰ τόδε, οἷον ἐξ Ἰσθμίων

---

22. En el capítulo precedente 993*b*23-24 (también antes, en I i-ii), se ha señalado que no se conoce la verdad si no se conoce la causa. Ahora bien, eso supone que las causas son cognoscibles, y lo son, se agrega ahora, sólo si ([*ii*]) la serie que las causas de una misma especie forman «en línea recta (*eis euthyōrían*)» (o «linealmente» o «verticalmente») es finita, y si ([*iii*]) el número de sus especies (*kat'eîdos*) es finito «horizontalmente». El enfoque «vertical» es desarrollado en dos direcciones: «hacia arriba» (*epí tò ánō*), o *regresivamente*, en relación con las causas <*1*> material, <*2*> eficiente, <*3*> final y <*4*> formal (994*a*3-19); cf. *supra* I iii 983*a*24-983*b*1 y allí la nota 132 del libro I, en la p. 36; y «hacia abajo» (*epì tò kátō*), o *progresivamente*, en relación con la causa material (994*a*19-*b*6). Al enfoque «horizontal» se le dedica el resto del capítulo (b28-31).

23. El punto de vista es, pues, el de la *causa* material.

24. Esto es, desde el punto de vista de la *causa motora*.

25. Alusión, con el propósito de ilustrar el punto, a la filosofía del Empédocles, en la que *la Discordia (neikos)* cuya acción causa la reunión de las masas de cada uno de los cuatro elementos unas con otras, formándose de ese modo, entre otras cosas, *el Sol*, el cual influye a su vez sobre los demás elementos, entre ellos *el aire*. Cf. *supra* I iii 984*b*3-9; iv 985*b*1.

26. Cf *supra* la nota 87 del libro I, en la p. 26.

27. La dicha (*eudaimonía*) es, en efecto, según Aristóteles, el fin último de la acción humana en general, y no es pensable que pudiera ser medio para un fin ulterior. Cf. *EN* I i-ii; en especial I ii 1094*a*18-22.

[*i*] [*a*] Es evidente, por otra parte, que hay un principio, y que 994a
las causas de los entes no son infinitas ni en línea recta ni según la especie[22]. [*b*] Pues no es posible que esto [proceda] de aquello <*1*> como *materia*[23] hasta el infinito (por ejemplo, que la carne [proceda] de la tierra, y la tierra del aire, y el aire del fuego y eso 5
no se detenga); ni que <*2*> [aquello] *de donde* [proviene] *el principio del movimiento*[24] (por ejemplo, que el hombre sea movido por el aire, y este por el Sol, y el Sol por la Discordia[25], y que de eso no haya un límite); y del mismo modo, tampoco <*3*> el *con vistas a lo cual*[26] puede ir al infinito, y que la caminata sea con vistas a la salud, y esta [con vistas a la] dicha, y la dicha [con vistas a] otra cosa[27], y que así una cosa [sea] siempre con vistas a otra; y 10
<*4*> de igual modo en el caso de la esencia[28]. [*ii*] [*a*] Pues[29] en [cada uno de] los [miembros] intermedios [de una serie], de los que hay uno [que es] último y uno [que es] primero, el primero necesariamente es causa de los que [siguen] después de él; pues si tuviéramos que decir cuál de los tres es causa[30], diríamos que el primero, y no, por cierto, el último, pues el [miembro] final no [es 15
causa] de nada; pero tampoco el intermedio, pues [el intermedio es causa] de uno solo (no importa que [el intermedio] sea uno solo o [sean] varios, o infinitos o finitos en número). Pero de las [series] infinitas de esa especie[31] o de lo infinito en general, todos los [miembros] son por igual intermedios hasta el [miembro] presente, de modo que si ninguno es primero, no hay absolutamente causa alguna. [*b*] Pero tampoco es posible ir hasta el infinito[32] *hacia* 20
abajo si de lo *de arriba* hay un principio, de modo que del fuego se generase el agua, y de esta, la tierra, y [se generase] así siempre otro género. Pues en dos sentidos [se dice] que esto se genera *de*

---

28. «La esencia (*tò tí ên einai*)» corresponde, como se ha visto, a la *causa formal*.
29. Aristóteles pasa a demostrar que no es posible una serie infinita en las que todos los miembros o eslabones, salvo el último, sean intermedios. Primero (994*a*11-19) se va (o se regresa o se asciende) del efecto a la causa, y después (994 *a* 19-994*b*6) se va (o se progresa o se desciende) de la causa al efecto.
30. Como observa Carlini (1950 : 60), aunque se está hablando de la causa en general, se piensa, en realidad, en la causa eficiente en particular.
31. No es claro cuál sea la especie de infinito en cuestión entre las que Aristóteles reconoce; cf. *Phys* III v 204*a*3-7. Alejandro (1891 : 151) y modernamente Bonitz (1848-1849 : 131) piensan que se trata del *infinito actual*, que sería el llamado *infra* (994*b*30-31) infinito «por adición (*katà tên prósthesin*)», esto es, el consistente en una serie infinita en la que se añade cada vez una unidad nueva, opuesto al infinito «por división (*katà diaíresin*)» o *infinito potencial*, que es la infinitud virtual de lo susceptible de una división constante. Ross (1958 : I 217) cree que Aristóteles piensa, en el primer caso, en una

Ὀλύμπια] ἢ ὡς ἐκ παιδὸς ἀνὴρ μεταβάλλοντος ἢ ὡς ἐξ
25 ὕδατος ἀήρ. ὡς μὲν οὖν ἐκ παιδὸς ἀνὴρ γίγνεσθαί φαμεν
[ὡς] ἐκ τοῦ γιγνομένου τὸ γεγονὸς ἢ ἐκ τοῦ ἐπιτελουμένου
τὸ τετελεσμένον (ἀεὶ γάρ ἐστι μεταξύ, ὥσπερ τοῦ εἶναι καὶ
μὴ εἶναι γένεσις, οὕτω καὶ τὸ γιγνόμενον τοῦ ὄντος καὶ
μὴ ὄντος· ἔστι γὰρ ὁ μανθάνων γιγνόμενος ἐπιστήμων,
30 καὶ τοῦτ' ἐστὶν ὃ λέγεται, ὅτι γίγνεται ἐκ μανθάνοντος
ἐπιστήμων)· τὸ δ' ὡς ἐξ ἀέρος ὕδωρ, φθειρομένου θατέρου.
994b διὸ ἐκεῖνα μὲν οὐκ ἀνακάμπτει εἰς ἄλληλα, οὐδὲ γίγνεται
ἐξ ἀνδρὸς παῖς (οὐ γὰρ γίγνεται ἐκ τῆς γενέσεως τὸ
γιγνόμενον ἀλλ' <ὃ> ἔστι μετὰ τὴν γένεσιν· οὕτω γὰρ καὶ
ἡμέρα ἐκ τοῦ πρωΐ, ὅτι μετὰ τοῦτο· διὸ οὐδὲ τὸ πρωῒ ἐξ
ἡμέρας)· θάτερα δὲ ἀνακάμπτει. ἀμφοτέρως δὲ ἀδύνατον
5 εἰς ἄπειρον ἰέναι: τῶν μὲν γὰρ ὄντων μεταξὺ ἀνάγκη τέλος
εἶναι, τὰ δ' εἰς ἄλληλα ἀνακάμπτει· ἡ γὰρ θατέρου φθορὰ
θατέρου ἐστὶ γένεσις. -ἅμα δὲ καὶ ἀδύνατον τὸ πρῶτον
ἀΐδιον ὂν φθαρῆναι· ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἄπειρος ἡ γένεσις ἐπὶ τὸ
ἄνω, ἀνάγκη ἐξ οὗ φθαρέντος πρώτου τι ἐγένετο μὴ ἀΐδιον
εἶναι. ἔτι δὲ τὸ οὗ ἕνεκα τέλος, τοιοῦτον δὲ ὃ μὴ ἄλλου
10 ἕνεκα ἀλλὰ τἆλλα ἐκείνου, ὥστ' εἰ μὲν ἔσται τοιοῦτόν τι

---

serie infinita de unidades *discretas*, pero que el llamado arriba, a continuación, infinito «en general (*hólos*)» no es el potencial, sino que abarca tanto los infinitos formados por unidades *discretas* cuanto los consistentes en dimensiones *continuas*, como el tiempo. Reale (1968 : 226) entiende que se trata de la infinitud «hacia arriba» (cf. *supra* la nota 22 del presente libro, en la p. 144), opuesta a la infinitud «hacia abajo», que es considerada a continuación.

32. Ahora en la causalidad material «descendente».

33. Palabras eliminadas por Jaeger (1963 : 36 *app crit*), que ve en ellas una interpolación procedente de V xxiv 1025*b*5; su inclusión habría hecho que el «o (*è*)» fuera sustituido por «no (*mè*)». Ross (1958 : I 217) prefiere considerarlas parte del texto originario. Sea como fuere, el propósito de Aristóteles es excluir el sentido temporal («después de [*metá*]»), aquí irrelevante, que puede asumir la preposición «*ex* (de)». Los sentidos que interesan son <*a*> y <*b*>. Los diversos sentidos de «*de* algo (*ék tinos*)» son analizados *infra* en V xxiv.

34. En <*a*> no se da, y en <*b*> se da, una generación (*génesis*) en el sentido que Aristóteles aquí desea subrayar. En <*a*>, el paso de la condición de niño a la de adulto y (en el ejemplo que se agrega a continuación en el paréntesis) el paso de la condición de ignorante a la condición de conocedor, son, respectivamente, un cambio cuantitativo (*aúxesis*) y un cambio cuantitativo (*alloíosis*); pero en ambos casos *una cosa que ya existía* experimenta un cambio que no conlleva una variación de la naturaleza de la cosa ni la destrucción de esta, sino sólo el paso de un grado menor a un grado mayor del cumplimiento de esa naturaleza. Aristóteles tiene en cuenta, precisamente, los casos en que un cambio representa una «completud (*teleíosis*)» mayor, y por eso, como se señala *infra* (en *b*32), no son reversibles: el adulto no puede pasar a ser niño, porque el adulto es el término final. Acerca de las variedades

esto [otro] <no como se dice que una cosa [viene] *después de* otra; por ejemplo, después de los Juegos Ístmicos, los Olímpicos>[33]: <*a*> o como *del* niño, mientras cambia, el varón adulto, o <*b*> como [cuando se dice que] *de* agua [se genera] aire. <*a*> Cuando decimos que el varón adulto [se genera] del niño, [decimos] que lo que se ha generado [procede] de lo que se estaba generando, esto es, que lo que está completo [procede] de lo que se estaba completando[34]. (Pues [en este caso] siempre hay un intermedio: así como la generación [es un intermedio] entre el ser y el no ser, de igual modo *lo que se está generando* [es un intermedio] entre el ente y el no ente, pues el que aprende *se está volviendo* conocedor, y eso es lo que se quiere dar a entender [cuando se dice] que *del* que aprende *se genera* el conocedor)[35]. En cambio, <*b*> [cuando decimos que una cosa se genera de otra en el sentido en] que del agua [se genera] el aire, uno de los dos [términos] se destruye. <*a*> Por eso, aquellas cosas[36] no son reversibles entre sí, esto es, del varón adulto no se genera un niño (pues de la generación no se genera lo que se está generando, sino <lo que>[37]existe *después de* la generación; también de ese modo el día [se genera] *de* la aurora, porque [viene] *después de* ella; y por eso la aurora no [se genera] del día[38]). <*b*> Las otras cosas[39] son, en cambio, reversibles[40]. Pero en ambos casos es imposible ir hasta el infinito: en efecto, de los unos (<*a*>), como son intermedios, necesariamente hay un fin[41]; los otros (<*b*>) son mutuamente reversibles, pues la destrucción del uno es la generación del otro[42]. A la vez, también [es] imposible que lo primero[43] se destruya, porque es eterno, pues como la generación *hacia arriba* no es infinita, lo primero, de cuya destrucción naciera una cosa, necesariamente no sería eterno[44]. [*c*] Además, *aquello con vistas a lo cual* [se hace una cosa, es] un fin, y es tal lo que no [se hace] con vistas a otra cosa, sino que las

---

del cambio, cf. *infra* la nota 143 del libro VII, en la p. 540. <*a*> ha sido vista en la tradición como una generación en sentido relativo, y <*b*> como una generación en sentido absoluto.

35. No es posible la traducción constante de la misma forma: el «se está volviendo» de *a*29 traduce el participio «*gignómenos*», que es forma del verbo (*gignomai*), vertido en las demás ocurrencias como «generarse» (ocasionalmente como «llegar a ser»).

36. Las consideradas *supra* bajo <*a*>.

37. Añadido de Christ; cf. Jaeger (1963 : 36 *app crit*) a fin de dar sentido a una expresión de otro modo poco inteligible: no se trata de la generación de una substancia (un niño), sino de una generación que sólo se puede dar cuando la substancia ya ha sido generada, esto es, después de que el niño ha sido generado.

38. Por tanto, en la visión de Aristóteles la aurora se hace día como el niño

ἔσχατον, οὐκ ἔσται ἄπειρον, εἰ δὲ μηθὲν τοιοῦτον, οὐκ ἔσται τὸ οὗ ἕνεκα, ἀλλ' οἱ τὸ ἄπειρον ποιοῦντες λανθάνουσιν ἐξαιροῦντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν (καίτοι οὐθεὶς ἂν ἐγχειρήσειεν οὐδὲν πράττειν μὴ μέλλων ἐπὶ πέρας ἥξειν)· οὐδ' ἂν εἴη νοῦς ἐν τοῖς οὖσιν: ἕνεκα γάρ τινος ἀεὶ πράττει ὅ γε νοῦν ἔχων, τοῦτο δέ ἐστι πέρας: τὸ γὰρ τέλος πέρας ἐστίν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι ἐνδέχεται ἀνάγεσθαι εἰς ἄλλον ὁρισμὸν πλεονάζοντα τῷ λόγῳ: ἀεί τε γὰρ ἔστιν ὁ ἔμπροσθεν μᾶλλον, ὁ δ' ὕστερος οὐκ ἔστιν, οὗ δὲ τὸ πρῶτον μὴ ἔστιν, οὐδὲ τὸ ἐχόμενον· ἔτι τὸ ἐπίστασθαι ἀναιροῦσιν οἱ οὕτως λέγοντες, οὐ γὰρ οἷόν τε εἰδέναι πρὶν εἰς τὰ ἄτομα ἐλθεῖν· καὶ τὸ γιγνώσκειν οὐκ ἔστιν, τὰ γὰρ οὕτως ἄπειρα πῶς ἐνδέχεται νοεῖν; οὐ γὰρ ὅμοιον ἐπὶ τῆς γραμμῆς, ἢ κατὰ τὰς διαιρέσεις μὲν οὐχ ἵσταται, νοῆσαι δ' οὐκ ἔστι μὴ στήσαντα (διόπερ οὐκ ἀριθμήσει τὰς τομὰς ὁ τὴν ἄπειρον διεξιών), ἀλλὰ καὶ τὴν ὅλην ἐν κινουμένῳ νοεῖν ἀνάγκη. καὶ ἀπείρῳ οὐδενὶ ἔστιν εἶναι· εἰ δὲ μή, οὐκ ἄπειρόν γ' ἐστὶ τὸ ἀπείρῳ εἶναι. -ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ ἄπειρά γ' ἦσαν πλήθει τὰ εἴδη τῶν αἰτίων, οὐκ ἂν ἦν οὐδ' οὕτω τὸ γιγνώσκειν· τότε γὰρ εἰδέναι οἰόμεθα ὅταν τὰ αἴτια γνωρίσωμεν· τὸ δ'ἄπειρον κατὰ τὴν πρόσθεσιν οὐκ ἔστιν ἐν πεπερασμένῳ διεξελθεῖν.

---

se hace adulto; esto es, es algo que existe *después de* la generación. Cf. Carlini (1950 : 62).

39. Como la tierra y el agua.

40. El aire se convierte en agua y el agua en aire.

41. El niño llega a ser adulto, y eso es un límite, lo mismo que los momentos sucesivos de transición que forman la serie de intermedios entre uno y otro; cf. *supra* 994*a*27-28.

42. En realidad, forman un círculo que se prolonga indefinidamente en una suerte de eterno retorno (el agua pasa a ser aire y el aire pasa a ser agua); con todo, hay que considerarlo finito porque no conoce estados distintos de los del agua y el aire.

43. Esto es, como en los otros casos, el primer componente de la serie. Al parecer, la argumentación apunta a mostrar que la causa primera (que ya se ha mostrado que es forzoso admitir), [*a*] como causa *material* última, esto es, como *materia prima*, tiene que ser eterna. En lo que sigue inmediatamente, se examina el punto en relación con las causas [*c*] final y [*d*] formal. Se echa de menos la consideración de la causa eficiente, a la que sólo se ha hecho una rápida referencia *supra* en 994a5-8. Dumoulin (1986 : 80) y otros toman esa omisión como indicio de que el texto es resumen de una versión originaria más detallada.

44. La impresión de que hay círculo vicioso es quizás sólo efecto de la formulación: si es eterno, y tiene que ser eterno, porque, si no, no sería principio, y tiene que haber un principio, entonces el modo en que produce su efecto no conllevará su destrucción, como la hay en el paso del agua al aire.

otras [se hacen con vistas a] ella. De modo que <*a*> si hay una cosa última así, no habrá infinito; y si no hay nada así, no habría *aquello con vistas a lo cual*[45]; <*b*> pero los que suponen un infinito no advierten que eliminan la naturaleza del bien[46] (sin embargo, nadie emprendería ninguna acción si no hubiese de llegar a un término[47]): <*c*> ni habría intelecto en los entes, pues el que tiene intelecto, al menos, actúa siempre con vistas a algo, y eso es un término, pues el fin es un término[48]. [*d*] Por lo demás, tampoco la esencia puede ser llevada[49] a otra definición más amplia en su formulación, pues siempre la [definición] anterior es más [definición de la cosa], y la posterior no [lo] es; y si la primera no es [definición de la cosa], tampoco [lo] es la siguiente[50]. Además, los que dicen así, eliminan el *saber* [*científico*], pues no es posible saber[51] antes de haber llegado a los [componentes] indivisibles[52] [de la definición][53]. Y tampoco es posible el *conocer* [*común*], pues ¿cómo se pueden inteligir las cosas [que son] infinitas en ese sentido[54]? En efecto, [el caso aquí] no es semejante [al que se da] en la línea, que puede, por cierto, ser dividida sin cesar, pero su intelección no es posible sin haberse detenido [uno en la división][55] (por eso, el que la recorriera hasta el infinito[56] no podría contar las divisiones). Pero también la materia necesariamente se intelige en lo que se mueve[57]. Y ningún infinito tiene existencia; si no, el ser del infinito no es infinito[58]. [*ii*] Por otra parte, el conocer tampoco sería posible si las especies de causa fueran infinitas en cantidad, pues pensamos que sabemos toda vez que llegamos a conocer las causas. Pero no es posible recorrer en un [tiempo] limitado el infinito por adición[59].

La forma en que cambia pareciera ser, por tanto, comparable más bien a la que lleva del niño al adulto.

45. Es decir, si hay un fin último, no puede haber una secuencia infinita de causas finales; y si hubiera una secuencia infinita de causas finales, no habría una causa final última, ni habría, por tanto, una causa final.

46. Puesto que la causa final es siempre el bien; cf. *supra* la nota 87 del libro I, en la p. 26.

47. En todo este desarrollo, «término» traduce «*péras*», que también es «límite», y que está presente en «*ápeiron* (infinito)».

48. La intencionalidad, esto es, el que en ella se apunte con el intelecto (*noûs*) a un fin que le da sentido, es constitutivo de la acción (*prâxis*); por tanto, si se niega la causa final, se niega el sentido de la acción humana, la cual, de hecho, siempre es emprendida con la mira en un punto de llegada.

49. Se sobreentiende: «infinitamente».

50. Es «más [definición de la cosa]» en el sentido de que determina mejor o determina más propiamente la cosa que se define. Una definición consistente en la indicación del género próximo y la diferencia específica puede ser reemplazada por una definición más extensa que consista en la definición,

según del mismo procedimiento, del género próximo y de la diferencia específica, es decir, por una definición que consista en la suma de la definición de cada uno de los términos de la definición a la que se había llegado primero (*ho émprosthen* [*lógos*], *b*18): esa otra será la definición «posterior» (*hýsteros*, *b*19); la formulación podría repetirse en una definición de tercer grado todavía «más amplia en su formulación (*pleonázonta tôi lógôi*, *b*18)», etcétera. Ahora bien, ese proceso de hecho no puede seguir infinitamente. Por otra parte, la definición en sentido propio, y la única definición propia *de la cosa* (y no una definición de la definición de la cosa) es la primera, de la que dependen las demás. Esta observación de Aristóteles puede conllevar una crítica del procedimiento platónico de definición.

51. «El saber [científico] (*tò epístasthai*)» contrasta con «el saber (*eidénai*)» y con «el conocer (*tò gignóskein*)» común o en general mencionado en la frase que sigue.

52. La expresión «los [componentes] indivisibles» es traducción de *«tà átoma»*. En el uso aristotélico, «*átomon* (indivisible)» denota [a] al individuo (por oposición al universal); [b] las especies ínfimas (los *átoma eide*), que no son géneros de especies menores; y [c] cada término o noción básica, esto es, que no puede ser descompuesta (analizada o dividida) en términos o nociones más sencillas. Con este mismo sentido, en otros lugares Aristóteles emplea «*adiaíreton* (indivisible)»; cf. *infra* V iii 1014*b*10; VIII iii 1043*b*35; XIII viii 1084*b*14; y «*amerés* (carente de partes)»; cf. *An Post* II xix 100*b*2. Si todos los términos fueran susceptibles de ser analizados en términos más elementales, no habría términos indivisibles, y la serie por recorrer analíticamente sería infinita, así que, como se destaca a continuación, nunca se terminaría de conocer una cosa. Reale (1968 : 230) entiende que Aristóteles no piensa sólo en la división «hacia abajo» en el sentido que se acaba de señalar, sino también «hacia arriba», es decir, en el sentido de los grados de universalidad cada vez mayor hasta alcanzar las categorías en el sentido de géneros supremos.

53. Para lo que sigue, cf. *Phys* III vi-viii.

54. Esto es, infinitas en acto. Un infinito en acto es imposible de recorrer y, por tanto, de conocer.

55. Como observa Tricot (1973 : 116), Aristóteles se anticipa aquí a una objeción posible, que afirmase que podemos, sí, conocer una infinitud, porque

---

podemos conocer una línea, la cual está formada por infinitos puntos. En su respuesta Aristóteles distingue entre el infinito *potencial* o por división *(katà diaíresin)*, esto es, obtenido mediante la segmentación infinita de una magnitud continua, y el infinito *actual* o por adición *(katá prósthesin)*, es decir, el infinito formado por la suma infinita de unidades. Cf. *infra* IX vi 1048*b*9-16. Una línea *puede ser dividida* hasta el infinito, pero sólo puede ser conocida si esa división se detiene en un punto; de esa manera se obtiene un segmento indiviso, determinado y finito, y es eso lo que en realidad se puede conocer.

56. O: «el que recorriera la línea dividida hasta el infinito».

57. Frase de difícil o imposible aclaración. Bonitz (1848-1849 : 134) había sugerido que así como la línea es infinita porque puede ser dividida infinitamente, también la materia puede ser vista como una especie de infinito, porque encierra infinitas propiedades, y se la puede captar sólo en unión con la forma, lo cual se da, por otra parte, siempre en cosas particulares sujetas al movimiento y la mutación. Ross (1958 : I 219) recurre a una modificación del texto (reemplazando «*hýlēn* [materia]» por «*hólēn* [toda]», y «*en* [en]» por «*ou* [no]») con la que obtiene: «pero la línea en su conjunto debe ser aprehendida por algo en nosotros que no se mueve [en el pensamiento] de un punto a otro». Reale (1968 : 230) sigue en este punto a Ross, y sugiere que el sentido de la frase es que «para pensar la línea debemos detenernos en el proceso de división y *captarla en su conjunto* con nuestro intelecto, el cual, precisamente para poder captarla en su conjunto, no se debe mover de una parte a otra de ella».

58. Si se concibe el infinito como atributo de cosas concretas, entonces no puede existir, porque su forma, al encarnarse en entes finitos (si ello fuera posible), perdería su condición de infinita.

59. Es decir, el infinito consistente en una serie en la que se agregan miembros de manera indefinida, el cual se opone al infinito por división; cf. *supra* la nota 31 del presente libro, en la p. 145. Una serie infinita de especies de causas en acto no puede ser conocida en un tiempo finito, así que, en tal caso, no sería posible, en general, conocer las cosas, porque conocerlas consiste en explicarlas, es decir, en establecer e indicar sus causas, tarea que nunca podría terminar.

Capítulo iii

[*i*] *Gravitación de las costumbres en la enseñanza* (994*b*32-995*a*10). [*ii*] *Para aprender una disciplina, es menester conocer primero la metodología propia de ella* (995*a*10-995*a*14). [*iii*] *No cabe reclamar la precisión de las matemáticas en relación con toda especie de objetos, sino sólo con los que no contienen materia* (995*a*14-995*a*20).

αἱ δ' ἀκροάσεις κατὰ τὰ ἔθη συμβαίνουσιν· ὡς γὰρ
995a εἰώθαμεν οὕτως ἀξιοῦμεν λέγεσθαι, καὶ τὰ παρὰ ταῦτα οὐχ ὅμοια φαίνεται ἀλλὰ διὰ τὴν ἀσυνήθειαν ἀγνωστότερα καὶ ξενικώτερα: τὸ γὰρ σύνηθες γνώριμον. ἡλίκην δὲ ἰσχὺν ἔχειτὸ σύνηθες οἱ νόμοι δηλοῦσιν, ἐν οἷς τὰ μυθώδη
5 καὶ παιδαριώδη μεῖζον ἰσχύει τοῦ γινώσκειν περὶ αὐτῶν διὰ τὸ ἔθος. οἱ μὲν οὖν ἐὰν μὴ μαθηματικῶς λέγῃ τις οὐκ ἀποδέχονται τῶν λεγόντων, οἱ δ' ἂν μὴ παραδειγματικῶς, οἱ δὲμάρτυρα ἀξιοῦσιν ἐπάγεσθαι ποιητήν. καὶ οἱ μὲν πάντα ἀκριβῶς, τοὺς δὲ λυπεῖτὸ ἀκριβὲς ἢ διὰ τὸ μὴ δύνασθαι
10 συνείρειν ἢ διὰ τὴν μικρολογίαν· ἔχει γάρ τι τὸ ἀκριβὲς τοιοῦτον, ὥστε, καθάπερ ἐπὶ τῶν συμβολαίων, καὶ ἐπὶ τῶν λόγων ἀνελεύθερον εἶναί τισι δοκεῖ. διὸ δεῖ πεπαιδεῦσθαι πῶς ἕκαστα ἀποδεκτέον, ὡς ἄτοπον ἅμα ζητεῖν ἐπιστήμην καὶ τρόπον ἐπιστήμης· ἔστι δ' οὐδὲ θάτερον ῥᾴδιον λαβεῖν.
15 τὴν δ' ἀκριβολογίαν τὴν μαθηματικὴν οὐκ ἐν ἅπασιν
16 ἀπαιτητέον, ἀλλ' ἐν τοῖς μὴ ἔχουσιν ὕλην. διόπερ οὐ φυσικὸς ὁ τρόπος· ἅπασα γὰρ ἴσως ἡ φύσις ἔχει ὕλην. διὸ σκεπτέον πρῶτον τί ἐστιν ἡ φύσις· οὕτω γὰρ καὶ περὶ τίνων ἡ φυσικὴ δῆλον ἔσται καὶ εἰ μιᾶς ἐπιστήμης ἢ πλειόνων τὰ αἴτια καὶ
20 τὰς ἀρχὰς θεωρῆσαί ἐστιν.

---

60. En estar líneas Aristóteles tiene en cuenta los hábitos expresivos o la forma de habla que para cada discípulo es la acostumbrada, y su incidencia en la recepción y en el resultado de la enseñanza. Con «lección» se traduce «*akróasis*», si bien cabe decir que mientras que la palabra castellana (< lat. «*legere*» = «leer») remite a la actividad del que imparte la enseñanza por medio la lectura, la palabra griega (derivada de «*akroâsthai* [escuchar]»), hace referencia a la actividad del que recibe la enseñanza escuchando una explicación.

61. Es decir, lo que es expresado de una manera que diverge de la que para el oyente es la manera habitual de expresión lingüística.

62. Es claro que para Aristóteles el grado de convergencia o de divergencia que ostente la forma de expresión del emisor respecto de la forma habitual de expresión del receptor, les confieren *a las cosas* denotadas, o a la percepción que el receptor tiene de ellas, un matiz de extrañeza o de habitualidad, y a las palabras mismas un espesor propio. Esa propiedad de las palabras está en el centro de las consideraciones acerca del estilo que Aristóteles presenta en la *Poética* y en la *Retórica*; cf., en particular la oposición entre los nombres corrientes (*kýria onómata*) y los nombres extraños (*xenikà onómata*) en *Poet* xxi 1457*b*1-7; cf. *Rhet* III ii 1404*b*8-12; cf. Morpurgo-Tagliabue (1967); Sinnott (1999).

63. Cf. *infra* XII viii 1074*b*3-6.

64. Acerca de la «precisión (*akríbeia*)», cf. *supra* la nota 78 del libro I, en la p. 24.

[*i*] La recepción de las lecciones depende de las costumbres [de los oyentes][60]. Pues pedimos [que se hable] tal como estamos 995a
acostumbrados a que se lo haga, y lo que se aparta de eso[61] no se muestra semejante, sino que, por lo desacostumbrado, [parece] incomprensible y extraño[62]. Pues lo acostumbrado [es] fácil de comprender. Cuán grande es la fuerza de lo acostumbrado, lo ponen de manifiesto las leyes, en las cuales las cosas fabulosas y pueriles 5
tienen[63], a causa de la costumbre, más fuerza que el conocimiento acerca de ellas. Así pues, unos, si no se habla matemáticamente, no atienden a los que hablan; otros, si no [se expone] con ayuda de ejemplos; otros reclaman que se aduzca a un poeta como testimonio. Y unos [reclaman que] todo [se lo diga] con precisión[64], pero a otros lo preciso los molesta, o bien a causa de que no pueden comprender [la explicación], o bien a causa de la minuciosidad, 10
pues lo preciso tiene algo que algunos consideran que es impropio de un hombre libre[65] tanto en los contratos cuanto en los argumentos. [*ii*] Por eso se debe estar [ya] educado en cuanto a cómo se debe demostrar cada cosa[66]. Puesto que [es] absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y el método de la ciencia, ni tampoco es ninguna de las dos cosas fácil de captar. [*iii*] No se debe reclamar en todas las cosas la precisión matemática, sino [sólo] en las que 15
no tienen materia. Por eso el método [matemático] no es físico[67], pues acaso[68] la naturaleza toda tiene materia[69]. Por eso hay que investigar primero qué es la naturaleza[70], pues así será evidente también acerca de qué cosas [versa] la Física <y si es propio de *una sola* ciencia o de varias investigar las causas y los principios>[71].

---

65. Una apreciación semejante se lee en Platón, *Teéteto*, 184*c*. En *EN* IV i se ve como impropio del hombre libre (*eleútheros*), por oposición al esclavo, la atención a las minucias en materia de dinero, al punto de que la virtud de la generosidad (o liberalidad: *eleutheria*) toma su nombre de ello.

66. Cf. *An Post* I xiii 78*b*39-79*a*16 ; xxiv; *EN* I i 1094*b*11-27.

67. No es apto para el estudio de las ciencias de la naturaleza.

68. Ross (1958 : 221) interpreta el «acaso (*isôs*)» como *modestiae* y no como expresión de una duda real: equivale, por tanto, a un «sin duda».

69. En la medida en que encierran materia como uno de sus componentes, los objetos de la ciencia de la naturaleza están afectados por un componente de opacidad y de contingencia por el que no pueden ser sometidos al rigor y la determinación propios del método de las matemáticas. No es posible, pues, la matematización en el dominio de las ciencias de la naturaleza, cuyos conceptos, por otra parte, conllevan una referencia a la materia; cf. *infra* VI i 1025*b*30-1026*a*6.

70. Ya Alejandro (1891 : 174) señaló, a partir de esta expresión, la posibilidad de que el presente libro II pudiera haber sido redactado como introducción a un tratado de Física en el que se comenzase por examinar esa cuestión, la cual no es considerada aquí ni en el siguiente libro III. Reale (1958 : 231) adhiere a la interpretación que en la referencia a la Física ve la ilustración de una regla que se debe aplicar en el caso de todas las disciplinas.

71. Jaeger (1963 : 38 *app crit*) considera que estas palabras son agregado hecho por un lector que las tomó de III i 995b5-6. a fin de establecer un lazo entre ambos libros. No son comentadas por Alejandro.

Libro III (B)

Capítulo i

[1] *Necesidad y conveniencia de plantear y considerar las aporías*: [*a*] *propósitos del procedimiento;* [*b*] *la aporía hace visible el nudo por desatar;* [*c*] *el planteo previo de las aporías indica la dirección y la meta de la búsqueda;* y [*d*] *hace posible una decisión correcta* (995*a*28-995*b*4). [2] *Enumeración de las catorce aporías por discutir* ([*i*]-[*xiv*]) (995*b*4-996*a*15). [3] *Cierre* (996*a*15-996*a*17).

ἀνάγκη πρὸς τὴν ἐπιζητουμένην ἐπιστήμην ἐπελθεῖν
ἡμᾶς πρῶτον περὶ ὧν ἀπορῆσαι δεῖ πρῶτον· ταῦτα δ'
ἐστὶν ὅσα τε περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπειλήφασί τινες, κἂν
εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνει παρεωραμένον. ἔστι δὲ τοῖς
εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς·
ἡ γὰρ ὕστερον εὐπορία λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων
ἐστί, λύειν δ' οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν, ἀλλ' ἡ
τῆς διανοίας ἀπορία δηλοῖ τοῦτο περὶ τοῦ πράγματος· ἡ
γὰρ ἀπορεῖ, ταύτῃ παραπλήσιον πέπονθε τοῖς δεδεμένοις·
ἀδύνατον γὰρ ἀμφοτέρως προελθεῖν εἰς τὸ πρόσθεν. διὸ
δεῖ τὰς δυσχερείας τεθεωρηκέναι πάσας πρότερον, τούτων
τε χάριν καὶ διὰ τὸ τοὺς ζητοῦντας ἄνευ τοῦ διαπορῆσαι
πρῶτον ὁμοίους εἶναι τοῖς ποῖ δεῖ βαδίζειν ἀγνοοῦσι, καὶ
πρὸς τούτοις οὐδὲ πότε<ρον> τὸ ζητούμενον εὑρηκεν ἡ
μὴ γιγνώσκειν: τὸ γὰρ τέλος τούτῳ μὲν οὐ δῆλον τῷ δὲ
προηπορηκότι δῆλον. ἔτι δὲ βέλτιον ἀνάγκη ἔχειν πρὸς
τὸ κρῖναι τὸν ὥσπερ ἀντιδίκων καὶ τῶν ἀμφισβητούντων
λόγων ἀκηκοότα πάντων. -ἔστι δ' ἀπορία πρώτη μὲν περὶ

---

1. Acerca de esta expresión, cf. *supra* la nota 67 del libro I, en la p. 22.

2. El verbo «*aporêsai*» expresa, según el contexto, tanto el hecho de plantear o considerar cuanto el de resolver una aporía; cf. Ross (1958 : I 122). Una «aporía (*aporía*)» es una dificultad o un problema que impide que la búsqueda pueda seguir adelante, como si el pensamiento se encontrara en un callejón sin salida, que es lo que da a entender la palabra por su origen (es un derivado por composición de *a-* privativa más «*póros* [paso]»; por tanto: «falta de paso» o «falta de camino»). De acuerdo con *Top* VI vi 145*b*17-20, lo que causa una aporía es, en particular, el hecho de que acerca de un mismo problema se dé «la igualdad de los argumentos contrarios (*hē tôn enantíōn isótēs logismôn*)», esto es, el que argumentos que son divergentes se presenten, sin embargo, como igualmente razonables o válidos, y no se sepa o no se vea, por tanto, cuál se debe admitir. Es propio de la situación aporética el consiguiente estado de perplejidad del que investiga, que es semejante al asombro que, según se ha dicho *supra* en I ii 982*b*12-18, está en la raíz misma de la sabiduría, y que parece, por tanto, que esté ahora en el punto de partida de su búsqueda explícita; cf. Owens (1963 : 116). Para dejar atrás ese estado de perplejidad y seguir su marcha, el pensamiento debe hallar la solución (*lýsis*) de la aporía que impide avanzar.

3. Según Ross (1958 : I 222), el pronombre remite a los principios (*arkhaí*), tratados en el libro I, del que el presente sería continuación directa, rota por la inclusión del libro II.

4. Aquí y más abajo apela Aristóteles a términos del léxico de la dialéctica relacionados con la noción de aporía (cf. *supra* la nota 2 del presente libro), que aluden, en sentido metafórico, al «camino (*póros*)», la marcha, los obstáculos, las salidas, etcétera, del pensamiento discursivo (*diánoia*, *a*31) en el proceso de búsqueda de la verdad: «*euporéō*» = «hallar una salida» (*a*27); «*euporía*» = «salida buena» o «salida correcta»; «*diaporéo*» = «hallar un cami-

[1] [*a*] Es necesario, con vistas a la ciencia buscada[1], que recorramos primero las [cuestiones] a propósito de las cuales primero se deben resolver aporías[2]. Esas [cuestiones] son las opiniones que otros [filósofos] han formulado acerca de ellos[3] en un sentido diverso, y alguna aparte de ellas, si ha quedado sin ser tomada en cuenta. [*b*] Si se quiere dar con la solución correcta, es de mucha importancia hallar un paso a través de las aporías[4], pues la posterior solución correcta es la resolución de las aporías precedentes; y no es posible desatar una atadura si se [la] ignora. Pero la aporía del pensamiento pone en evidencia esa [atadura] en relación con la cosa[5]; pues mientras está en una aporía, [el pensamiento] padece algo muy cercano a [lo que experimentan] los que están atados, pues en un caso y en otro es imposible avanzar. [*c*] Por eso ante todo se tienen que haber investigado todas las dificultades, [y ello] con vistas a esas cosas[6], y también porque los que buscan sin hallar primero un paso a través de las aporías, se asemejan a los [caminantes] que ignoran adónde deben ir, y, aparte de eso, no saben siquiera si han hallado o no lo que se buscaba: a esos la meta no les [será] evidente, pero al que ha planteado antes la aporía [sí le será] evidente. [*d*] Además, como en un litigio judicial, necesariamente está en la mejor condición para juzgar el que tiene escuchados todos los argumentos en disputa[7].

[2] [*i*][8] La primera aporía[9] [es] acerca de las [cuestiones] cuyo carácter aporético hemos considerado en las partes introducto-

---

no a través de las aporías»; «considerar el carácter aporético de una cosa»; «*proaporéo*» = «plantear primero una aporía» (*b*1).

5. Las imágenes de la atadura o el nudo (*desmós*) y de deshacer las ataduras (*hýsis; lýsai*) van en el mismo sentido que las expresiones mencionadas en la nota precedente.

6. Las señaladas arriba en [*a*].

7. El procedimiento descripto en su sentido general en estas líneas es del llamado «método diaporemático», consistente en «pasar» por las aporías relacionadas con un problema determinado, que en este caso es el de la naturaleza y la temática de la ciencia «buscada». Las aporías se expresan en forma de respuestas divergentes (una tesis y una antítesis) acerca de una misma pregunta; la resolución requiere poner de manifiesto las insuficiencias de ambas, y establecer, sobre esa base, y en un plano distinto del de aquellas respuestas, una respuesta propia que recoja los componentes válidos de ellas, y dé cuenta de por qué se las ha llegado a formular. Cf. *EN* VII i 1145*b*2-8. Como observa Ricœur (1964 : 181), la determinación del temario de la ciencia buscada no se basa, pues, en ningún principio anterior, de cuyo análisis se deriven, por un camino deductivo, las proposiciones fundamentales, sino que se apoya, en definitiva, en el terreno fáctico de la *historia* (libro I) y de *las aporías* (libro III) a que hace lugar la discrepancia entre las opiniones corrientes.

ὧν ἐν τοῖς πεφροιμιασμένοις διηπορήσαμεν, πότερον μιᾶς ἢ πολλῶν ἐπιστημῶν θεωρῆσαι τὰς αἰτίας· καὶ πότερον τὰς τῆς οὐσίας ἀρχὰς τὰς πρώτας ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης ἰδεῖν μόνον ἢ καὶ περὶ τῶν ἀρχῶν ἐξ ὧν δεικνύουσι πάντες, οἷον πότερον ἐνδέχεται ταὐτὸ καὶ ἓν ἅμα φάναι καὶ ἀποφάναι ἢ οὔ, καὶ περὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων· εἴ τ' ἐστι περὶ τὴν οὐσίαν, πότερον μία περὶ πάσας ἢ πλείονές εἰσι, κἂν εἰ πλείονες πότερον ἅπασαι συγγενεῖς ἢ τὰς μὲν σοφίας τὰς δὲ ἄλλο τι λεκτέον αὐτῶν. καὶ τοῦτο δ' αὐτὸ τῶν ἀναγκαίων ἐστὶ ζητῆσαι, πότερον τὰς αἰσθητὰς οὐσίας εἶναι μόνον φατέον ἢ καὶ παρὰ ταύτας ἄλλας, καὶ πότερον μοναχῶς ἢ πλείονα γένη τῶν οὐσιῶν, οἷον οἱ ποιοῦντες τά τε εἴδη καὶ τὰ μαθηματικὰ μεταξὺ τούτων τε καὶ τῶν αἰσθητῶν. περί τε τούτων οὖν, καθάπερ φαμέν, ἐπισκεπτέον, καὶ πότερον περὶ τὰς οὐσίας ἡ θεωρία μόνον ἐστὶν ἢ καὶ περὶ τὰ συμβεβηκότα καθ' αὑτὰ ταῖς οὐσίαις, πρὸς δὲ τούτοις περὶ ταὐτοῦ καὶ ἑτέρου καὶ ὁμοίου καὶ ἀνομοίου καὶ ἐναντιότητος, καὶ περὶ προτέρου καὶ ὑστέρου καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων τῶν

---

8. Aristóteles pasa a enumerar catorce aporías; al menos, esa es la cifra admitida más comúnmente; lo ven así, por ejemplo, santo Tomás (1950); Ross (1958); Dumoulin (1986); en cambio, Bonitz (1848-1849) y Carlini (1950), entienden que son diecisiete; Mansion (1955), quince; etcétera. El orden en que se las enumera no parece estar presidido por alguna regla definible (aparte de los intereses filosóficos personales de Aristóteles; cf. Mansion [1955 : 149]) ni constituir una lista cerrada. Las aporías son explicadas, en una suerte de discusión preparatoria, en los cinco capítulos restantes del presente libro en un orden que no concuerda del todo con la enumeración que ahora se inicia. La respuesta o la resolución que Aristóteles ofrece de ellas se encuentra explícita en otros lugares del tratado o se pueden deducir o recoger más o menos claramente de ellos. En la medida en que el enunciado de las aporías tiene una implicancia programática, el punto se relaciona con el de la composición y la unidad del tratado. Ross (1958 : I 223) observa que, de los demás libros, sólo el V y el XI parecen estar por completo fuera del temario que se establece aquí. La tradición interpretativa ha entendido que las aporías planteadas habrían surgido en una etapa aún platónica de Aristóteles. A juicio de Jaeger (1946 : 202; 225-227), los capítulos del presente libro III habrían sido elaborados inmediatamente después de la muerte de Platón, y en ellos Aristóteles hablaría como platónico que se proponía reforzar tesis platónicas. Owens (1963 : 141-144) ha señalado, empero, que en la exposición y la discusión de varias de ellas se dan por sentadas, como parece claro, nociones de física y de lógica que son propiamente aristotélicas. Mansion (1955 : 148) entiende que las que tienen sin duda carácter platónico son las aporías [*v*], [*vi*], [*vii*], [*viii*], [*ix*], [*xi*], [*xii*], [*xiii*] y [*xv*]. Por su parte, Harper (1988) ha sugerido que, genéricamente, las aporías no se relacionan en particular con el estado de las cuestiones en un momento determinado, sino con temas que, a los

rias[10]: si la investigación de las causas es [tarea] de una sola o de varias ciencias[11]; y [*ii*] si es [tarea] de la ciencia[12] conocer sólo los principios primeros de la substancia o también [tratar] acerca de los principios a partir de los que todos hacen las demostraciones; por ejemplo, si es posible afirmar y negar al mismo tiempo una y la misma cosa o no, y los demás [principios] así[13]. [*iii*] Y, si [la ciencia en cuestión] es acerca de la substancia, [cabe preguntarse] si es una sola [la ciencia que trata] acerca de todas [las substancias] o son varias; y si son varias, si [son] todas del mismo género o se debe decir que unas [son formas de la] sabiduría, y otras [son] una cosa distinta de ellas[14]. [*iv*] Entre las cosas que es necesario investigar se halla también esta: si se debe afirmar que existen sólo las substancias sensibles o, aparte ellas, [existen] también otras; y si [hay] uno solo o [hay] varios géneros de las substancias, como [dicen] los que postulan las Especies y, como intermedios entre aquellas y las sensibles, los Objetos Matemáticos[15]. Esas [cuestiones], pues, como decimos, se deben examinar[16]; y [*v*] si el estudio es sólo en torno de las substancias o también en torno de los accidentes de por sí de las substancias[17], y además de eso, acerca de *lo mismo* y *lo diverso*, *lo semejante* y *lo desemejante*, *la contrariedad*, y acerca de *lo anterior* y *lo posterior* y de todas las cosas de esa índole[18], acerca de las cuales intentan indagar los

---

ojos de Aristóteles, son ya constitutivos de la ciencia buscada, y que hay en la lista de ellas un hilo conductor dado por el planteo de la cuestión de la unidad que se hacía en el platonismo. Las aporías presentadas aquí se vuelven a hallar, con leves diferencias, en el libro XI, donde no aparece la décimo tercera, la novena pasa a ser parte de la décimo segunda, y la décimo cuarta, una parte de la décimo primera.

9. Las aporías [*i*]-[*iv*] forman un grupo temáticamente homogéneo y diferenciado de las restantes, en la medida en que versan por igual acerca de la ciencia buscada, y giran en torno de la temática, el alcance y, sobre todo, la unidad de esa disciplina. Contienen la guía temática de los libros IV y VI, que resultan ser por eso los más estrechamente ligados al presente libro III. La ciencia en cuestión es la filosofía primera, y es claro que, en la visión de Aristóteles, esa ciencia [*a*] tratará de todas las causas; [*b*] de todos los principios de la demostración; [*c*] de todas las especies de substancias; y [*d*] de los atributos esenciales de las substancias. Como se ha de ver en particular *infra* en IV ii-iii, la unidad de su objeto no será, sin embargo, la unidad del género o del concepto.

10. La referencia parece ser al libro I en general.

11. La aporía es retomada *infra* en ii 996*a*18-*b*26 y en IV i-ii; cf. XI i 1059*a*18-23.

12. Si es tarea de la ciencia buscada.

13. La aporía es retomada *infra* en ii 996*b*26-997*a*15, y en IV iii; cf. XI i 1059*a*23-27. El principio mencionado como ejemplo es el principio de contradicción; aparte de ese principio, el único otro principio parece ser el del

τοιούτων περὶ ὅσων οἱ διαλεκτικοὶ πειρῶνται σκοπεῖν ἐκ
25 τῶν ἐνδόξων μόνων ποιούμενοι τὴν σκέψιν, τίνος ἐστὶ
θεωρῆσαι περὶ πάντων· ἔτι δὲ τούτοις αὐτοῖς ὅσα καθ' αὑτὰ
συμβέβηκεν, καὶ μὴ μόνον τί ἐστι τούτων ἕκαστον ἀλλὰ καὶ
ἆρα ἓν ἑνὶ ἐναντίον· καὶ πότερον αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ στοιχεῖα
τὰ γένη ἐστὶν ἢ εἰς ἃ διαιρεῖται ἐνυπάρχοντα ἕκαστον· καὶ
30 εἰ τὰ γένη, πότερον ὅσα ἐπὶ τοῖς ἀτόμοις λέγεται τελευταῖα
ἢ τὰ πρῶτα, οἷον πότερον ζῷον ἢ ἄνθρωπος ἀρχή τε καὶ
μᾶλλον ἔστι παρὰ τὸ καθ' ἕκαστον. μάλιστα δὲ ζητητέον
καὶ πραγματευτέον πότερον ἔστι τι παρὰ τὴν ὕλην αἴτιον
καθ' αὑτὸ ἢ οὔ, καὶ τοῦτο χωριστὸν ἢ οὔ, καὶ πότερον ἓν ἢ
35 πλείω τὸν ἀριθμόν, καὶ πότερον ἔστι τι παρὰ τὸ σύνολον
(λέγω δὲ τὸ σύνολον, ὅταν κατηγορηθῇ τι τῆς ὕλης) ἢ οὐθέν,
996a ἢ τῶν μὲν τῶν δ' οὔ, καὶ ποῖα τοιαῦτα τῶν ὄντων. ἔτι αἱ ἀρχαὶ
πότερον ἀριθμῷ ἢ εἴδει ὡρισμέναι, καὶ αἱ ἐν τοῖς λόγοις
καὶ αἱ ἐν τῷ ὑποκειμένῳ; καὶ πότερον τῶν φθαρτῶν καὶ
ἀφθάρτων αἱ αὐταὶ ἢ ἕτεραι, καὶ πότερον ἄφθαρτοι πᾶσαι ἢ

---

tercero excluido. En *An Post* I x 76*a*41-42 se menciona como ejemplo de principio común (*koinón*) a todas las ciencias el de que, si a partes iguales se quitan partes iguales, restan partes iguales; ese mismo principio y el de contradicción se mencionan también en *An Post* I xi 77*a*30-31.

14. Cf. la distinción entre ciencias teóricas, las prácticas y las productivas *infra* en VI i. La aporía es retomada *infra* en ii 997*a*15-25; cf. *infra* IV ii 1004*a*2-9; XI i 1059*a*27-29.

15. Los que postulan los Objetos Matemáticos como intermedios son los platónicos; cf. *supra* I vi 987*b*14-18 y la nota 352 del libro I, en la p. 83, y las notas 6 y 7 del libro XIII, en las pp. 952 y 953; la aporía es retomada *infra* en ii 997*a*34-998*a*19.

16. Mansion (1955 : 149-150) clasifica las once aporías restantes en un grupo que trata acerca de la naturaleza de los principios: [*vi*], [*vii*], [*ix*], [*x*], [*xiv*] y [*xv*], y uno que trata acerca de las substancias: [*v*], [*viii*], [*xi*], [*xii*] y [*xiii*].

17. Esto es, los que se conocen como «accidentes propios», como «accidentes de por sí (*symbebēkóta kath'hautá*)» y, aun, como «atributos esenciales» de la substancia. La expresión «de por sí» (*kath'hautó*) tiene el sentido de: «propio de una cosa en razón de su naturaleza misma». Los «accidentes de por sí» son propiedades necesarias (y demostrables) que una cosa tiene, pero que no pertenecen a su esencia ni forman parte, por tanto, de su definición, como es el caso de la propiedad del triángulo consistente en que la suma de sus ángulos sea igual a dos rectos. Cf. *An Post* I vii 75b1-3; xxii 83*b*19-21; *infra* V xxx 1025*a*30-33; *De an* I i 402*b*16-22. Acerca de «accidente (*symbebēkás*)», cf. *infra* V xxx; también la nota 164 del libro V, en la p. 354.

18. Es decir, todos los opuestos como esos. Estos temas son vistos como un apéndice de la aporía recién mencionada. *Infra*, en IV ii 1003*b*33-36, las nociones que se acaban de enumerar son caracterizadas también como «especies (*eíde*)» del uno y del ente; en IV ii 1004*b*1-6 como «afecciones (*páthē*)»

dialécticos haciendo la indagación sólo a partir de las opiniones más difundidas[19]: de qué [disciplina] es propio investigar acerca de todas esas cosas[20]; además, todos los accidentes de por sí de esas mismas cosas, y no sólo *qué es* cada una de ellas, sino también si cada una [tiene] un solo contrario[21]; y [*vi*] si los principios y los elementos [de los entes] son los géneros o los [componentes] internos en que se divide cada cosa[22]; y [*vii*], en caso de que [los principios sean] los géneros, [se debe determinar si son] los [géneros] que se predican [como] «últimos» de los individuos o los [que se predican como] «primeros»; por ejemplo, si es principio *animal* o [si lo es] *hombre*, y [está] más al lado del particular[23]. [*viii*] Pero se debe investigar y tratar, sobre todo, si hay o no [hay], aparte de la materia, algo [que sea] causa de por sí, y si eso [existe] separado[24] o no, y si [es] uno en número o [son] varios, y si aparte del compuesto existe algo o [no existe] nada (llamo «compuesto» cuando de la materia se predica algo[25]), o de unas cosas sí, pero de otras no, y cuáles entre los entes son tales[26]. [*ix*] Además, los principios, tanto los [que están] en las definiciones cuanto los [que están] en el substrato[27], ¿[son] limitados en número o en especie[28]? [*x*] Y ¿[son los principios] de las cosas destructibles y [los] de las indestructibles los mismos o diversos? ¿Y [son] todos indestructibles o [los] de las destructibles [son] destructibles[29]? [*xi*]

---

del uno y del ente como tales, y en XI iv 1061*b*5 como «contrariedades (*enantíōseis*)» del ente.

19. Acerca de «las opiniones más difundidas (*tà éndoxa*), cf. *supra* la nota 33 del libro I, en la p. 14. En el sentido aristotélico del término, que difiere del platónico, la dialéctica es el arte (*tékhnē*) del debate. El propósito central del ejercicio de la dialéctica es la defensa de la tesis propia mediante de la refutación de la tesis contraria, y ello sobre la base de premisas sólo probables, porque los temas debatibles son, por definición, los que no pueden ser dirimidos científicamente. Los argumentos dialécticos hallan, pues, su punto de partida o sus premisas en los *éndoxa*, que no son otra cosa que enunciados sólo probables por ser, como se ha señalado, comúnmente admitidos. Pareciera, sin embargo, que en la metafísica las premisas de esa índole no podrían tener lugar. Cf. *infra* IV ii 1004*b*17-26 y las notas a esas líneas.

20. Las enumeradas. Hay en la expresión aristotélica un leve anacoluto que no afecta la comprensión de la frase.

21. La aporía es retomada *infra* en iii 997*a*25-34; IV ii 1003*b*22-1005*a*18, y X iii-x.

22. Esto es, si los principios de las cosas son los componentes de la fórmula que define la cosa, o si lo son sus componentes materiales. Cf. el desarrollo de la aporía *infra* en iii 998*a*20-*b*14.

23. Esto es, si los principios son las especies ínfimas (ilustrada arriba con «hombre»), es decir, las especies que no son géneros de especies más reducidas, y que, por tanto, se predican (como «últimos») nada más que de los individuos (como se predica «hombre» de Sócrates o de Calias); o si lo son

τῶν φθαρτῶν φθαρταί; ἔτι δὲ τὸ πάντων χαλεπώτατον καὶ πλείστην ἀπορίαν ἔχον, πότερον τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, καθάπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων ἔλεγον, οὐχ ἕτερόν τί ἐστιν ἀλλ' οὐσία τῶν ὄντων; ἢ οὔ, ἀλλ' ἕτερόν τι τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς φησὶ φιλίαν ἄλλος δέ τις πῦρ ὁ δὲ ὕδωρ ἢ ἀέρα: καὶ πότερον αἱ ἀρχαὶ καθόλου εἰσὶν ἢ ὡς τὰ καθ' ἕκαστα τῶν πραγμάτων, καὶ δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ· ἔτι πότερον ἄλλως ἢ κατὰ κίνησιν· καὶ γὰρ ταῦτα ἀπορίαν ἂν παράσχοι πολλήν. πρὸς δὲ τούτοις πότερον οἱ ἀριθμοὶ καὶ τὰ μήκη καὶ τὰ σχήματα καὶ αἱ στιγμαὶ οὐσίαι τινές εἰσιν ἢ οὔ, κἂν εἰ οὐσίαι πότερον κεχωρισμέναι τῶν αἰσθητῶν ἢ ἐνυπάρχουσαι ἐν τούτοις; περὶ γὰρ τούτων ἁπάντων οὐ μόνον χαλεπὸν τὸ εὐπορῆσαι τῆς ἀληθείας ἀλλ' οὐδὲ τὸ διαπορῆσαι τῷ λόγῳ ῥᾴδιον καλῶς.

---

los géneros más amplios. Los «primeros» o los «máximos» son, en la visión aristotélica, los géneros que no son a su vez especies de otros géneros, lo cual corresponde a las categorías; cf. *infra* iii 998*b*14-999*a*23; VII xii 1038*a*19-20; y las notas 171 y 172 del libro V, en las pp. 355 y 356. Arriba, «animal» no ilustra, por cierto, un género máximo, sino el género en el que la especie «hombre» cae inmediatamente. Lo que Aristóteles parece sugerir con esa ilustración es la idea de grados de realidad, correlativos de los grados de generalidad o especificidad. La idea de que la especie es «más substancia» o, como se dice arriba, «está más al lado (*mâllon parâ*) del particular», está expresada también en *Cat* v 2*b*7-21. En esta expresión, «particular (*tò kath'hékaston*)» alude, con otra connotación, a lo mismo que supra, en *b*29, «individuo (*átomon*)»; cf. *supra* la nota 28 del libro I, en la p. 12. La aporía es desarrollada *infra* iii 998*b*14-999*a*23.

24. El término «separado (*khōristón*)», en lugar del cual en ocasiones Aristóteles emplea, sin diferencia perceptible de sentido, «*kekhōrisménon*», quiere decir siempre «separado de lo sensible», como es con claridad aquí el caso, y ello tanto usado absolutamente cuanto acompañado de un complemente (un genitivo separativo): «*tôn aisthētôn* (de las cosas sensibles)»; «*tôn kath'hékaston* (de las cosas particulares)»; «*tôn pragmátōn* (de las cosas)»; la expresión «aparte de (*parâ*)» las cosas sensibles es casi su equivalente, en la medida en que «existir aparte de» una cosa es resultado de estar separada de ella. Estos giros están asociados a la crítica aristotélica del platonismo, cuyo error crucial consiste, según el Filósofo, en atribuirle una existencia «separada» al universal aislado por Sócrates. Cf. De Stricker (1962 : 120-121); Dumoulin (1986 : 160-161).

25. Cuando se predica una especie (*eîdos*) que exprese el *qué es* del sujeto. La condición de «compuesto (*sýnolon*)» de forma y materia expresa, en la visión de Aristóteles, la estructura de toda cosa particular y concreta. Aristóteles elabora esas nociones, que son centrales en su pensamiento, especialmente en VII vii-ix.

26. La aporía es desarrollada *infra* en 999*a*24-*b*24; cf. VII viii; xiii; xiv; XII vi-x; XIV x.

Además, lo más arduo de todo y lo que contiene la aporía más grande: si *lo uno* y *el ente*, como decían los pitagóricos y Platón, no son algo diverso, sino la substancia de los entes[30]; o [si] no [lo son], sino que el sujeto[31] [es] algo diverso, como Empédocles dice [que lo es] la Amistad[32], y otro [que] el fuego, y otros, el agua o el aire[33]; y [*xii*] si los principios son universales o [son] como las cosas particulares[34]; y [*xiii*] [si los principio están] en potencia o en actividad; además, si [están en potencia o en actividad] de un modo distinto que en el movimiento; pues esas [cuestiones] pueden presentar muchas aporías[35]. [*xiv*] Aparte de esas cosas, [se debe establecer] si los números, las líneas, las figuras y los puntos son substancias o no, y, si [son] substancias, [si están] separadas de las cosas sensibles o contenidas en estas[36]. [3] Acerca de todas estas [cuestiones] no sólo es difícil llegar la verdad, sino que tampoco es fácil hallar acertadamente, con la argumentación, un camino entre las aporías.

---

27. Esto es, tanto los principios formales que componen la definición, cuanto los que constituyen materialmente las cosas. Cf. *supra* la nota 76 del libro I, en la p. 23.

28. La aporía es desarrollada *infra* iv 999*b*24-1000*a*4: XII iv; XIII x.

29. La aporía es desarrollada *infra* 1000*a*5-1001*a*3; VII vii-x.

30. Es decir, si no son una cosa diversa de la substancia, esto es, si no son atributos o propiedades de las substancias, sino que son las substancias de las cosas. Acerca de «diverso (*héteron*)» en ese sentido, cf. *supra* la nota 357 del libro I, en la p. 85.

31. Acerca de «sujeto (*hypokeímenon*)», cf. *supra* la nota 76 del libro I, en la p. 23.

32. Estrictamente, la Amistad no representa en la filosofía de Empédocles el «principio material» o el substrato material de las cosas. Cf. *infra* 1001*a*14. Carlini (1950 : 70) sugiere que la expresión tiene sentido si se entiende que se trata de la mezcla de los elementos que, según Empédocles, se daba en el punto de partida del ciclo cósmico, cuando sólo estaba presente la Amistad y como efecto de la acción de esta.

33. Esto es, respectivamente, Heráclito e Hipaso, Tales y Anaxímenes y Diógenes; cf. *supra* I iii 983*b*20-984*b*20, y las notas en ese segmento. La aporía es desarrollada *infra* iv 1001*a*4-1001*b*25.

34. La aporía es desarrollada *infra* vi 1003*a*5-17.

35. La aporía es desarrollada *infra* vi 1002*b*32-1003*a*5.

36. La aporía es desarrollada *infra* vi 1001*b*26-1002*b*11.

Capítulo ii

[i] *Aporía: El estudio de todos los géneros de causa, ¿es tarea de una sola ciencia?* (996*a*18-996*a*20) [*Tesis*] *No puede ser tarea de una sola ciencia* ([*a*]-[*c*]) (996*a*20-996*b*1). [*Antítesis*] *Si el estudio de cada especie de causa es tarea de una ciencia distinta, no se podrá decir cuál de ellas será la sabiduría* ([*a*]-[*c*]). (996*b*1-996*b*26). [*ii*] *Aporía: ¿Es una misma la ciencia la que trata de los principios de la demostración y de la substancia?* (996*b*26-996*b*33). [*Tesis*] *No pueden ser objeto de la misma ciencia* ([*a*]-[*b*]) (996*b*33-997*a*11). [*Antítesis*] *No pueden ser objeto de ciencias distintas* (997*a*11-997*a*15). [*iii*] *Aporía: ¿Son las distintas clases de substancia objeto de una sola ciencia o de varias?* (997*a*15-997*a*16) [*Tesis*] *No pueden ser objeto de varias ciencias* (997*a*16-997*a*17). [*Antítesis*] *No parece que puedan ser todas objeto de una sola ciencia* (997*a*17-997*a*25). [*v*] *Aporía: ¿Es la ciencia de la substancia también ciencia de los accidentes?* (995*a*25-30) [*Tesis*] *Si es la misma, debiera demostrar también la substancia, pero de la substancia no hay demostración* (997*a*30-997*a*32). [*Antítesis*] *Si son distintas, no se sabrá cuál es la ciencia de los accidentes* (997*a*32-997*a*34). [*iv*] *¿Hay sólo substancias sensibles o hay también otras?; ¿hay una sola especie de substancias no sensibles?* (997*a*34-997*b*3) [*Tesis*] [*a*] *Los platónicos postulan, sin fundamento, las Especies y los Objetos Matemáticos;* [*b*] *la tesis de la existencia de entes intermedios da lugar a consecuencias absurdas;* [*c*] *los entes intermedios tendrían que ser estudiados por disciplinas intermedias* (997*b*3-997*b*34). [*Antítesis*] [*a*] *Las cosas sensibles no son objeto de la astronomía ni de la geometría;* [*b*] *la tesis de que los Objetos Intermedios estén en las cosas lleva a absurdos* (997*b*34-998*a*19).

πρῶτον μὲν οὖν περὶ ὧν πρῶτον εἴπομεν, πότερον μιᾶς ἢ πλειόνων ἐστὶν ἐπιστημῶν θεωρῆσαι πάντα τὰ γένη τῶν αἰτίων. μιᾶς μὲν γὰρ ἐπιστήμης πῶς ἂν εἴη μὴ ἐναντίας οὔσας τὰς ἀρχὰς γνωρίζειν; ἔτι δὲ πολλοῖς τῶν ὄντων οὐχ ὑπάρχουσι πᾶσαι· τίνα γὰρ τρόπον οἷόν τε κινήσεως ἀρχὴν εἶναι <ἐν> τοῖς ἀκινήτοις ἢ τὴν τἀγαθοῦ φύσιν, εἴπερ ἅπαν ὃ ἂν ᾖ ἀγαθὸν καθ' αὑτὸ καὶ διὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν τέλος ἐστίν· καὶ οὕτως αἴτιον ὅτι ἐκείνου ἕνεκα καὶ γίγνεται καὶ ἔστι τἆλλα, τὸ δὲ τέλος καὶ τὸ οὗ ἕνεκα πράξεώς τινός ἐστι τέλος, αἱ δὲ πράξεις πᾶσαι μετὰ κινήσεως; ὥστ' ἐν τοῖς ἀκινήτοις οὐκ ἂν ἐνδέχοιτο ταύτην εἶναι τὴν ἀρχὴν οὐδ' εἶναί τι αὐτοαγαθόν. διὸ καὶ ἐν τοῖς μαθήμασιν οὐθὲν δείκνυται διὰ ταύτης τῆς αἰτίας, οὐδ' ἔστιν ἀπόδειξις οὐδεμία διότι βέλτιον ἢ χεῖρον, ἀλλ' οὐδὲ τὸ παράπαν μέμνηται οὐθεὶς οὐθενὸς τῶν τοιούτων, ὥστε διὰ ταῦτα τῶν σοφιστῶν τινὲς οἷον Ἀρίστιππος προεπηλάκιζεν αὐτάς· ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἄλλαις τέχναις, καὶ ταῖς βαναύσοις, οἷον ἐν τεκτονικῇ καὶ σκυτικῇ, διότι βέλτιον ἢ χεῖρον λέγεσθαι πάντα, τὰς δὲ μαθηματικὰς οὐθένα ποιεῖσθαι λόγον περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν. —ἀλλὰ μὴν εἴ γε πλείους ἐπιστῆμαι τῶν αἰτίων εἰσὶ καὶ ἑτέρα ἑτέρας ἀρχῆς, τίνα τούτων φατέον εἶναι τὴν ζητουμένην, ἢ τίνα μάλιστα τοῦ πράγματος τοῦ ζητουμένου ἐπιστήμονα τῶν ἐχόντων αὐτάς; ἐνδέχεται γὰρ τῷ αὐτῷ πάντας τοὺς

---

37. Aristóteles dice varias veces que la ciencia de los contrarios es una y la misma, esto es, que, por ejemplo, la medicina conoce tanto la salud cuanto la enfermedad; cf., entre otros lugares, *infra* IX ii 1046*a*36-1046*b*28. Si es así, entonces, como las especies de principios, es decir, las especies de causas, no son contrarias entre sí, sino sólo diversas y, por tanto, no se articulan como especies contrarias que perteneciesen a un mismo género (cf. *supra* la nota 132 del libro I, en la p. 36), no responderán a aquella condición y, por tanto, no podrían ser objeto de una sola y única ciencia. Por otra parte, cf. *infra* XII x 1075*a*27-b37.

38. Añadido de Jaeger (1963 : 41 *app crit*), basado en que la palabra parece haber estado en el texto de Alejandro; cf. *infra a*27; el sentido sería entonces: «¿Cómo podría haber, *entre las cosas inmóviles*, un [= una que sea] principio de movimiento?». En cambio, si, siguiendo a Ross (1958 : I 228), no se restituye la preposición, la pregunta pasa a ser: «¿Cómo podría haber *para las cosas inmóviles* un principio de movimiento?», es decir: «¿Cómo podría haber principio de movimiento de las cosas inmóviles?». Al parecer, Aristóteles aduce «las cosas inmóviles» (del platonismo) con el propósito de mostrar que en ellas no se dan todas las causas, y que por eso no podrían ser objeto de una ciencia única. Las causas que no se puede concebir que se den en ellas son la eficiente («un principio de movimiento») y la final, como se añade a continuación («la naturaleza del bien»). En realidad, sólo los entes móviles, en tanto en ellos se dan las cuatro formas de la causalidad, y no los arquetipos platónicos, podrían ser los objetos de la ciencia única.

[*i*] Pues bien, [consideremos] primero las [cuestiones] acerca de las que primero hemos hablado: si es [tarea] de una sola [ciencia] o de varias ciencias investigar todos los géneros de causas. [*Tesis*] Por un lado, [*a*] ¿cómo podría ser [tarea] de una sola ciencia conocer los principios cuando [estos] no son contrarios [entre sí][37]? [*b*] Además, en muchos de los entes no se dan todos [los géneros de causas]; pues ¿de qué modo puede haber <en>[38] las cosas inmóviles un principio de movimiento o la naturaleza del bien, si, por una parte, todo lo que [es] bueno de por sí y por su propia naturaleza es un fin, y, de ese modo, causa (porque con vistas a ello se generan y existen las demás cosas[39]); y, por otra parte, el fin, es decir, el *con vistas a lo cual*[40], es fin de una acción, y toda acción se acompaña de movimiento? De modo que no se podría admitir que en las cosas inmóviles exista esa causa[41] ni un bien en sí. [*c*] Por eso en las matemáticas[42] nada se demuestra mediante esa causa, ni hay demostración alguna [que aduzca] «porque [es] mejor» o «[porque es] peor»[43], sino que nadie tiene presente en absoluto nada de esa índole, al punto de que por eso algunos sofistas, como Aristipo[44], las despreciaban; pues, [decían,] mientras que en las demás artes, hasta en las manuales, como la carpintería y la zapatería, de todas las cosas se dice «porque [es] mejor» o «[porque es] peor»[45], las matemáticas no tienen en cuenta para nada los bienes y los males. [*Antítesis*] Pero, por otra parte, si [las] ciencias de las causas son varias, y una [ciencia] distinta [lo es] de un principio distinto[46], ¿cuál de ellas se deberá decir que es la [ciencia] buscada? O ¿cuál de los que las poseen [se deberá decir que es] en el grado más alto el conocedor [científico] de la cosa buscada? Pues es posible que en una misma cosa se den todos

---

39. Sigo a Tricot (1973 : 126) en el agregado del paréntesis, que parece aquí oportuno.

40. Cf. *supra* las notas 87 y 91 del libro I, en las pp. 26 y 28.

41. La causa eficiente, indispensable para que la acción (*prâxis*), que apunta a un bien como fin, se realice.

42. Aristóteles parece considerar ahora los números ideales o los Objetos Matemáticos como ejemplos o formas de «cosas inmóviles». Cf. *infra* XIII iii 1078*a*31-34.

43. Es decir, en términos de causas finales; también «esa causa», en *a*30, es la causa final.

44. Aristipo de Cirene, nacido en torno del 430 a. C., fue discípulo de Sócrates y amigo de Platón, y fundó la llamada escuela cirenaica. La catalogación de Aristipo como sofista es llamativa. En opinión de Ross (1958 : I 228), el que se lo llame así se debería sólo al sesgo subjetivista de su concepción del conocimiento. El rechazo o el desprecio de las matemáticas (y de la lógica) por los cirenaicos consta en otros testimonios.

τρόπους [τοὺς] τῶν αἰτίων ὑπάρχειν, οἷον οἰκίας ὅθεν μὲν ἡ κίνησις ἡ τέχνη καὶ ὁ οἰκοδόμος, οὗ δ' ἕνεκα τὸ ἔργον, ὕλη δὲ γῆ καὶ λίθοι, τόδ' εἶδος ὁ λόγος. ἐκ μὲν οὖν τῶν πάλαι διωρισμένων τίνα χρὴ καλεῖν τῶν ἐπιστημῶν σοφίαν ἔχει λόγον ἑκάστην προσαγορεύειν· ἡ μὲν γὰρ ἀρχικωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη καὶ ἡ ὥσπερ δούλας οὐδ' ἀντειπεῖν τὰς ἄλλας ἐπιστήμας δίκαιον, ἡ τοῦ τέλους καὶ τἀγαθοῦ τοιαύτη (τούτου γὰρ ἕνεκα τἆλλα), ἡ δὲ τῶν πρώτων αἰτίων· καὶ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ διωρίσθη εἶναι, ἡ τῆς οὐσίας ἂν εἴη τοιαύτη· πολλαχῶς γὰρ ἐπισταμένων τὸ αὐτὸ μᾶλλον μὲν εἰδέναι φαμὲν τὸν τῷ εἶναι γνωρίζοντα τί τὸ πρᾶγμα ἢ τῷ μὴ εἶναι, αὐτῶν δὲ τούτων ἕτερον ἑτέρου μᾶλλον, καὶ μάλιστα τὸν τί ἐστιν ἀλλ' οὐ τὸν πόσον ἢ ποῖον ἢ τί ποιεῖν ἢ πάσχειν πέφυκεν. ἔτι δὲ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ εἰδέναι ἕκαστον [καὶ ὧν ἀποδείξεις εἰσί,] τότ' οἰόμεθα ὑπάρχειν ὅταν εἰδῶμεν τί ἐστιν (οἷον τί ἐστι τὸ τετραγωνίζειν, ὅτι μέσης εὕρεσις· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων), περὶ δὲ τὰς γενέσεις καὶ τὰς πράξεις καὶ περὶ πᾶσαν μεταβολὴν ὅταν εἰδῶμεν τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως· τοῦτο δ' ἕτερον καὶ ἀντικείμενον τῷ τέλει, ὥστ' ἄλλης ἂν δόξειεν ἐπιστήμης εἶναι τὸ θεωρῆσαι τῶν αἰτίων τούτων ἕκαστον. -ἀλλὰ μὴν

---

45. «Mejor» o «peor» desde el punto de vista del fin de la cosa que se produce, es decir, desde el punto de vista de la función a que está destinada como útil la cosa que se produce.

46. De modo tal que habrá *cuatro* ciencias de las causas, cada una de las cuales se ocupa específicamente en una de las especies de causa.

47. Acerca del «arte (*tékhnē*)», cf. *supra* la nota 15 del libro I, en la p. 8. Por cierto, el arte y el artesano no son lo mismo, pero lo que califica como artesano es la posesión del arte, y en ese sentido el movimiento procede del arte; cf. *infra* VII vii 1032*a*27-1032*b*14.

48. Esto es, [*1*] = la causa eficiente; [*2*] = la causa final; [*3*] = la causa material; [*4*] la especie (*eîdos*) expresada en la definición (*lógos*) = la causa formal. La palabra «*érgon*», traducida arriba como «obra», puede denotar, por cierto, el producto al que apunta la labor del constructor, esto es, la casa concluida; pero puede dar a entender también la «función» del producto como instrumento, la cual, tratándose de una casa, es la de proteger a personas y cosas de la intemperie. En ella se resumen la causa final y la causa formal.

49. *Supra* en I ii 982*a*8-19.

50. Cuál de las cuatro ciencias de los principios que habría que admitir si, como lo declara la presente tesis, cada una de las especies de causa es objeto de una ciencia distinta.

51. Cf. *supra* la nota 41 del libro I, en la p. 16.

52. Es sabiduría (*sophía*) o es merecedora de ese nombre.

53. Se podría decir tanto «del fin y del bien», cuanto «del fin, es decir, del bien», dada la solidaridad de esas dos nociones; cf. *supra* la nota 87 del libro I, en la p. 26.

los modos de las causas; por ejemplo, de una casa, [*1*] [aquello] de lo que [procede] *el movimiento* [es] el arte o el constructor[47]; y [*2*] el *con vistas a lo cual*, [es] la obra, y [*3*] *la materia*, la tierra y las piedras, y [*4*] *la especie*, la definición[48]. Pues bien, a partir de las [notas] antes determinadas[49] [para establecer] cuál de las ciencias[50] ha de ser llamada *sabiduría*, [se ve que] hay razón para denominar [así] a cada una [de esas cuatro ciencias]. [*a*] Pues en tanto [es] la que más gobierna[51] y la más hegemónica, y en tanto [es] justo que las otras ciencias, como esclavas, no [la] contradigan, [es] tal[52] la [ciencia] *del fin* y del bien[53] (pues las demás cosas son con vistas a eso); pero [*b*] en tanto se determinó[54] que [sabiduría] es la [ciencia] de las primeras causas y de lo cognoscible en el grado más alto[55], sería tal[56] la [ciencia] de *la substancia*[57], pues de los que conocen de diferente modo la misma cosa decimos, por una parte, que sabe más [acerca de ella] el que conoce qué [es] la cosa *por su ser*, antes que por su no ser[58], y, de esos mismos[59] [decimos], por otra parte, que uno [sabe] más que otro, pero que [sabe] en el grado más alto, el [que sabe] *qué es*, y no *cuánto* o *cómo* [es] o qué *hace* o *padece* por naturaleza[60]; además, en los casos restantes <, esto es, [en el de las cosas] de las que hay demostración>[61] creemos que el saber de cada una se da toda vez que sabemos *qué es* (por ejemplo, ¿qué es convertir [un rectángulo] en un cuadrado? [Respuesta: es] el hallazgo de la media[62] [proporcional]; y lo mismo en los demás casos); [*c*] en cambio, en relación con las generaciones y con las acciones, y en relación con todo [modo de] cambio, [creemos tener un conocimiento] cuando sabemos *el principio del movimiento*[63], pero esa [es] una [una causa] diversa y [aun] contraria al fin. De modo que se creería que es [tarea] de ciencias distintas el estudio de cada

---

54. *Supra* en I ii 982*a*32-982*b*2.

55. O, mejor, «de lo cognoscible *científicamente* en el grado más alto (*tò málista epistētoû*)», que viene a ser, pues, lo que ostenta el grado máximo de inteligibilidad; cf. *supra* I ii 982*a*30-982*b*2. Como hace notar Ricœur (1963 : 183), en esa observación se insinúa que la filosofía primera se esforzará por reducir todas las causas a la causa formal.

56. Sería sabiduría.

57. Vista aquí como la causa formal.

58. Esto es, de manera positiva, por lo que ella es, y no negativamente, por lo que ella no es.

59. De entre los que tienen de la cosa un conocimiento positivo.

60. Esto es, cuando su conocimiento corresponde al punto de vista de la substancia (definida por la pregunta «¿qué es?»), y no al de otras categorías, como las de cantidad («¿cuánto?»), cualidad («¿cómo?» o «¿cuál?» en el sentido de «¿de qué cualidad?»), acción («¿qué hace?») y pasión («¿qué padece?»). Cf. la nota 288 del libro V, en la p. 388. La observación que se

καὶ περὶ τῶν ἀποδεικτικῶν ἀρχῶν, πότερον μιᾶς ἐστιν ἐπιστήμης ἢ πλειόνων, ἀμφισβητήσιμόν ἐστιν (λέγω δὲ ἀποδεικτικὰς τὰς κοινὰς δόξας ἐξ ὧν ἅπαντες δεικνύουσιν) οἷον ὅτι πᾶν ἀναγκαῖον ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι, καὶ ἀδύνατον
30 ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὅσαι ἄλλαι τοιαῦται προτάσεις, πότερον μία τούτων ἐπιστήμη καὶ τῆς οὐσίας ἢ ἑτέρα, κἂν εἰ μὴ μία, ποτέραν χρὴ προσαγορεύειν τὴν ζητουμένην νῦν. μιᾶς μὲν οὖν οὐκ εὔλογον εἶναι· τί γὰρ μᾶλλον γεωμετρίας ἢ ὁποιασοῦν περὶ τούτων ἐστὶν ἴδιον τὸ ἐπαΐειν; εἴπερ οὖν
35 ὁμοίως μὲν ὁποιασοῦν ἐστίν, ἁπασῶν δὲ μὴ ἐνδέχεται,
997a ὥσπερ οὐδὲ τῶν ἄλλων οὕτως οὐδὲ τῆς γνωριζούσης τὰς οὐσίας ἴδιόν ἐστι τὸ γιγνώσκειν περὶ αὐτῶν. ἅμα δὲ καὶ τίνα τρόπον ἔσται αὐτῶν ἐπιστήμη; τί μὲν γὰρ ἕκαστον τούτων τυγχάνει ὂν καὶ νῦν γνωρίζομεν (χρῶνται γοῦν ὡς γιγνωσκομένοις αὐτοῖς καὶ ἄλλαι τέχναι)· εἰ δὲ ἀποδεικτικὴ
5 περὶ αὐτῶν ἐστί, δεήσει τι γένος εἶναι ὑποκείμενον καὶ τὰ μὲν πάθη τὰ δ' ἀξιώματ' αὐτῶν (περὶ πάντων γὰρ ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι), ἀνάγκη γὰρ ἔκ τινων εἶναι καὶ περί τι καὶ τινῶν τὴν ἀπόδειξιν· ὥστε συμβαίνει πάντων εἶναι γένος
10 ἕν τι τῶν δεικνυμένων, πᾶσαι γὰρ αἱ ἀποδεικτικαὶ χρῶνται τοῖς ἀξιώμασιν.-ἀλλὰ μὴν εἰ ἑτέρα ἡ τῆς οὐσίας καὶ ἡ περὶ

---

hace arriba supone la prioridad de la perspectiva de la substancia, tesis que forma parte de la teoría de las categorías.

61. Frase eliminada por Jaeger (1963 : 42 *app crit*); Ross (1958 : I 228) la conserva, aun cuando la considera redundante, porque sería suficiente decir «en los casos restantes», expresión que de por sí abarca los casos en que no se trata (como ocurre en el de *qué es*) de una definición (la cual consiste en «un enunciado indemostrable del qué es [*lógos toû ti estin anapódeiktos*]» *An Post* II x 94*a*11-12), sino de propiedades o de fenómenos tales como el eclipse o el trueno, que deben ser objeto de una demostración (*apódeixis*). Cf. *infra* VII iv 1030*a*17-27.

62. Esto es, construir un cuadrado equivalente a un rectángulo dado consiste en el hallar la media proporcional a los lados de ese rectángulo.

63. Es decir, la causa eficiente o motora.

64. La eficiente y la final. Como se observa, en la antítesis se han considerado [*a*] la causa final, [*b*] la causa formal, y [*c*] la causa eficiente, pero se ha omitido la causa material, y ello acaso porque la materia de por sí propiamente no puede ser conocida; cf. VII x 1036*a*8-9.

65. Con «creencia» se traduce «*dóxa*» en el sentido de «convicción», antes que en el de «opinión» con las connotaciones de variabilidad que esta palabra asume cuando se opone a «ciencia (*epistḗmē*)». Tales «creencias» son llamadas también «principios comunes (*koinaì arkhaí*)» y «axiomas comunes (*koinà axíōmata*)»; cf., entre otros lugares, *An Post* I xxxii 88*a*36; I x 76*b*14.

66. Cf. *supra* i 995*b*9-10. Los principios señalados arriba son el del tercero excluido y el de contradicción, de cuya fundamentación trata Aristóteles *infra* en IV iii-vii.

una de estas causas[64]. [*ii*] Pero también acerca de los principios de la demostración es debatible si [son tema] de una sola ciencia o de varias (llamo «[principios] de la demostración» las creencias comunes[65] a partir de las cuales todos hacen demostraciones; por ejemplo, que «todo necesariamente o se afirma o se niega», y que «es imposible ser y no ser al mismo tiempo», y todas las demás premisas de esa índole)[66]: [la cuestión es, pues,] si es una sola la ciencia de esos [principios] y la de la substancia[67] o [es] una distinta; y si no es una sola, cuál se debe decir [que es] la que ahora se está buscando. [*Tesis*] [*a*] Ahora bien, no [es] razonable que sean [objeto] de una sola [ciencia], pues ¿por qué entender acerca de esos [principios habría de ser propio, pongamos por caso,] de la geometría[68] más que de cualquiera otra [ciencia]? Por tanto, si es [competencia] por igual de cualquiera [de las ciencias], pero no puede [serlo] de todas ellas[69], [entonces,] conocer acerca de esos [principios] tampoco será propio de la [ciencia] que conoce las substancias, tal como no [es propio] de las demás [ciencias]. [*b*] Pero al mismo tiempo, ¿de qué modo habrá una ciencia de ellos[70]? Pues ya conocemos qué es de hecho cada uno de esos [principios] (al menos, también otras artes[71] se valen de ellos como conocidos). Pero si hay [una ciencia] demostrativa acerca de ellos, hará falta que [*i*] un género sea sujeto, y que, de ellos[72], [*ii*] unos [sean] afecciones [de ese género], y [*iii*] otros, axiomas[73] (pues no es posible que haya demostración acerca de todos [ellos]), pues la demostración necesariamente será *a partir de* algunas [premisas] [= [*iii*]], *a propósito de* algo [= [*i*]] y *de* determinadas cosas [= [*ii*]][74]; así que resulta que habrá *un género* único de todas las cosas que son demostradas, pues todas las [ciencias] demostrativas se valen de los axiomas[75]. [*Antítesis*] Pero por otra parte, si la [ciencia] de la substancia y la [ciencia] acerca de esos [principios son] distintas,

---

67. La expresión, «ciencia de la substancia» parece corresponder a la de «la ciencia de las causas», la cual se da por sentado, pues, que es la ciencia de la substancia. En IV iii-viii Aristóteles responderá que, en efecto, ambas cosas, la substancia y los axiomas, son tema de una misma ciencia, a saber, la filosofía primera, que, de todas maneras, es ante todo ciencia de la substancia.

68. La geometría es mencionada aquí sólo como ejemplo de ciencia particular, distinta de la ciencia de la substancia.

69. Porque en ese caso las ciencias compartirían un mismo objeto y no se distinguirían entre sí.

70. Pues una ciencia o [*a*] define o [*b*] demuestra; cf. *An Post* II iii-iv; [*a*] en lo que sigue inmediatamente (*a*3-5) se da a entender que como los principios son ya conocidos, no habrá necesidad de una ciencia que los defina; [*b*] después (*a*5-11), que los principios no son susceptibles de demostración. Por

τούτων, ποτέρα κυριωτέρα καὶ προτέρα πέφυκεν αὐτῶν· καθόλου γὰρ μάλιστα καὶ πάντων ἀρχαὶ τὰ ἀξιώματά ἐστιν, εἴ τ' ἐστὶ μὴ τοῦ φιλοσόφου, τίνος ἔσται περὶ αὐτῶν ἄλλου τὸ θεωρῆσαι τὸ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος;-ὅλως τε τῶν οὐσιῶν πότερον μία πασῶν ἐστὶν ἢ πλείους ἐπιστῆμαι; εἰ μὲν οὖν μὴ μία, ποίας οὐσίας θετέον τὴν ἐπιστήμην ταύτην; τὸ δὲ μίαν πασῶν οὐκ εὔλογον: καὶ γὰρ ἂν ἀποδεικτικὴ μία περὶ πάντων εἴη τῶν συμβεβηκότων, εἴπερ πᾶσα ἀποδεικτικὴ περί τι ὑποκείμενον θεωρεῖ τὰ καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα ἐκ τῶν κοινῶν δοξῶν. περὶ οὖν τὸ αὐτὸ γένος τὰ συμβεβηκότα καθ' αὑτὰ τῆς αὐτῆς ἐστὶ θεωρῆσαι ἐκ τῶν αὐτῶν δοξῶν. περί τε γὰρ ὃ μιᾶς καὶ ἐξ ὧν μιᾶς, εἴτε τῆς αὐτῆς εἴτε ἄλλης, ὥστε καὶ τὰ συμβεβηκότα, εἴθ' αὗται θεωροῦσιν εἴτ' ἐκ τούτων μία. -ἔτι δὲ πότερον περὶ τὰς οὐσίας ἡ θεωρία μόνον ἐστὶν ἢ καὶ περὶ τὰ συμβεβηκότα ταύταις; λέγω δ' οἷον, εἰ τὸ στερεὸν οὐσία τίς ἐστι καὶ γραμμαὶ καὶ ἐπίπεδα, πότερον τῆς αὐτῆς ταῦτα γνωρίζειν ἐστὶν ἐπιστήμης καὶ τὰ συμβεβηκότα περὶ ἕκαστον γένος περὶ ὧν αἱ μαθηματικαὶ δεικνύουσιν, ἢ ἄλλης. εἰ μὲν γὰρ τῆς αὐτῆς, ἀποδεικτική τις ἂν εἴη καὶ ἡ τῆς οὐσίας, οὐ δοκεῖ δὲ τοῦ τί ἐστιν ἀπόδειξις εἶναι· εἰ δ' ἑτέρας, τίς ἔσται ἡ θεωροῦσα περὶ τὴν οὐσίαν τὰ συμβεβηκότα; τοῦτο γὰρ ἀποδοῦναι παγχάλεπον. -ἔτι δὲ πότερον τὰς αἰσθητὰς οὐσίας μόνας εἶναι φατέον ἢ καὶ παρὰ ταύτας ἄλλας, καὶ πότερον μοναχῶς ἢ πλείω γένη
997b τετύχηκεν ὄντα τῶν οὐσιῶν, οἷον οἱ λέγοντες τά τε εἴδη καὶ

---

tanto, una ciencia acerca de los principios no podrá ser ni definitoria (*horistikḗ*) ni demostrativa (*apoideiktikḗ*), es decir, no habrá lugar, en razón de su objeto, para ninguno de los dos cometidos esenciales posibles de la ciencia.

71. Ross (1958 : I 230) piensa que «arte (*tékhnē*)» equivale aquí a «ciencia (*epistḗmē*)», como se da con frecuencia *supra* en I; cf. por ejemplo, 981*b*25.

72. De los principios.

73. Los tres factores de la demostración mencionados, esto es, un género, las afecciones de ese género, y los axiomas, son señalados también en *An Post* I vii 75*a*39-75*b*2; cf. *An Post* I x 76*b*21-22. Todo intento de demostrar los principios dependerá, a su vez, de otros principios, que tendrán que ser, por tanto, indemostrables, porque, como se señala también en seguida (*a*8), toda demostración necesariamente parte, en última instancia, de premisas que son axiomas. Aristóteles apela, pues, a la teoría de la ciencia expuesta en *An Post*, en particular en lo que concierne a la universalidad y a la unidad del objeto, y supone que esa teoría es conocida por sus receptores; cf. Mansion (1955 : 151).

74. Esas «cosas» han de ser las «afecciones» o los «accidentes de por sí; cf. *supra* la nota 17 del presente libro, en la p. 162.

75. Esto es todas las ciencias se referirían a un único género y serían, por tanto, una sola ciencia.

¿cuál de ellas es por naturaleza más soberana y anterior? Pues los axiomas son universales en el grado más alto, y principios *de todas las cosas*, y si no [es competencia] del filósofo, ¿de qué otro será [competencia] estudiar la verdad y la falsedad acerca de ellos[76]? [*iii*] De las substancias en general, ¿hay una sola [ciencia] o hay de todas [ellas] varias ciencias[77]? [*Tesis*] Por una parte, si no [hay] una sola [clase de substancias], ¿de cuál [clase de] substancia se debe afirmar [que es] esta ciencia[78]? [*Antítesis*] Pero, por otra parte, no [parece] razonable que *una sola* [ciencia sea la ciencia] de *todas* [las clases de substancia], pues [en tal caso] habría una sola [ciencia] demostrativa acerca de todos los accidentes [de todas las cosas], si en efecto toda [ciencia] demostrativa investiga, acerca de un substrato, los accidentes de por sí [de ese substrato], a partir de las creencias comunes[79]. Es, por tanto, [competencia] de la misma [ciencia] investigar, en torno de un mismo género, los accidentes de por sí a partir de las mismas creencias. Pues [aquello] acerca de lo que [se trate[80], será competencia] de *una sola* [ciencia], y [los axiomas] a partir de los que [se demuestra, serán competencia] de *una sola* [ciencia], ya sea de la misma o sea de otra[81], así que también o estas o una sola [que consista] en estas, investigarán los accidentes. [*v*] Además, ¿es la investigación[82] sólo acerca de las substancias o también acerca de los accidentes de ellas? Quiero decir, por ejemplo: si el sólido es una substancia, y [son substancias también] las líneas y las superficies, ¿es [competencia] de la misma ciencia conocer esas cosas y [conocer] los accidentes de cada uno de los géneros acerca de los cuales hacen las Matemáticas sus demostraciones, o [es competencia] de una [ciencia] distinta[83]? [*Tesis*] Por una parte, si [la investigación de las dos cosas es competencia] de la misma [ciencia], también la [ciencia] de la substancia será demostrativa; pero no se piensa que haya demostración del *qué es*[84]. [*Antítesis*] Pero, por otra parte, si [cada una de esas dos cosas] es [competencia] de [una ciencia] distinta, ¿cuál será la [ciencia] que investigue los accidentes de la substancia? Indicar eso es sumamente difícil[85].

[*iv*] Además, [*a*] ¿se debe decir que existen sólo las substancias sensibles o también otras aparte de esas[86]? ¿Y [*b*] se da que existe 35 997b

---

76. Esto es, por su naturaleza de principios primeros sólo pueden ser competencia de la filosofía primera.

77. Aristóteles debe de tener en mente lo que expondrá *infra,* en IV ii 1004*a*2-9, a saber, que existen tres clases de substancias: [*i*] las individuales y variables, [*ii*] las que no son ni individuales ni variables, y [*iii*] las que son individuales y no variables; y que esas clases de substancia son, respectivamente, objeto [*i*] de la Física, [*ii*] de las Matemáticas y [*iii*] de la Teología, si bien esta se refiere al mismo tiempo a las tres clases de substancias, en la

τὰ μεταξύ, περὶ ἃ τὰς μαθηματικὰς εἶναί φασιν ἐπιστήμας; ὡς μὲν οὖν λέγομεν τὰ εἴδη αἴτιά τε καὶ οὐσίας εἶναι καθ' ἑαυτὰς εἴρηται ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις περὶ αὐτῶν· πολλαχῆ δὲ ἐχόντων δυσκολίαν, οὐθενὸς ἧττον ἄτοπον τὸ φάναι μὲν εἶναί τινας φύσεις παρὰ τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ, ταύτας δὲ τὰς αὐτὰς φάναι τοῖς αἰσθητοῖς πλὴν ὅτι τὰμὲν ἀΐδια τὰ δὲ φθαρτά. αὐτὸ γὰρ ἄνθρωπόν φασιν εἶναι καὶ ἵππον καὶ ὑγίειαν, ἄλλο δ' οὐδέν, παραπλήσιον ποιοῦντες τοῖς θεους μὲν εἶναι φάσκουσιν ἀνθρωποειδεῖς δέ· οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐδὲν ἄλλο ἐποίουν ἢ ἀνθρώπους ἀϊδίους, οὔθ' οὗτοι τὰ εἴδη ἄλλ' ἢ αἰσθητὰ ἀΐδια. ἔτι δὲ εἴ τις παρὰ τὰ εἴδη καὶ τὰ αἰσθητὰ τὰ μεταξὺ θήσεται, πολλὰς ἀπορίας ἕξει· δῆλον γὰρ ὡς ὁμοίως γραμμαί τε παρ' αὐτὰς καὶ τὰς αἰσθητὰς ἔσονται καὶ ἕκαστον τῶν ἄλλων γενῶν: ὥστ' ἐπείπερ ἡ ἀστρολογία μία τούτων ἐστίν, ἔσται τις καὶ οὐρανὸς παρὰ τὸν αἰσθητὸν οὐρανὸν καὶ ἥλιός τε καὶ σελήνη καὶ τἆλλα ὁμοίως τὰ κατὰ τὸν οὐρανόν. καίτοι πῶς δεῖ πιστεῦσαι τούτοις; οὐδὲ γὰρ ἀκίνητον εὔλογον εἶναι, κινούμενον δὲ καὶ παντελῶς ἀδύνατον· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ ὧν ἡ ὀπτικὴ πραγματεύεται καὶ ἡ ἐν τοῖς μαθήμασιν ἁρμονική· καὶ γὰρ ταῦτα ἀδύνατον εἶναι παρὰ τὰ αἰσθητὰ διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας· εἰ γὰρ ἔστιν αἰσθητὰ μεταξὺ καὶ αἰσθήσεις, δῆλον ὅτι καὶ ζῷα ἔσονται μεταξὺ αὐτῶν τε καὶ τῶν φθαρτῶν. ἀπορήσειε δ' ἄν τις καὶ περὶ ποῖα τῶν ὄντων δεῖ ζητεῖν ταύτας τὰς ἐπιστήμας. εἰ γὰρ τούτῳ διοίσει τῆς γεωδαισίας

---

medida en que, al parecer, estudia a la vez la substancia en general); cf. *infra* IV iii 1005*a*29-*b*2 y VI i 1026*a*29-32.

78. Es decir, la ciencia buscada o filosofía primera. En cuanto a las clases de substancia a las que se alude, cf. la nota precedente.

79. Cf. *supra* las notas 65, 73 y 17 del presente libro, en las pp. 172, 174 y 162.

80. El giro «aquello de lo que [se trate]» corresponde al género que sea el sujeto de las demostraciones. En tal caso, habría un género único al que se reduciría la pluralidad de especies de substancias.

81. Es decir, ya sea que esa ciencia que estudia los axiomas sea la misma que trata de los atributos esenciales del género de la substancia (como dirá la solución de Aristóteles), o que sea una ciencia distinta de esa.

82. La que le corresponda a la ciencia buscada.

83. Para Aristóteles será la misma ciencia; cf. *infra* IV ii 1003*b*32-1005*a*18.

84. Es decir, la opinión corriente o comúnmente aceptada no es esa. Así, la esencia del triángulo, por ejemplo, no puede ser demostrada, sino sólo definida; sí se pueden demostrar cosas tales como que la suma de sus ángulos equivalen a dos rectos. El intento de demostrar la esencia conllevaría una petición de principio, porque lo único que propiamente se puede demostrar es, en general, que a determinada cosa le pertenece determinada propiedad, y no es esa la relación que existe entre los componentes de la definición en

uno solo o varios géneros de las substancias, como [piensan] los que afirman las Especies y los [entes] intermedios, de los que dicen que son ciencias las matemáticas[87]? [*Tesis*] Por una parte, en qué sentido afirmamos[88] que las Especies son causas y substancias de por sí, quedó dicho en las exposiciones primeras acerca ellas[89]. [*a*] Aun cuando [esas tesis][90] encierran dificultades en muchos sentidos, nada [es] más absurdo que decir, por un lado, que existen ciertas naturalezas aparte de las [que están] en el universo[91], y, por otro lado, que esas [naturalezas] son iguales a las sensibles, salvo que las unas [son] eternas, y las otras, destructibles. Dicen, en efecto, que existe el *Hombre en sí*, el *Caballo* [*en sí*] y *la Salud* [*en sí*], y [no dicen] nada más, procediendo más o menos como los que dicen que existen dioses, y [que son] de forma humana, pues ni estos producen otra cosa que hombres eternos ni aquellos [hacen de] las Especies nada distinto de cosas sensibles eternas[92]. [*b*] Además, si, aparte de las Especies y de las cosas sensibles, se ponen [entes] intermedios, se estará ante muchas aporías[93], pues es evidente que habrá, de igual modo, líneas [intermedias] aparte de las en sí y de las sensibles, y [se dará lo mismo] en relación con cada uno de los demás géneros. Así que, como la astronomía es una de ellas[94], habrá también un cielo aparte del cielo sensible, y [otro] Sol, [otra] Luna [aparte del Sol y de la Luna sensibles], y lo mismo en relación con todos los otros [cuerpos] celestes. Pero ¿cómo se les dará crédito a esas [consecuencias]? Pues no [es] razonable [suponer que ese cielo intermedio] sea inmóvil; [que esté] en movimiento [es, empero, algo] imposible en todo sentido[95]. [Lo mismo vale] también [para las cosas] de que trata la óptica y [para las cosas de las que trata] la armonía [estudiada] en las matemáticas[96], pues también [es] imposible que estas cosas existan aparte de las cosas sensibles, [y ello] por las mismas razones[97]. Pues [es] evidente que si hay cosas sensibles intermedias[98] y percepciones [intermedias], habrá también, entre [los Animales] en sí y los [animales] destructibles, animales «intermedios»[99]. [*c*] También se podría plantear una aporía acerca

---

que se expresa el *qué es*; cf. *infra* VI i 1025*b*10-16, y *An Post* II iii-viii.

85. Porque los accidentes suponen forzosamente sujetos en los cuales inhieran; cf. *Cat* ii 1*a*20-*b*6.

86. Las substancias no sensibles de que se trata son las postuladas por el platonismo, y no como Aristóteles las entiende. Acerca de «aparte de (*parà*)», cf. *supra* la nota 24 del presente libro, en la p. 164.

87. Los platónicos, que afirman, como se ha visto, dos especies de entes inteligibles: las Especies o Ideas y los Objetos Matemáticos, llamados «intermedios» precisamente porque se los concibe como un enlace entre el mundo ideal y el sensible. Cf. *supra* I vi 987*b*14-18 y la nota 352 del libro I, en la p. 83, y

ἡ γεωμετρία μόνον, ὅτι ἡ μὲν τούτων ἐστὶν ὧν αἰσθανομέθα
ἡ δ' οὐκ αἰσθητῶν, δῆλον ὅτι καὶ παρ' ἰατρικὴν ἔσται τις
ἐπιστήμη καὶ παρ' ἑκάστην τῶν ἄλλων μεταξὺ αὐτῆς τε
30 ἰατρικῆς καὶ τῆσδε τῆς ἰατρικῆς· καίτοι πῶς τοῦτο δυνατόν;
καὶ γὰρ ἂν ὑγιείν' ἄττα εἴη παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ αὐτὰ τὰ
ὑγιεινόν. ἅμα δὲ οὐδὲ τοῦτο ἀληθές, ὡς ἡ γεωδαισία τῶν
αἰσθητῶν ἐστὶ μεγεθῶν καὶ φθαρτῶν· ἐφθείρετο γὰρ ἄν
φθειρομένων. -ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν αἰσθητῶν ἂν εἴη
35 μεγεθῶν οὐδὲ περὶ τὸν οὐρανὸν ἡ ἀστρολογία τοῦδε.
998a οὔτε γὰρ αἱ αἰσθηταὶ γραμμαὶ τοιαῦταί εἰσιν οἵας λέγει
ὁ γεωμέτρης (οὐθὲν γὰρ εὐθὺ τῶν αἰσθητῶν οὕτως οὐδὲ
στρογγύλον· ἅπτεται γὰρ τοῦ κανόνος οὐ κατὰ στιγμήν
ὁ κύκλος ἀλλ' ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς
5 γεωμέτρας), οὔθ' αἱ κινήσεις καὶ ἕλικες τοῦ οὐρανοῦ οἷαι
περὶ ὧν ἡ ἀστρολογία ποιεῖται τοὺς λόγους, οὔτε τὰ σημεῖα
τοῖς ἄστροις τὴν αὐτὴν ἔχειφύσιν. εἰσὶ δέ τινες οἳ φασιν
εἶναι μὲν τὰ μεταξὺ ταῦτα λεγόμενα τῶν τε εἰδῶν καὶ τῶν
αἰσθητῶν, οὐ μὴν χωρίς γε τῶν αἰσθητῶν ἀλλ' ἐν τούτοις·
10 οἷς τὰ συμβαίνοντα ἀδύνατα πάντα μὲν πλείονος λόγου
διελθεῖν, ἱκανὸν δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα θεωρῆσαι. οὔτε γὰρ ἐπὶ
τούτων εὔλογον ἔχειν οὕτω μόνον, ἀλλὰ δῆλον ὅτι καὶ τὰ
εἴδη ἐνδέχοιτ' ἂν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἶναι (τοῦ γὰρ αὐτοῦ
λόγου ἀμφότερα ταῦτά ἐστιν), ἔτι δὲ δύο στερεὰ ἐν τῷ αὐτῷ

---

las notas 6 y 7 del libro XIII, en las pp. 952 y 953. Aristóteles da su respuesta, afirmativa, a la primera pregunta *infra* en XII vi-x, y en XIII y XIV rechaza la tesis de la existencia de las Ideas y de los Objetos Matemáticos intermedios.

88. Al parecer un plural «platónico»; cf. *supra* la nota 462 del libro I, en la p. 108.

89. *Supra* en I ix.

90. Las tesis a que se hace referencia, son, desde luego, platónicas.

91. Literalmente, «en el cielo (*ho ouranós*)», expresión que se emplea comúnmente con el significado de «universo». Con él se hace referencia en este caso al mundo sensible en el sentido platónico. El «aparte de» tiene el sentido de «con existencia separada de lo sensible»; cf. *supra* la nota 24 del presente libro, en la p. 164.

92. Desde luego, para Platón las Ideas en modo alguno son esto que dice aquí Aristóteles. La intención del Filósofo pareciera ser, más bien, la de señalar que Platón trata las Ideas como si fueran entes particulares, y que el mundo eidético constituye, por tanto, un duplicado innecesario del mundo sensible. Cf. *supra* I ix 990*b*2-7, e *infra* VII xvi 1040*b*30-1041*a*2.

93. En relación con lo que sigue, cf. *infra* XIII ii 1076*b*39-1077*a*7 y las notas a ese lugar.

94. Una de las ciencias matemáticas, mencionadas mucho más arriba, en *a*2.

95. No es concebible un cielo intermedio inmóvil, porque el movimiento es constitutivo de él, de modo que propiamente no sería un cielo; y tampoco es

de qué clase de entes deberán investigar esas ciencias[100]. Pues si la geometría difiere de la geodesia[101] sólo en esto: en que una de ellas es [ciencia] de cosas que percibimos [mediante los sentidos], y la otra, de cosas no sensibles[102], es evidente que habrá, aparte de la medicina (y aparte de cada una de las demás [ciencias]), una ciencia [intermedia], entre la Medicina en sí y esta medicina[103]. Pero ¿cómo es posible eso? Pues [en tal caso] también debieran existir Cosas Sanas al lado de las [cosas sanas] sensibles, y de lo Sano en sí. [*Antítesis*] [*a*] Pero a la vez tampoco [es] verdad siquiera esto: que la geodesia sea [ciencia] de las magnitudes sensibles y destructibles, pues [si fuera así] se destruiría al destruirse [esas magnitudes][104]. Por otra parte, tampoco podría la astronomía ser [ciencia] de las magnitudes sensibles ni [tratar] acerca de este cielo [sensible], pues ni las líneas sensibles son tales como dice el geómetra (ninguna de las cosas sensibles [es] recta ni curva de ese modo[105], pues el círculo no toca a la tangente en un punto, sino como decía Protágoras al refutar a los geómetras[106]); ni los movimientos y las revoluciones del cielo [son] iguales [a aquellas] acerca de las que la astronomía hace sus exposiciones, ni los signos[107] tienen la misma naturaleza que los astros. [*b*] Ahora bien, hay algunos [filósofos][108] que afirman que esos llamados «[Objetos] Intermedios» entre las Especies y las cosas sensibles existen, sí, pero no separadamente de las cosas sensibles, sino en ellas. Recorrer todos los imposibles que conlleva esa [tesis requeriría de] una explicación más extensa; [por ahora es] suficiente considerar cosas como las [que siguen][109]. No [es] razonable [suponer] que sea así sólo en esos casos[110], sino que [es] evidente que también las Especies podrían estar en las cosas sensibles (pues el argumento es el mismo para ambos[111]). Además, [de él

---

concebible un cielo «intermedio» móvil, puesto que es un Objeto Matemático, es decir, un ente abstracto, y el movimiento supone la materia.

96. La que estudia las relaciones numéricas subyacentes a los acordes. No se trata, pues, de la armonía que se estudia en música.

97. Por las mismas razones que se acaba de aducir en relación con los objetos de la astronomía. En este caso, como observa Alejandro (1891 : 198), los objetos de la óptica serían visibles y no sensibles a la vez, y los de la armónica, audibles y no sensibles a la vez.

98. Como habría que suponer que son las estudiadas por la óptica y las otras disciplinas mencionadas.

99. De acuerdo con la idea, expuesta por Aristóteles en *De an* II v, de que la percepción es un acto común de lo que es capaz de percibir y lo que es susceptible de ser percibido, los objetos intermedios visibles y audibles, etcétera, *pero no sensibles*, implicados por la doctrina platónica, supondrían como correlato singularísimos animales que pudieran percibirlos, pero que

15 ἀναγκαῖον εἶναι τόπῳ, καὶ μὴ εἶναι ἀκίνητα ἐν κινουμένοις γε ὄντα τοῖς αἰσθητοῖς. ὅλως δὲ τίνος ἕνεκ' ἄν τις θείη εἶναι μὲν αὐτά, εἶναι δ' ἐν τοῖς αἰσθητοῖς; ταὐτὰ γὰρ συμβήσεται ἄτοπα τοῖς προειρημένοις· ἔσται γὰρ οὐρανός τις παρὰ τὸν οὐρανόν, πλήν γ' οὐ χωρὶς ἀλλ' ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ· ὅπερ ἐστὶν ἀδυνατώτερον.

---

tendrían que ser distintos tanto de los animales sensibles, capaces de percibir los rasgos sensibles concretos, cuanto de los animales ideales, que no pueden percibir.

100. Aquellas cuyo objeto de investigación serían los entes intermedios.

101. La tarea de la geodesia no se limitaba, como su nombre podría sugerirlo, a la medición de terrenos, a la manera de la agrimensura, sino que trataba de la medición de superficies y de volúmenes en general.

102. La geodesia, de cosas perceptibles, sin abstraerlas de la materia, mientras que la geometría hace abstracción de la materia y estudia, por tanto, cosas no sensibles.

103. Es decir, la medicina sensible. Como se ve, Aristóteles argumenta que si toda vez que se distingue entre cosas sensibles y cosas no sensibles (y en correspondencia con eso, disciplinas como la geodesia y la geometría), y se postulan, entre unas y otras, cosas intermedias, entonces habrá que admitir no sólo tales cosas intermedias, sino también ciencias intermedias que las tengan como objeto.

104. La verdad es, pues, que esa ciencia no trata de lo sensible, sino que también trata de lo abstracto y, por tanto, no perecedero.

105. Del modo en que las define o las concibe el geómetra.

106. Acaso en el «Acerca de las matemáticas (*Perì tôn matemáton*)» que le es atribuido en *DL* IX lv. Protágoras mostraría allí que, en un círculo empírico, la tangente y el círculo se tocan, en realidad, en una línea, no en un punto. Cf. Alejandro (1891 : 200). Cf., además, *infra* XIV ii 1089*a*19-26; *An Post* I x 76*b*39-77*a*3; xxxi 87*b*35-39. Cf. Untersteiner (1962 : 35); Freeman (1948 : 351-352)

se seguirá] necesariamente que en el mismo lugar [habrá] dos sólidos[112], y que [los Objetos Intermedios] no [serán] inmóviles, porque están en las cosas sensibles, las cuales son móviles. Pero, en general, ¿para qué afirmaría uno que [los Objetos Intermedios] existen, y que existen *en* las cosas sensibles? Pues resultarán los mismos sinsentidos señalados arriba[113]: habrá, en efecto, un Cielo aparte del cielo [sensible], sólo que no [estará] separado, sino en el mismo lugar; lo cual es todavía más imposible[114]. 15

---

107. Esos «signos (*semêia*)» eran puntos con los que los astrónomos representaban los planetas.

108. De orientación platónica. No parece posible establecer exactamente quiénes; cf. *infra* XIII i 1076*a*32-34, y allí la nota 21 de ese libro XIII, en la p. 956.

109. El giro «cosas como las [que siguen]» traduce «*toiaûta*»: sigo en este punto a Ross (1958 : I 233) que se apoya en lugares como *infra* VI ii 1026*b*22 y *De an* I iv 408*b*1 para atribuirle valor catafórico a ese pronombre en la presente ocurrencia.

110. En el de los Objetos Intermedios, y, que, por tanto, sólo ellos estén en las cosas sensibles.

111. Según Alejandro (1891 : 201), si se admite que los Objetos Intermedios, que son inteligibles y de por sí, se dan en las cosas sensibles, no hay razones para no admitir que en ellas estén también las propias Ideas, que tienen la misma naturaleza.

112. El matemático y el sensible.

113. *Supra*, en el capítulo i del presente libro, a partir de 995*b*15.

114. De acuerdo con Ross (1958 I : 231), Aristóteles da su respuesta a esta aporía, por un lado, en XII vi-x con la afirmación de que Dios y las formas que mueven a las esferas son substancias no sensibles, y, por otro lado, en los libros XIII y XIV, con la negación del carácter substancial de las Ideas y de los Objetos Matemáticos. Pero acaso tenga razón Dumoulin (1986 : 92) al entender que la solución de Aristóteles va en el sentido de la antítesis, y que lo que deberá hacer es mostrar de qué modo está presente lo inteligible en lo sensible, precisando la condición de las entidades matemáticas, y ello de modo tal de explicar sus características sin hacer de ellas realidades separadas. Por otra parte, es posible que Aristóteles vea en la solución criticada, según la cual la Idea está en la cosa, una aproximación grosera a lo que será su teoría de la materia y la forma.

Capítulo iii

[*vi*] [*Aporía*] *Los principios y los elementos de las cosas, ¿son los géneros o los componentes?* (998*a*20-998*a*23). [*Tesis*] *Hay cuatro razones* ([*a*]-[*d*]) *en favor de la tesis de que los componentes primeros son los elementos, no los géneros* (998*a*23-998*b*3). [*Antítesis*] *Si conocemos las cosas por sus géneros, y estos son principios de las especies, los géneros serán los principios de las cosas* (998*b*3-998*b*11). *No se pueden combinar ambas visiones* (998*b*11-998*b*14). [*vii*] [*Aporía*] *Si los principios son géneros, ¿serán principios los géneros más universales o los más específicos?* (998*b*14-998*b*17). [*Tesis*] *Los géneros más universales,* «uno» *y* «ente», *no pueden ser principios, pues* [*a*] *no son géneros;* [*b*] y [*c*]: *tampoco las especies intermedias pueden ser principios;* [*d*] *si la unidad del principio es la mayor, se debieran considerar principios las especies ínfimas;* [*e*] *no hay género aparte de las especies* (998*b*17-998*a*14). [*Antítesis*] *El principio se tiene que dar separado; por eso debieran ser principios los géneros más universales, no las especies ínfimas* (998*a*14-999*a*23).

περί τε τούτων οὖν ἀπορία πολλὴ πῶς δεῖ θεμένους τυχεῖν τῆς ἀληθείας, καὶ περὶ τῶν ἀρχῶν πότερον δεῖ τὰ γένη στοιχεῖα καὶ ἀρχὰς ὑπολαμβάνειν ἢ μᾶλλον ἐξ ὧν ἐνυπαρχόντων ἐστὶν ἕκαστον πρώτων, οἷον φωνῆς στοιχεῖα καὶ ἀρχαὶ δοκοῦσιν εἶναι ταῦτ' ἐξ ὧν σύγκεινται αἱ φωναὶ πρώτων, ἀλλ' οὐ τὸ κοινὸν ἡ φωνή· καὶ τῶν διαγραμμάτων ταῦτα στοιχεῖα λέγομεν ὧν αἱ ἀποδείξεις ἐνυπάρχουσιν ἐν ταῖς τῶν ἄλλων ἀποδείξεσιν ἢ πάντων ἢ τῶν πλείστων· ἔτι δὲ τῶν σωμάτων καὶ οἱ πλείω λέγοντες εἶναι στοιχεῖα καὶ τὸ ἕν, ἐξ ὧν σύγκειται [καὶ ἐξ ὧν συνέστηκεν] ἀρχὰς λέγουσιν εἶναι, οἷον Ἐμπεδοκλῆς πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ τὰ μετὰ τούτων στοιχειά φησιν εἶναι ἐξ ὧν ἐστὶτὰ ὄντα ἐνυπαρχόντων, αλλ οὐχ ὡς γένη λέγει ταῦτα τῶν ὄντων. πρὸς δὲ τούτοις καὶ τῶν ἄλλων εἴ τις ἐθέλει τὴν φύσιν ἀθρεῖν, οἷον κλίνης, <ὅταν γνῷ> ἐξ ὧν μορίων συνέστηκε καὶ πῶς συγκειμένων, τότε γνωρίζει τὴν φύσιν αὐτῆς. -ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν λόγων οὐκ ἂν εἴησαν αἱ ἀρχαὶ τὰ γένη τῶν ὄντων· εἰ δ'ἕκαστον μὲν γνωρίζομεν διὰ τῶν ὁρισμῶν, ἀρχαὶ δὲ τὰ γένη τῶν ὁρισμῶν εἰσίν, ἀνάγκη καὶ τῶν ὁριστῶν ἀρχὰς εἶναι τὰ γένη. κἂν εἰ ἔστι τὴν τῶν ὄντων λαβεῖν ἐπιστήμην τὸ τῶν εἰδῶν λαβεῖν καθ' ἃ λέγονται τὰ ὄντα, τῶν γε εἰδῶν ἀρχαὶ τὰ γένη εἰσίν. φαίνονται δέ τινες καὶ τῶν λεγόντων στοιχεῖα τῶν ὄντων τὸ ἓν ἢ τὸ ὂν ἢ τὸ μέγα καὶ μικρὸν ὡς γένεσιν

---

115. Los componentes *internos* (*tà enypárkhonta*) de una cosa, pueden corresponder, en la visión aristotélica, tanto a la materia y la forma de la cosa cuanto a los componentes de su definición, esto es, el género próximo y la diferencia específica. Pero, como observa Reale (1968 : 270), Aristóteles parece pensar aquí específicamente en los componentes *materiales* de una cosa. Mansion (1955 : 162-165) piensa que particularmente en esta aporía se trasunta que Aristóteles parte de una idea de principio que ha heredado de Platón, en la que se confunden las nociones de elemento (*stoikheîon*), esencia y causa, y que hace que se entienda que los principios de las cosas son aquello en lo que ellas consisten y de lo que ellas derivan. La alternativa que se presenta en esta aporía es precisamente la de establecer si la noción de principio ha de tomarse en su aspecto lógico («género») o en su aspecto ontológico («elemento»).

116. En esta ocurrencia no se debe tomar «voz (*phōné*)» en el sentido de «emisión fónica», que, como tal, es continua, y no articulada; cf. Tricot (1973 : 138); Reale (1968 : 270); sino, por sinécdoque, en el sentido de significante fónico de un signo lingüístico, en el cual se presenta bajo la forma de una secuencia de unidades discretas. Esas unidades fónicas son llamados «elementos (*stoikheîa*)» en razón de su indivisibilidad, que es el rasgo que aquí se tiene en cuenta; cf. *infra* V iii 1014*a*26-27; atendiendo a su representación escrita, ocasionalmente se los llama también «letras (*grámmata*)». Cf. Sinnott (2017).

117. Lo «común (*koinón*)» en el sentido de «género (*génos*)».

A propósito de esas cosas, pues, [encierra] una gran aporía establecer] cómo debe ser la suposición para dar con la verdad. Y [tí] [también encierra una aporía establecer], acerca de los principios, si se deben considerar como elementos y principios *los géneros* o, más bien, los componentes primeros en que cada cosa consiste][115]. [*Tesis*] Así, se admite [*a*] que los elementos y los principios de la voz son [los componentes] primeros de los que las voces están compuestas[116], pero no lo común, [es decir,] «voz»[117]; y, [*b*] de las proposiciones geométricas[118] llamamos «elementos» [de las demostraciones geométricas las proposiciones] cuya demostración está contenida en la demostración de las demás [proposiciones] (de todas o de la mayoría). [*c*] Además, tanto los que dicen que los elementos de los cuerpos[119] son varios, cuanto lo que [dicen que es] uno solo, afirman que son *principios* [los componentes] en que [los cuerpos] consisten <y de los que están compuestos>[120]; por ejemplo, Empédocles dice que el fuego, el agua y los que [van] con ellos[121] son *elementos* de que se componen los entes, pero no dice que [sean] *géneros* de los entes. [*d*] Además de eso, también si uno quiere ver la naturaleza de las demás cosas[122]: por ejemplo, [la] de una cama, uno llega a conocer la naturaleza de ella <cuando conoce>[123] las partes en que se consiste y cómo están unidas. [*Antítesis*] De esos argumentos [resulta], pues, [que] los principios no podrían ser los géneros de los entes. Pero, por otra parte, si conocemos cada cosa mediante las definiciones, y los géneros son principios de las definiciones, los géneros serán necesariamente también principios de las cosas definidas; y si adquirir la ciencia de los entes [es] adquirir la [ciencia] de las especies según las cuales los entes se denominan[124], los géneros serán principio de las especies[125]. También algunos de los [filósofos] que afirman como elementos de los entes el Uno o el Ente o lo Grande y lo Pequeño[126], manifiestamente los toman en el sentido de

---

118. La expresión «proposiciones geométricas» traduce «*diagrámmata*»; cf. *infra* V iii 1014*a*35-1014*b*3; en *Cat* xii 14*a*39-14*b*1 se las menciona junto con los «elementos» fónicos y se destaca la relación de anterioridad que se da, por una parte, entre las proposiciones «elementales» y las derivadas, y, por otra, entre los elementos fónicos y la sílaba; cf. también *An Pr* I xxiv 41*b*14-15.

119. Esto es, los elementos de los entes naturales en el sentido de los filósofos de la naturaleza, es decir, el agua, el aire, etcétera. Los entes artificiales se consideran *infra*, en [*d*].

120. Eliminado por Jaeger (1960 : 46 *app crit*).

121. El sentido preciso de última expresión no es claro, por lo que Christ prefirió leer, en lugar de «*metá toúton* (con ellos)», «*metaxý* (intermedios)», que figura en uno de los manuscritos; cf. Jaeger (1963 : 46 *app crit*); de ser así,

αὐτοῖς χρῆσθαι. -ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀμφοτέρως γε οἷόν τε λέγειν τὰς ἀρχάς. ὁ μὲν γὰρ λόγος τῆς οὐσίας εἷς· ἕτερος δ' ἔσται ὁ διὰ τῶν γενῶν ὁρισμὸς καὶ ὁ λέγων ἐξ ὧν ἐστιν ἐνυπαρχόντων. -πρὸς δὲ τούτοις εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἀρχαὶ τὰ γένη εἰσί, πότερον δεῖ νομίζειν τὰ πρῶτα τῶν γενῶν ἀρχὰς ἢ τὰ ἔσχατα κατηγορούμενα ἐπὶ τῶν ἀτόμων; καὶ γὰρ τοῦτο ἔχει ἀμφισβήτησιν. εἰ μὲν γὰρ ἀεὶ τὰ καθόλου μᾶλλον ἀρχαί, φανερὸν ὅτι τὰ ἀνωτάτω τῶν γενῶν· ταῦτα γὰρ λέγεται κατὰ πάντων. τοσαῦται οὖν ἔσονται ἀρχαὶ τῶν ὄντων ὅσαπερ τὰ πρῶτα γένη, ὥστ' ἔσται τό τε ὂν καὶ τὸ ἓν ἀρχαὶ καὶ οὐσίαι· ταῦτα γὰρ κατὰ πάντων μάλιστα λέγεται [τῶν ὄντων]. οὐχ οἷόν τε δὲ τῶν ὄντων ἓν εἶναι γένος οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὄν· ἀνάγκη μὲν γὰρ τὰς διαφορὰς ἑκάστου γένους καὶ εἶναι καὶ μίαν εἶναι ἑκάστην, ἀδύνατον δὲ κατηγορεῖσθαι ἢ τὰ εἴδη τοῦ γένους ἐπὶ τῶν οἰκείων διαφορῶν ἢ τὸ γένος ἄνευ τῶν αὐτοῦ εἰδῶν, ὥστ' εἴπερ τὸ ἓν γένος ἢ τὸ ὄν, οὐδεμία διαφορὰ οὔτε ὂν οὔτε ἓν ἔσται. ἀλλὰ μὴν εἰ μὴ γένη, οὐδ' ἀρχαὶ ἔσονται, εἴπερ ἀρχαὶ τὰ γένη. ἔτι καὶ τὰ μεταξὺ συλλαμβανόμενα μετὰ τῶν διαφορῶν ἔσται γένη μέχρι τῶν ἀτόμων (νῦν δὲ τὰ μὲν δοκεῖ τὰ δ' οὐ δοκεῖ)· πρὸς δὲ τούτοις ἔτι μᾶλλον αἱ διαφοραὶ

Aristóteles se expresaría más bien en términos de su propia doctrina de los elementos, que en los de la de Empédocles.

122. La naturaleza de los entes artificiales.

123. El añadido es de Jaeger (1960 : 47 *app crit*). El detalle del texto de estas líneas es discutido, pero su sentido es claro.

124. O bien: las especies que se predican de los entes que pertenecen a ellas.

125. Los géneros serán principio de las especies porque, en la medida en que se compone del género más la diferencia específica, la especie se conoce a partir del género, y en la medida en que es inmediatamente principio de la especie, el género ha de ser también principio de la cosa.

126. Los pitagóricos y Platón; cf. *supra* i 996*a*5-7; I vi 987*b*19-21.

127. Cf. Ross (1958 : I 222); Halper (1980 : 12). Como se señala en el cierre de la antítesis, la aporía no podría ser resuelta admitiendo los dos puntos de vista a la vez, puesto que de cada uno de ellos resulta, para una misma cosa, una definición diversa, y es claro que para Aristóteles debiera haber una coincidencia entre el aspecto ontológico y el aspecto lógico. La solución es formulada *infra* en VII: en VII x se dice que los componentes internos de una cosa se incluyen en la definición si se incluyen en la especie, y en VII xiii, que los géneros no constituyen la substancia de las cosas individuales.

128. Es decir, si son principios los géneros supremos o las especies ínfimas; cf. *supra* la nota 23 de este mismo libro, en la p. 163. Acerca de «individuo (*átomon*)»; cf. *supra* la nota 28 del libro I, en la p. 12.

129. Esta séptima aporía supone que a la aporía precedente se le ha dado

«géneros». Pero, por cierto, tampoco se puede decir que los principios son de los dos modos, pues el enunciado de la substancia es *uno solo*; mas la definición por medio de los géneros es diversa de la que enuncia los [elementos] de que se compone [una cosa][127]. [*viii*] Aparte de esas cosas, si los géneros son principios en el grado más alto, ¿se deberían considerar principios los *primeros* o los *últimos* de los géneros predicados de los individuos[128]? Pues también eso es debatible[129]. [*Tesis*] En efecto, si los universales son siempre principios en mayor grado, [es] manifiesto que [serán principios] los géneros más altos[130], pues ellos se dicen[131] de todas las cosas. Así pues, habrá tantos principios de los entes cuantos géneros primeros [haya], de modo que «ente» y «uno» serán principios y substancias, pues ellos [son los que] en más alto grado se dicen de todos <los entes>[132]. Pero [*a*] ni «uno» ni «ente» pueden ser género de los entes, pues es necesario que las diferencias de cada género *sean*, y que cada una sea *una*; pero es imposible que de las diferencias propias se prediquen <*i*> las especies del género o <*ii*> el género sin sus especies[133], así que si «uno» o «ente» [fueran] géneros, ninguna diferencia podría ser ni *ente* ni *una*. Pero si [«uno» y «ente»] no [son] géneros, tampoco serán principios si en efecto los géneros son principios. [*b*] Además, también los [universales] intermedios, tomados junto con las [sucesivas] diferencias[134], hasta [llegar a] los individuos[135], serán géneros[136] (pero en realidad se piensa que unos sí [son géneros], y que otros no [lo son][137]). [*c*] Aparte de esas cosas, las diferencias

---

como respuesta que los principios están en el orden de los géneros, así que lo que queda por establecer es si han de ser principios los más genéricos o los más específicos. *Infra*, en VII xii se dirá que la substancia de la cosa individual es la última diferencia específica, es decir, la especie ínfima.

130. A propósito de «los géneros más altos (*tà anōtátō tôn genôn*)», cf. *supra* I ix 992*a*18-19.

131. Es decir: «se predican»; lo mismo *infra*, en *b*21.

132. Eliminado por Jaeger (1960 : 47 *app crit*). Si se quitan esas palabras, habrá que entender: «se dicen de todas las cosas» (como en *b*18-19), esto es, son los predicados de universalidad máxima, y son coextensivos entre sí, puesto que *de toda cosa* se puede decir tanto que es *una* cuanto que *es*.

133. Es decir, <*i*> ni una noción específica (*hombre*) <*ii*> ni una noción genérica (*animal*) se puede aplicar a la diferencia específica (*racional*), la cual divide la noción genérica para delimitar la noción específica (*hombre* = *animal racional*). Por tanto, por un lado, <*i*> la especie *hombre* no puede ser predicada de la diferencia *racional* [*a*] porque tiene una extensión menor; [*b*] porque la especie pasaría a ser una especie de la especie: y [*c*] porque la especie resultaría ser anterior a la diferencia, cuando es a la inversa: el género y la diferencia constituyen la especie; cf. *Top.* VI vi 144*b*9-11; por otro lado, <*ii*>

ἀρχαὶ ἢ τὰ γένη· εἰ δὲ καὶ αὗται ἀρχαί, ἄπειροι ὡς εἰπεῖν
ἀρχαὶ γίγνονται, ἄλλως τε κἂν τις τὸ πρῶτον γένος ἀρχὴν
999a τιθῇ. ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ μᾶλλόν γε ἀρχοειδὲς τὸ ἕν ἐστιν, ἐν
δὲ τὸ ἀδιαίρετον, ἀδιαίρετον δὲ ἅπαν ἢ κατὰ τὸ ποσὸν ἢ
κατ' εἶδος, πρότερον δὲ τὸ κατ' εἶδος, τὰδὲ γένη διαιρεῖται
5 εἰς εἴδη, μᾶλλον ἂν ἓν τὸ ἔσχατον εἶη κατηγορούμενον· οὐ
γάρ ἐστι γένος ὁ ἄνθρωπος τῶν τινῶν ἀνθρώπων. ἔτι ἐν οἷς
τὸ πρότερον καὶ ὕστερόν ἐστιν, οὐχ οἷόν τε τὸ ἐπὶ τούτων
εἶναί τι παρὰ ταῦτα (οἷον εἰ πρώτη τῶν ἀριθμῶν ἡ δυάς,
οὐκ ἔσται τις ἀριθμὸς παρὰ τὰ εἴδη τῶν ἀριθμῶν· ὁμοίως δὲ
10 οὐδὲ σχῆμα παρὰ τὰ εἴδη τῶν σχημάτων· εἰ δὲ μὴ τούτων,
σχολῇ τῶν γε ἄλλων ἔσται τὰ γένη παρὰ τὰ εἴδη· τούτων
γὰρ δοκεῖ μάλιστα εἶναι γένη)· ἐν δὲ τοῖς ἀτόμοις οὐκ ἔστι
τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον. ἔτι ὅπου τὸ μὲν βέλτιον τὸ
δὲ χεῖρον, ἀεὶ τὸ βέλτιον πρότερον· ὥστ' οὐδὲ τούτων ἂν
15 εἴη γένος. -ἐκ μὲν οὖν τούτων μᾶλλον φαίνεται τὰ ἐπὶ τῶν
ἀτόμων κατηγορούμενα ἀρχαὶ εἶναι τῶν γενῶν· πάλιν δὲ

---

animal no puede ser predicado de *racional*, [*a*] porque se haría de la diferencia una especie, y se la debiera seguir predicando un número indefinido de veces; y [*b*] las diferencias serían diferencias de las especies o de los individuos, pero no diferencias *del género*; cf. *Top* VI vi 144*a*36-*b*3. Por tanto, si fueran géneros, «ente» y «uno» no podrían ser predicados de las diferencias, de manera que las diferencias no *serían* ni serían *uno*.

134. Es decir, como universales formados, en cada caso, por la combinación del género próximo y la diferencia específica.

135. Si en efecto la palabra «*átoma*» tiene aquí el sentido de «individuos», entonces se tratará de la secuencia de especies intermedias o subordinadas que se extiende desde los géneros más altos hasta los individuos concretos, pero sin incluir a estos. Pero también podría ser que «*átomon*» tuviese en esta ocurrencia el sentido de «(especie) indivisible (*átomon* [*eîdos*])», es decir, «especie ínfima», que no puede ser dividida en subespecies. Cf. *supra* la nota 28 del libro I, en la p. 12.

136. Y serán, por tanto, presunta o eventualmente, principios, en la hipótesis de que los géneros son principios. Aristóteles se propone ahora mostrar que tampoco los géneros intermedios son principios.

137. Es probable que Aristóteles se refiera a la visión de los platónicos de que no hay Ideas ni de las cosas artificiales, ni de las privaciones ni de las relaciones. Pero en realidad tampoco su propia visión permite ver en toda o en cualquiera combinación de género y diferencia la definición de una especie en sentido propio si la diferencia es una propiedad negativa o una propiedad accidental («hombre blanco»); cf. Reale (1968 : 273).

138. Es decir, en mayor grado que las especies intermedias; esto es, las diferencias de las especies «intermedias», de las que se ha hablado en [*b*], serán principios en mayor medida que las propias especies intermedias.

[serán] principios en grado aun mayor que los géneros[138]; pero si también ellas [son] principios, los principios llegarán a ser, por así decirlo, infinitos, sobre todo si se pone como principio el género primero[139]. [*d*] Pero, por otra parte, si «uno» tiene, en efecto, más forma de principio[140], y [es] «uno» lo [que es] indivisible, y todo lo [que es] indivisible [lo es] o según la cantidad o según la especie, y [de esas formas es] anterior lo [indivisible] según la especie[141], y los géneros [son] divisibles en especies, sería «uno» en mayor grado el predicado último[142], pues «hombre» no es género[143] de los hombres particulares. [*e*] Además, en [las cosas] en que se da lo anterior y lo posterior[144], no es posible que lo [que está] encima de ellas sea algo aparte de ellas[145] (por ejemplo, si la díada es el primero de los números[146], no habrá ningún número aparte de las especies de los números; del mismo modo, [tampoco habrá] ninguna figura aparte de las especies de las figuras. Y si de esas cosas no [hay] géneros aparte de las especies, menos aun los habrá de las otras cosas; pues sobre todo de aquellas[147] se piensa que existen los géneros[148]). En cambio, en los individuos[149] no se da lo anterior y lo posterior. Además, donde [se da] lo mejor y lo peor, siempre lo mejor [es] anterior, así que tampoco de esas cosas habrá género. A partir de esos [argumentos] se hace manifiesto, pues, que son principios, más bien que los géneros, las [especies] que se predican de los individuos[150]. [*Antítesis*] Pero por otra parte, no es fácil decir cómo hay que concebir tales principios[151],

999a

5

10

15

---

139. El género primero es «uno» o «ente». El argumento parece afirmar que la idea de que cuanto más universal es un género, tanto mayor es su condición de principio, llevaría a la consecuencia de que habría tantos principio cuantas son las especies, y que por eso los principios serían infinitos, aunque la razón de esto último no resulta clara.

140. O más carácter o condición de principio: «*arkhoeidés*».

141. Cf. *infra* X i 1053*b*3-8; *De an* III vi 430*b*14-15. La anterioridad de la especie respecto de la cantidad es la anterioridad de la substancia respecto de la cantidad y respecto de cualquier otro predicado no substancial en general.

142. Es decir, la especie ínfima, la cual por definición no es divisible, como es, en cambio, divisible el género en especies, según se acaba de señalar, y como son divisibles todas las subespecies, salvo las últimas o ínfimas. Lo divisible no puede ser principio, porque del principio no hay nada anterior, mientras que los componentes en que lo divisible pudiera ser dividido serían anteriores a él, y serían, por consiguiente, sus principios.

143. Sino la especie. La relación entre la especie y el individuo no es una relación de anterioridad y posterioridad.

144. Es decir, en series jerárquicas como la de los números y la de las figu-

πῶς αὖ δεῖ ταύτας ἀρχὰς ὑπολαβεῖν οὐ ῥᾴδιον εἰπεῖν. τὴν μὲν γὰρ ἀρχὴν δεῖ καὶ τὴν αἰτίαν εἶναι παρὰ τὰ πράγματα ὧν ἀρχή, καὶ δύνασθαι εἶναι χωριζομένην αὐτῶν· τοιοῦτον
20 δέ τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστον εἶναι διὰ τί ἄν τις ὑπολάβοι, πλὴν ὅτι καθόλου κατηγορεῖται καὶ κατὰ πάντων; ἀλλὰ μὴν εἰ διὰ τοῦτο, τὰ μᾶλλον καθόλου μᾶλλον θετέον ἀρχάς· ὥστε ἀρχαὶ τὰ πρῶτ' ἂν εἴησαν γένη.

---

ras, que se dan a continuación como ejemplos. Acerca de la anterioridad y la posterioridad, cf. *infra* V xi y *Cat* xii.

145. No es posible que el género común (= «lo [que está] encima de ellas») a las especies tenga una existencia separada de las propias especies. En los ejemplos que se dan a continuación eso quiere decir que no hay un género «número» aparte de las especies de números (no hay un número que no sea el dos, el tres, etc.) ni hay un género «figura» aparte de las especies particulares de figuras (no hay una figura que no sea un triángulo, un cuadrado, etc.). Este principio es de procedencia platónica. Tal como se lo plantea arriba, implica que no puede haber un género supremo que abarque todas las cosas, vistas, al menos, como miembros de una serie, y que, por tanto, «ente» no es un género ni puede haber una ciencia de él, tal como no puede haber una ciencia que estudie genéricamente la figura aparte de las formas particulares de figura; cf. Alejandro (1898 : 210).

146. Porque el uno no es propiamente un número, sino, en todo caso, la «medida» del número: el primer número «concreto» es la díada, es decir, el dos; cf. *infra* XIV i 1088*a*4-8; V xiii 1020*a*7-11; *Phys* IV xii 220*a*27-28.

147. De los números y de las figuras.

148. Aristóteles se refiere a los pitagóricos y a los platónicos.

149. Los «individuos (*átoma*)» son aquí las especies últimas; cf. *supra* la nota 135 del presente libro, en la p. 188.

150. Las especies ínfimas, que se predican directamente de los individuos. En el libro VII la respuesta de Aristóteles se orientará en ese sentido, es decir, la substancialidad no ha de tener su expresión en el individuo (al que como tal Aristóteles propende a ver como incognoscible), sino en las especies ínfimas; cf. *supra* los apartados 7.4. y 8.3. de la «Introducción». Entre la universalidad (e indefinibilidad) del género y la unidad de la especie ínfima, Aristóteles opta, en efecto, por la unidad.

pues el principio, esto es[152], la causa, se tiene que dar aparte de las cosas de las que [es] principio, y poder existir separado de ellas[153]. Pero ¿por qué podría uno suponer que existe una cosa de esa índole aparte de los particulares, a no ser porque se predica universalmente y de todos ellos? Pero si [es] por eso, cuanto más universal, más habrá que ponerlo como principio, así que serán principios los primeros géneros[154]. 20

151. Las especies ínfimas que se predican de los individuos.

152. Veo el coordinante «*kaí*» como apositivo («esto es»); podría vérselo también como disyuntivo («o»).

153. Por tanto, a la manera del Dios aristotélico.

154. Como observa Ross (1958 : I 223), Aristóteles aclara esta dificultad *infra* en VII xii y xiii.

Capítulo iv

[viii] [*Aporía*] *Si no existe nada aparte de las cosas particulares, que son infinitas ¿cómo puede haber ciencia de ellas?* [*a*] *La ciencia supone un elemento común*; [*b*] *debiera ser un género o una especie ínfima, pero se ha visto que no*; [*c*] *si existe algo aparte del compuesto, estará separado de todo* (999*a*26-999*b*1). [*Tesis*] *Si no lo hay, entonces* <i> *nada será inteligible;* <ii> *no habrá nada eterno ni inmóvil* <iii> *ni habrá generación, dados los supuestos y las implicancias* ([*a*]-[*c*]) *de la generación* (999*b*1-999*b*16). [*Antítesis*] *La tesis de la existencia separada de la forma no aclara en qué caso sería así, e implica que* [*a*] *habría una casa aparte de las casas particulares*; [*b*] *una única substancia para la pluralidad de los hombres*; [*c*] *sus substancias serían diferentes* (999*b*17-999*b*24). [ix] [*Tesis*] *Los principios tienen que ser uno en número, y no sólo en especie* (999*b*24-999*b*27). [*Antítesis*] *Si son uno en número, nada existirá aparte de los elementos* (999*b*27-1000*a*4). [x] [*Aporía*] *¿Son los mismos los principios de las cosas indestructibles y los de las destructibles?* (1000*a*5-1000*a*7). [*Tesis*] *Si son los mismos, no se explica la diferencia entre ambas.* [*a*] *La explicación de los poetas míticos no basta*; [*b*] *los autores que buscan una causa, no señalan ninguna admisible;* [*c*] *aun Empédocles omite dar respuesta a la pregunta* (1000*a*7-1000*b*21). [*Antítesis*] *Si son diversos, serán, a su vez, o destructibles o indestructibles; pero no es posible ni lo uno ni lo otro; nadie propuso principios diversos para lo destructible y para lo indestructible* (1000*b*21-1001*a*3). [xi] *Aporía: ¿Son* «uno» y «ente» *la substancia de las cosas o propiedades que se predican de otra cosa? Los pitagóricos y Platón por un lado, y los filósofos de la naturaleza, por otro, han sostenido opiniones diversas* (1001*a*4-1001*a*19). [*Tesis*] [*a*] *Si no son substancias, sólo los particulares serán substancias;* [*b*] *si el uno no es substancia, el número no podrá existir separadamente* (1001*a*19-1001*a*27). [*Antítesis*] *Si son substancias,* [*a*] *no podrá haber otra cosa*; [*b*] *si, como pretendía Zenón, lo uno es indivisible, nada existe; y no se explica cómo surge la extensión a partir de unidades inextensas*; [*c*] *tampoco el punto de vista basado en lo Uno y la Desigualdad aclara el punto* (1001*a*27-1001*b*24).

ἔστι δ' ἐχομένη τε τούτων ἀπορία καὶ πασῶν χαλεπωτάτη
καὶ ἀναγκαιοτάτη θεωρῆσαι, περὶ ἧς ὁ λόγος ἐφέστηκεν·
εἴτε γὰρ μὴ ἔστι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, τὰ δὲ καθ' ἕκαστα
ἄπειρα, τῶν δ' ἀπείρων πῶς ἐνδέχεται λαβεῖν ἐπιστημην·
γὰρ ἕν τι καὶ ταὐτόν, καὶ ἡ καθόλου τι ὑπάρχει, ταύτῃ πάντα
γνωρίζομεν. -ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο ἀναγκαῖόν ἐστι καὶ δεῖ τι
εἶναι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ἀναγκαῖον ἂν εἴη τὰ γένη εἶναι
παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, ἤτοι τὰ ἔσχατα ἢ τὰ πρῶτα: τοῦτο
δ' ὅτι ἀδύνατον ἄρτι διηπορήσαμεν. -ἔτι εἰ ὅτι μάλιστα ἔστι
τι παρὰ τὸ σύνολον (<λέγω δὲ σύνολον> ὅταν κατηγορηθῇ
τι τῆς ὕλης), πότερον, εἰ ἔστι, παρὰ πάντα δεῖ εἶναι τι, ἢ
παρὰ μὲν ἔνια εἶναι παρὰ δ' ἔνια μὴ εἶναι, ἢ παρ' οὐδέν;
εἰ μὲν οὖν μηδέν ἐστι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, οὐθὲν ἂν εἴη
νοητὸν ἀλλὰ πάντα αἰσθητὰ καὶ ἐπιστήμη οὐδενός, εἰ μή
τις εἶναι λέγει τὴν αἴσθησιν ἐπιστήμην. ἔτι δ' οὐδ' ἀΐδιον
οὐθὲν οὐδ' ἀκίνητον (τὰ γὰρ αἰσθητὰ πάντα φθείρεται καὶ
ἐν κινήσει ἐστίν)· ἀλλὰ μὴν εἴ γε ἀΐδιον μηθέν ἐστιν, οὐδὲ
γένεσιν εἶναι δυνατόν. ἀνάγκη γὰρ εἶναί τι τὸ γιγνόμενον
καὶ ἐξ οὗ γίγνεται καὶ τούτων τὸ ἔσχατον ἀγένητον, εἴπερ
ἵσταταί τε καὶ ἐκ μὴ ὄντος γίγνεσθαι ἀδύνατον· ἔτι δὲ
γενέσεως οὔσης καὶ κινήσεως ἀνάγκη καὶ πέρας εἶναι
(οὔτε γὰρ ἄπειρός ἐστιν οὐδεμία κίνησις ἀλλὰ πάσης ἔστι
τέλος, γίγνεσθαί τε οὐχ οἷόν τε τὸ ἀδύνατον γενέσθαι· τὸ
δὲ γεγονὸς ἀνάγκη εἶναι ὅτε πρῶτον γέγονεν)· ἔτι δ' εἴπερ
ἡ ὕλη ἔστι διὰ τὸ ἀγένητος εἶναι, πολὺ ἔτι μᾶλλον εὔλογον

---

155. Los géneros representarían, desde luego, las realidades o los contenidos inteligibles en que puede recaer el conocimiento científico. Los géneros últimos son las especies ínfimas, y los primeros son o los géneros supremos (o categorías) o los géneros sin más; cf. *supra* la nota 23 del presente libro, en la p. 163. Más abajo, en *b*16 emplea Aristóteles «especie (*eîdos*)» para referirse a lo que aquí sería la especie ínfima.

156. *Supra* en iii 998*a*21-999*a*23.

157. Cf. *supra* i 995*b*36.

158. En el sentido de: «digo que hay un compuesto [...]». El añadido es de Jaeger (1963 : 49 *app crit*), basado en i 995*b*35. Ross (1958 : I 241) lo considera innecesario. También el paréntesis es agregado de Jaeger.

159. *Todas* las cosas, es decir, tanto las naturales cuanto las artificiales. Cf. *supra*, en I vi, la nota 346 del libro I, en la p. 82. El punto se retoma *infra* en 999*b*17-20.

160. La percepción sensible no puede ser ciencia, porque, entre otras cosas, recae en lo particular, y la ciencia lo es de lo universal, que es objeto sólo de intelección; cf. *An Post* I xxxi 87*b*28-88*a*9. Acerca de percepción y ciencia, cf. también *supra* I i 981*b*10-13. Ross (1958 : I 241) sugiere que en este punto Aristóteles puede estar pensando en Protágoras; cf. Platón, *Teéteto* 151*e*-153*a*.

Hay una aporía ligada a esas, la más difícil de todas y la que más necesita ser considerada, en la cual se detiene ahora la exposición. [*ix*] Si nada existe aparte de las cosas particulares, y las cosas particulares son infinitas, ¿cómo es posible alcanzar ciencia de infinitas cosas? [*a*] Pues conocemos todas las cosas en la medida en que [se da] algo [que es] uno y lo mismo, es decir, en la medida en que se da un universal. [*b*] Pero si eso es necesario, y tiene que existir algo aparte de las cosas particulares, será necesario que, aparte de las cosas particulares, existan los géneros, ya sean los últimos o los primeros[155]. Pero hace un momento planteamos la aporía de que eso [es] imposible[156]. [*c*] Además, si existe, como se quiera, algo aparte del compuesto[157] (<llamo compuesto>[158] cada vez que algo se predica de la materia); si existe, [pues, eso] ¿tendrá que existir como algo aparte de *todas* las cosas[159], o existir [sólo] aparte de unas, y no existir aparte de otras o [no existir] aparte de ninguna? [*Tesis*] Pues bien, si nada existe aparte de las cosas particulares, <*i*> nada será inteligible, sino que todas las cosas [serán] sensibles, y [no habrá] ciencia de nada, a no ser que se diga que la percepción sensible es ciencia[160]. <*ii*> Además, nada [será] eterno ni inmóvil (pues todo lo sensible se destruye y está en movimiento[161]). <*iii*> Pero, por otra parte, si nada es eterno, tampoco [es] posible que haya generación, [*a*] pues [en la generación] es necesario que haya algo, lo que se genera, y [algo] a partir de lo cual [lo que se genera] se genera[162], y que la última de esas cosas [sea] inengendrada, porque [la serie] se detiene[163] y es imposible [que una cosa] se genere a partir de lo que no es. [*b*] Además, si existen la generación y el movimiento, necesariamente existirá también un límite[164] [de ellos] (pues ningún movimiento es infinito, sino que de todo [movimiento] hay un fin, y no se puede generar lo que es imposible que se genere; y lo que se ha generado necesariamente *es* tan pronto se ha generado[165]). [*c*] Además, si la materia existe

---

161. Ross (1958 : I 241) señala que los cielos son una excepción a eso, pues son sensibles y eternos; pero están en movimiento, y es ese el aspecto que aquí reviste más interés, porque Aristóteles se está refiriendo a los individuos que están sujetos a los procesos de generación y de corrupción.

162. Esto es, la materia. Cf. *infra* VII vii 1032*a*15-17.

163. Es decir, porque la serie de causas materiales no puede ser infinita, como se ha mostrado *supra* II ii. Por otra parte, por ser condiciones de toda generación, la materia y la especie no pueden ser ellas mismas generadas, según se muestra *infra* en VII viii.

164. El «límite (*péras*)» o «fin» (en el sentido de «término») es eso de lo que

εἶναι τὴν οὐσίαν, ὃ ποτε ἐκείνη γίγνεται· εἰ γὰρ μήτε τοῦτο
15 ἔσται μήτε ἐκείνη, οὐθὲν ἔσται τὸ παράπαν, εἰ δὲ τοῦτο
ἀδύνατον, ἀνάγκη τι εἶναι παρὰ τὸ σύνολον, τὴν μορφὴν
καὶ τὸ εἶδος. -εἰ δ' αὖ τις τοῦτο θήσει, ἀπορία ἐπὶ τίνων
τε θήσει τοῦτο καὶ ἐπὶ τίνων οὔ. ὅτι μὲν γὰρ ἐπὶ πάντων
οὐχ οἷόν τε, φανερόν· οὐ γὰρ ἂν θείημεν εἶναί τινα οἰκίαν
20 παρὰ τὰς τινὰς οἰκίας. πρὸς δὲ τούτοις πότερον ἡ οὐσία
μία πάντων ἔσται, οἷον τῶν ἀνθρώπων; ἀλλ' ἄτοπον· ἓν
γὰρ πάντα ὧν ἡ οὐσία μία. ἀλλὰ πολλὰ καὶ διάφορα;
ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἄλογον. ἅμα δὲ καὶ πῶς γίγνεται ἡ ὕλη
τούτων ἕκαστον καὶ ἔστι τὸ σύνολον ἄμφω ταῦτα; -ἔτι δὲ
25 περὶ τῶν ἀρχῶν καὶ τόδε ἀπορήσειεν ἄν τις. εἰ μὲν γὰρ εἴδει
εἰσὶν ἕν, οὐθὲν ἔσται ἀριθμῷ ἕν, οὐδ' αὐτὸ τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν·
καὶ τὸ ἐπίστασθαι πῶς ἔσται, εἰ μή τι ἔσται ἓν ἐπὶ πάντων;
-ἀλλὰ μὴν εἰ ἀριθμῷ ἓν καὶ μία ἑκάστη τῶν ἀρχῶν, καὶ
μὴ ὥσπερ ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν ἄλλαι ἄλλων (οἷον τῇδε
30 τῆς συλλαβῆς τῷ εἴδει τῆς αὐτῆς οὔσης καὶ αἱ ἀρχαὶ εἴδει
αἱ αὐταί· καὶ γὰρ αὗται ὑπάρχουσιν ἀριθμῷ ἕτεραι), -εἰ δὲ
μὴ οὕτως ἀλλ' αἱ τῶν ὄντων ἀρχαὶ ἀριθμῷ ἓν εἰσιν, οὐκ

---

lo «infinito (*ápeiron*)» carece; cf. *infra* V xvii. En «fin (*télos*)» (*b*11) parecen estar neutralizadas las connotaciones finalísticas, que están ausentes de «fin (*péras*)». Por consiguiente, como se ha señalado ya *supra* en II ii, la generación supone, en la serie de las causas, un punto de partida material, del que la cosa procede, y un término final, por el que la cosa llega a ser una cosa determinada.

165. Cf. *Phys* V i 224*b*11-26.

166. Sobreentendido que parece indispensable; cf. Ross (1958 : I 241). Christ, inspirado en Alejandro (1891 : 214) y seguido, a su vez, por otros intérpretes, lee, en lugar de sólo «*ésti* (existe)», «*ésti aídios* (es eterna)»; cf. *supra* II ii 994*b*6-7; en ese caso arriba en *b*14 no debiera leerse «la materia existe [aparte de las cosas particulares]», sino «la materia es [eterna]». Tal interpretación requeriría, por otra parte, que, en lo que sigue, en lugar de «que [aparte de las cosas particulares] exista la substancia», se tenga: «que la substancia [lo (= 'eterna')] sea», y más abajo (*b*14-15), en lugar de «no existe ni esto ni aquella», debiera entenderse «si ni esto ni aquella son [eternas]». Pero el cierre de la argumentación pareciera armonizar mejor con la interpretación de Ross.

167. La substancia (*ousía*) en el sentido de la configuración (*morphé*) o la especie (*eîdos*), que, como se indica a continuación, es el punto de llegada del movimiento de la materia.

168. La materia.

169. El giro «llega a ser» es la traducción aquí indispensable de «*gígnesthai*», verbo que en lo que precede ha sido vertido como «generarse».

170. Ni la especie (o la configuración) ni la materia.

171. Es decir, si se afirma que la especie existe aparte de las cosas particulares.

172. Esto es, si existirán especies separadas de todos los entes, es decir, no

aparte de las cosas particulares][166] precisamente por no haber sido engendrada, mucho más razonable [todavía es suponer] que aparte de las cosas particulares,] exista la substancia[167], [que es] lo que aquella[168] en su momento llega a ser[169]. Pues si no ha de existir ni esto ni aquella[170], no existirá nada en absoluto; pero como eso es imposible, necesariamente existirá algo aparte del compuesto, [a saber,] la configuración, es decir, la especie. [*Antítesis*] Pero si se afirma eso[171], [se plantea] la aporía [de] en qué casos se afirmará eso y en qué casos no[172]. [*a*] Pues manifiestamente no es posible [afirmarlo] en todos, pues no afirmaríamos que existe una casa aparte de las casas individuales[173]. [*b*] Además de eso, ¿es una sola la substancia[174] de todas las cosas [individuales]? Por ejemplo, ¿[es una sola la substancia] de [todos] los hombres? Pero eso es] absurdo, pues todas las cosas cuya substancia [es] una sola, son una sola. ¿[Se dirá que no es así,] sino que [sus substancias] son muchas y diferentes? Pero también eso [es] irrazonable. [*c*] Y, a la vez, ¿cómo llega a ser la materia cada una de esas cosas [individuales] y [cómo] el compuesto es esas dos cosas[175]? [*ix*] Además, se puede plantear también, acerca de los principios, la siguiente aporía[176]: [*Tésis*] [*a*] Si [los principios] son uno en especie[177], nada será uno en número, ni [siquiera] el Uno en sí ni el Ente [en sí][178]; y [*b*] [en ese caso,] ¿cómo va a haber conocimiento científico si no existe una unidad en todas las cosas [particulares][179]? [*Antítesis*] Pero si [son] uno [en número], y cada uno de los principios [es] uno, y no [son], como en las cosas sensibles, diversos [los principios] de las cosas [que son] diversas (por ejemplo: de esta sílaba [particular], que es la misma [que otra] en especie, también los principios [son] los mismos en especie [que los de esa otra sílaba], pero son diversos en número); si no [es, pues,] así, sino que los

---

sólo de los naturales, sino también de los artificiales, o solamente de los entes naturales. Cf. *supra* 999*a*34.

173. Cf. *supra* I ix 991*b*4-7.

174. Se debe tomar «substancia» en el sentido señalado *supra* en la nota 167.

175. Es decir, cómo puede el compuesto ser materia y forma a la vez si se las concibe como separadas. La solución de Aristóteles se halla en las elaboraciones del libro VII, especialmente viii, x-xi; xiii-xiv.

176. Se trata de la expuesta *supra* en i 996*a*1-2: si la unidad de los principios es numérica o específica. La unidad en especie y la unidad en número son las formas de unidad que, según Aristóteles, Platón les atribuye a las Ideas; cf. *infra* XIII x 1084*b*13-16. Acerca de la condición de lo que es «uno en número (*hèn arithmôi*)», «uno en especie (*hèn eidei*)» y «uno en género (*hèn génei*)», cf. *infra* V vi 1016*b*31-1017*a*3. Como precisa poco más abajo (999*b*32-33) Aristóteles en términos de su propia filosofía, la unidad en número es la unidad del individuo o de la cosa particular (*tó kath'hékaston*),

ἔσται παρὰ τὰ στοιχεῖα οὐθὲν ἕτερον· τὸ γὰρ ἀριθμῷ ἓν ἢ τὸ καθ' ἕκαστον λέγειν διαφέρει οὐθέν· οὕτω γὰρ λεγομεν τὸ καθ' ἕκαστον, τὸ ἀριθμῷ ἕν, καθόλου δὲ τὸ ἐπὶ τοιῶν
1000a ὥσπερ οὖν εἰ τὰ τῆς φωνῆς ἀριθμῷ ἦν στοιχεῖα ὡρισμένα, ἀναγκαῖον ἦν ἂν τοσαῦτα εἶναι τὰ πάντα γράμματα ὅσαπερ τὰ στοιχεῖα, μὴ ὄντων γε δύο τῶν αὐτῶν μηδὲ πλειόνων.
5 οὐθενὸς δ' ἐλάττων ἀπορία παραλέλειπται καὶ τοῖς νῦν καὶ τοῖς πρότερον, πότερον αἱ αὐταὶ τῶν φθαρτῶν καὶ τῶν ἀφθάρτων ἀρχαί εἰσιν ἢ ἕτεραι. εἰ μὲν γὰρ αἱ αὐταί, πῶς τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δὲ ἄφθαρτα, καὶ διὰ τίν' αἰτίαν; οἱ μὲν οὖν περὶ Ἡσίοδον καὶ πάντες ὅσοι θεολόγοι
10 μόνον ἐφρόντισαν τοῦ πιθανοῦ τοῦ πρὸς αὐτούς, ἡμῶν δ' ὠλιγώρησαν (θεοὺς γὰρ ποιοῦντες τὰς ἀρχὰς καὶ ἐκ θεῶν γεγονέναι, τὰ μὴ γευσάμενα τοῦ νέκταρος καὶ τῆς ἀμβροσίας θνητὰ γενέσθαι φασίν, δῆλον ὡς ταῦτα τὰ ὀνόματα γνώριμα λέγοντες αὐτοῖς· καίτοι καὶ περὶ αὐτῆς
15 τῆς προσφορᾶς τῶν αἰτίων τούτων ὑπὲρ ἡμᾶς εἰρήκασιν· εἰ μὲν γὰρ χάριν ἡδονῆς αὐτῶν θιγγάνουσιν, οὐθὲν αἴτιαι τοῦ εἶναι τὸ νέκταρ καὶ ἡ ἀμβροσία, εἰ δὲ τοῦ εἶναι, πῶς ἂν εἶεν ἀΐδιοι δεόμενοι τροφῆς;) -ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν· παρὰ δὲ τῶν
20 δι' ἀποδείξεως λεγόντων δεῖ πυνθάνεσθαι διερωτῶντας τι

---

177. Esto es, si los principios no son individuos, y su unidad reside, entonces, en la fórmula de su definición (*lógos*) que los abarca a todos; cf. *infra* V vi 1016*b*31-33.

178. Cf. *supra* i 996*a*4-6; iii 998*b*19-28 y las notas a esos lugares.

179. La expresión «una unidad en todas las cosas [particulares] (*ti hèn epi pánton*)» hace referencia a aquello que ostentaría el carácter de un universal que pudiera ser predicado de todas esas cosas particulares; cf. *supra* I ix 990*b*11-13; las notas 474 y 475 del libro I, en la p. 110; *infra* VII xiii 1038*b*11-16; cf. también *De int* vii 17*a*39-40. Conviene tener presente que el conocimiento científico (*tò epístasthai*, *b*26-27) lo es, en principio, de lo universal: se trata, como ya se ha visto, de llevar una pluralidad, virtualmente infinita, de cosas particulares, a una unidad que sea el principio que las reúne y que expresa lo que ellas son. La índole «conceptual» que, en la hipótesis considerada, tienen los principios, no es de por sí obstáculo para que se tenga una ciencia de ellos; sólo que, en esa misma hipótesis, no habría una pluralidad individuos que les correspondiera; es decir, se tendrá un universal «hombre» como unidad, pero no habrá hombres empíricos cuya unidad se expresase en ese principio. Cf. Ross (1958 : I 242); Owens (1963 : 246). En las dos partes de la aporía está presente el problema que conlleva la eventual falta de concordancia entre lo que se conoce (lo universal, inteligible o abstracto), y lo que existe (lo particular sensible o concreto).

180. Es decir, habría tantas cosas cuantos principios (*arkhaí*) hubiera: si el principio o el elemento (*stoikheíon*) fónico representado por la letra (*grámma*) «g» fuera *uno* en número, es decir, un individuo, no podría ocurrir más que

principios de los entes son uno en número, no habrá nada diferente aparte de los elementos[180] (en efecto, en nada difiere decir «uno en número» o «particular»; pues así llamamos lo particular: «uno en número», y «universal» lo [que se predica] de ellos[181]); 1000a
tal como si los elementos de la voz fueran limitados en número, las letras en su totalidad serían necesariamente tantas cuantos [son] los elementos [de aquellas], porque ni dos ni más podrían ser los mismos[182]. [*x*] Una aporía no menor que ninguna [de las 5
restantes] ha sido pasada por alto tanto por los [filósofos] de ahora cuanto por los anteriores: [la de] si los principios de las cosas destructibles y de las indestructibles son los mismo o diversos[183]. [*Tesis*] Por una parte, si son los mismos, ¿cómo, y por qué causa, las unas [son] destructibles, y las otras, indestructibles? [*a*] Pues bien, los seguidores de Hesíodo y todos los teólogos[184] atendieron sólo a lo [que era] creíble para ellos mismos, y a nosotros no nos 10
tuvieron en cuenta[185] (pues al hacer de los dioses los principios, o hacer [las cosas] procedentes de los dioses, [sólo] declararon, valiéndose, evidentemente, de palabras comprensibles para ellos mismos[186], que pasaron a ser mortales los [seres] que no habían gustado del néctar y de la ambrosía; pero al introducir esas cau- 15
sas han hablado por encima de nosotros[187]; pues si los tomaron por placer, el néctar y la ambrosía no son en absoluto causa de su existencia; y si [los tomaron] para [conservar] la existencia, ¿cómo pueden ser eternos si necesitan de alimentación?). [*b*] Pero no vale la pena indagar en serio acerca de elucubraciones míticas. Sí debemos informarnos de los que exponen [sus doctrinas] valiéndose de demostraciones[188], preguntándoles por qué, entre 20

---

una vez y, por tanto, en una sola sílaba particular (por ejemplo, en este «gra» concreto), lo cual, desde luego, manifiestamente carece de sentido.

181. Lo que se predica de los particulares. Sigo a Reale (1958 : 268) en la introducción del paréntesis.

182. No habría entre ellos ninguna forma de identidad. Cf. *supra* la nota 115 del presente libro, en la p. 184, y, sobre todo, *infra* XIII x 1086*b*16-37, donde se vuelve a considerar la aporía y se aduce el mismo ejemplo de las sílabas. Si, como principios, las unidades fónicas fueran entes individuales, y no un tipo específico, entonces habría de cada uno de ellos *una ocurrencia única* (un solo *token*, y no habría un *type*); por tanto, cada una de las letras que los representan sólo podría ser usada una sola vez, y de igual modo en todo lo demás: sólo se darían los principios en su particularidad, así que, en una nueva ocurrencia, la combinación de dos o más sonidos elementales no sería la misma, y no se podría explicar la recurrencia, en ocasiones distintas, de lo que reconocemos, sin embargo, como ejemplo del mismo elemento. En resumen, pareciera que si la unidad de los principios es la unidad de la especie, hay unidad, pero no hay ninguna pluralidad por debajo de ella, mien-

21 δή ποτ' ἐκ τῶν αὐτῶν ὄντα τὰ μὲν ἀΐδια τὴν φύσιν ἐστὶ
τὰ δὲ φθείρεται τῶν ὄντων. ἐπεὶ δὲ οὔτε αἰτίαν λεγομένην
οὔτε εὔλογον οὕτως ἔχειν, δῆλον ὡς οὐχ αἱ αὐταὶ ἀρχαὶ
οὐδὲ αἰτίαι αὐτῶν ἂν εἶεν. καὶ γὰρ ὅνπερ οἰηθείη λέγειν
25 ἄν τις μάλιστα ὁμολογουμένως αὐτῷ, Ἐμπεδοκλῆς, καὶ
οὗτος ταὐτὸν πέπονθεν· τίθησι μὲν γὰρ ἀρχήν τινα αἰτίαν
τῆς φθορᾶς τὸ νεῖκος, δόξειε δ' ἂν οὐθὲν ἧττον καὶ τοῦτο
γεννᾶν ἔξω τοῦ ἑνός· ἅπαντα γὰρ ἐκ τούτου τἆλλά ἐστι
πλὴν ὁθεός. λέγει γοῦν

30 «ἐξ ὧν πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔσθ' ὅσα τ' ἔστιν
δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες,
θῆρές τ' οἰωνοί τε καὶ ὑδατοθρέμμονες ἰχθῦς
καί τε θεοὶ δολιχαίωνες».

1000b καὶ χωρὶς δὲ τούτων δῆλον· [1] εἰ γὰρ μὴ ἐνῆν ἐν τοῖς
πράγμασιν, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα, ὡς φησίν· ὅτανγὰρ συνέλθῃ,
τότε δ'
«ἔσχατον ἵστατο νεῖκος.»

διὸ καὶ συμβαίνει αὐτῷ τὸν εὐδαιμονέστατον θεὸν ἧττον
5 φρόνιμον εἶναι τῶν ἄλλων · οὐ γὰρ γνωρίζει ἅπαντα· τὸ
γὰρ νεῖκος οὐκ ἔχει, ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ.

«γαίῃ μὲν γάρ,» φησί, «γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον,
στοργὴν δὲ στοργῇ, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ.»

ἀλλ' ὅθεν δὴ ὁ λόγος, τοῦτό γε φανερόν, ὅτι συμβαίνει

---

tras que si la unidad de los principios es la unidad del individuo, se tiene, sí, una pluralidad, pero ninguna unidad por encima de ella. Para Aristóteles ninguna de las dos formas de unidad es aplicable a los principios, ni se las puede combinar. Su solución a la presente aporía parece estar expresada *infra* en VII xiv, XII iv-v y XIII x.

183. Cf. *infra* VII vii-ix; x; XII i-v; vi-vii.

184. Acerca de Hesíodo y los «teólogos», cf. *supra* I iii 983*b*29; I viii 989*a*10, y la nota 150 del libro I, en la p. 41.

185. Como ha observado Ross (1958 : I 242), hay aquí un eco de Platón, *Sofista* 243*a-b*. La idea es, desde luego, que, en la explicaciones, los autores muy antiguos procedieron a su manera, sin inquietarse por si la posteridad podrían seguirlas o no.

186. Pero no para nosotros, esto es, las palabras «néctar» y «ambrosía», cuyo significado ellos conocerían bien. En la tradición mítica, el néctar y la ambrosía son la bebida y el alimento de los dioses. Según algunos relatos de esa

los entes, si derivan [todos] de los mismos [principios], unos son eternos por naturaleza, y otros, en cambio, se destruyen. Pero como [esos autores] no mencionan una causa ni es razonable que sea así[189], [es] evidente que no puede haber de ellos[190] ni los mismos principios ni [las mismas] causas. [*d*] Pues aun el [filósofo] del que cabe pensar que más está de acuerdo consigo mismo en su exposición[191], [es decir] Empédocles; también él, digo, incurrió en el mismo [error]. Pues afirma un principio, el Odio, como causa de la destrucción[192], pero cabe pensar que, en no menor medida, [el Odio] también *genera* [las cosas], salvo a lo Uno[193], pues todas las demás cosas, salvo el Dios, proceden de él. Al menos, dice:

«de los que todas las cosas que eran y las que son
nacen: árboles, hombres y mujeres,
animales salvajes, aves y peces que se alimentan del agua,
y aun dioses de larga existencia»[194].

[Aquello es] evidente aun aparte de esos [versos], pues si [el Odio] no estuviera entre las cosas, todas ellas serían una, como [el propio Empédocles] dice. Pues cuando [las cosas] se hubieron reunido, entonces

«surgió por último el Odio»[195].

Por eso se ve llevado también a la consecuencia[196] de que el dios más dichoso es menos inteligente que los demás [seres], pues no conoce la totalidad de las cosas. En efecto, no contiene el Odio, y el conocimiento [lo es sólo] de lo semejante por lo semejante:

«pues con la tierra», dice, «vemos la tierra, y con el agua el agua,
y con el éter el divino éter,
y el Amor con el Amor, y el Odio con el penoso Odio»[197].

---

tradición, la ambrosía le confiere la condición de inmortal a quien la prueba. Por su etimología, «ambrosía» remite a la inmoralidad (el origen de «*néktar*» es obscuro). El tono de Aristóteles al decir todo esto es irónico.

187. Esto es, por encima de nuestra capacidad de comprensión. El tono sigue siendo irónico.

188. Los poetas no señalan auténticas causas (el beber néctar y comer ambrosía no lo son). Interesan los autores que, en cambio, buscan demostrar o dar explicaciones, lo cual, como se ha visto, sobre todo *supra* en I i-ii, es el signo de posesión de la sabiduría o de que se está en camino hacia ella.

189. No es razonable suponer que si todas ellas proceden de los mismos principios, las cosas puedan ser, sin embargo, de naturaleza tan diversa.

190. De los entes destructibles y de los indestructibles.

191. El más coherente o el que menos incurre en contradicciones en la exposición de su doctrina.

αὐτῷ τὸ νεῖκος μηθὲν μᾶλλον φθορᾶς ἢ τοῦ εἶναι αἴτιον· ὁμοίως δ' οὐδ' ἡ φιλότης τοῦ εἶναι, συνάγουσα γὰρ εἰς τὸ ἓν φθείρει τὰ ἄλλα. καὶ ἅμα δὲ αὐτῆς τῆς μεταβολῆς αἴτιον οὐθὲν λέγει ἀλλ' ἢ ὅτι οὕτως πέφυκεν:

«ἀλλ' ὅτε δὴ μέγα νεῖκος ἐνὶ μελέεσσιν ἐθρέφθη
εἰς τιμᾶς τ' ἀνόρουσε τελειομένοιο χρόνοιο
ὅς σφιν ἀμοιβαῖος πλατέος παρ' ἐλήλαται ὅρκου·»

ὡς ἀναγκαῖον μὲν ὂν μεταβάλλειν: αἰτίαν δὲ τῆς ἀνάγκης οὐδεμίαν δηλοῖ. ἀλλ' ὅμως τοσοῦτόν γε μόνον λέγει ὁμολογουμένως· οὐ γὰρ τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δὲ ἄφθαρτα ποιεῖ τῶν ὄντων ἀλλὰ πάντα φθαρτὰ πλὴν τῶν στοιχείων. ἡ δὲ νῦν λεγομένη ἀπορία ἐστὶ διὰ τί τὰ μὲν τὰ δ' οὔ, εἴπερ ἐκτῶν αὐτῶν ἐστίν. -ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἂν εἴησαν αἱ αὐταὶ ἀρχαί, τοσαῦτα εἰρήσθω· εἰ δὲ ἕτεραι ἀρχαί, μία μὲν ἀπορία πότερον ἄφθαρτοι καὶ αὐταὶ ἔσονται ἢ φθαρταί· εἰ μὲν γὰρ φθαρταί, δῆλον ὡς ἀναγκαῖον καὶ ταύτας ἔκ τινων εἶναι (πάντα γὰρ φθείρεται εἰς ταῦτ' ἐξ ὧν ἔστιν), ὥστε συμβαίνει τῶν ἀρχῶν ἑτέρας ἀρχὰς εἶναι προτέρας, τοῦτο δ' ἀδύνατον, καὶ εἰ ἵσταται καὶ εἰ βαδίζει εἰς ἄπειρον: ἔτι δὲ πῶς ἔσται τὰ φθαρτά, εἰ αἱ ἀρχαὶ ἀναιρεθήσονται; εἰ δὲ ἄφθαρτοι,

---

192. Cf. *supra* I iv 985*a*23-29.

193. Tanto «lo Uno (*tò hén*)», expresión que ha sido empleada en el mismo sentido ya *supra* en I iv 985*a*28, cuanto «el Dios (*ho theós*)», *infra*, en *a*29, denotan lo que Empédocles llama «Esfero», es decir, a la reunión originaria, precisamente de forma esférica, de los cuatro elementos perfectamente mezclados entre sí, a la que Empédocles caracteriza como un dios; cf. *DK* 31B29; B31.

194. *DK* 31 B 21 9-12. Jaeger (1963 : 52 *app crit*) piensa que Aristóteles no citó el texto entero, sino que omitió «y serán» en el verso 9, a continuación de «y son». Es sabido que Aristóteles comúnmente cita de memoria, y que por eso en sus citas suele haber lagunas u otras discrepancias con versiones del mismo texto que han llegado por otras vías. El antecedente de «de los que (*ex hôn*)» en la línea inicial parecen ser los cuatro elementos más el Amor y el Odio. En todo caso, para la argumentación de Aristóteles lo relevante es que se incluye allí al Odio.

195. *DK* 31 B 36. Hasta que aparece el Odio, las cosas estaban dominadas por el Amor, y formaban una masa única, y eran, en esa medida, una sola. Es la intervención del Odio lo que hace que los elementos se separen unos de otros y se forme el mundo. Cf. *supra* I iv 985*a*23-27.

196. La crítica que sigue es una digresión en la que se subraya la paradoja de que, dada la explicación que Empédocles da del conocimiento, el Dios, es decir, Esfero, resulta ser dichoso en el más alto grado, pero ignora una

Pero, [para volver al punto] de donde [había partido] el argumento[198], [digamos que] esto es ciertamente manifiesto: que [Empédocles] se ve llevado a la consecuencia de que el Odio no es causa de la destrucción en mayor medida que [lo es] del ser [de las cosas]; y que, de igual modo, la Amistad tampoco [es causa sólo] del ser [de las cosas], pues al conducir a las demás a lo Uno, las destruye[199]. Y, a la vez, no menciona causa alguna del cambio mismo[200], salvo [diciendo] que es así por naturaleza:

«pero cuando el Odio hubo crecido en los miembros[201],
se elevó a los honores, al cumplirse el tiempo
que les[202] es concedido alternadamente por poderoso juramento»[203]

en la idea de que el cambio es necesario; pero no pone en evidencia ninguna causa de la necesidad. De todas maneras, [Empédocles] es el único en hablar de acuerdo consigo mismo[204], pues no hace, de los entes, unos destructibles y otros indestructibles, sino [que los hace] destructibles a todos, salvo los elementos. Pero la aporía ahora tratada es por qué unas cosas son [destructibles] y otras no, si proceden de los mismos [principios][205]. En cuanto a que no pueden ser, por tanto, los mismos principios[206], baste cuanto se ha dicho. [*Antítesis*] Pero si los principios [de las cosas destructibles[207] son] diversos, [se plantea] una única aporía: si también ellos serán <*b*> indestructibles o <*a*> destructibles. <*a*> [*i*] [Es] evidente que si [son] destructibles, necesariamente también ellos derivarán [a su vez] de [otros principios] (pues todas las cosas que se destruyen, [se destruyen resolviéndose] en los [principios] de los que derivan), así que resulta que deberán existir otros principios anteriores a los principios: pero eso [es] imposible, tanto si [la serie] se detiene [en un punto] cuanto si avanza hasta el infinito[208]. [*ii*] Además, ¿cómo podrán existir las cosas destructibles si se han de eliminar los principios[209]? <*b*> Pero si [los principios[210] son] indestructibles, ¿por qué, [si derivan] de ellos, que son indestructibles, [las cosas han de ser]

---

cosa que todas las restantes pueden conocer. La crítica supone que en Dios no es concebible una ignorancia, porque eso representa una limitación; cf. *infra* XII vii y ix y la nota 306 de ese libro, en la p. 936.

197. DK 31 B 109. En el segundo verso se omite: «y con el fuego, el fuego destructor». Aristóteles lo cita completo en *De an* I ii 404*b*13-15. Fue Empédocles el que introdujo la idea de que el conocimiento requiere una homogeneidad entre lo que conoce y lo que es conocido. Tanto Platón cuanto Aristóteles admitieron esa suposición; cf., por ejemplo, *EN* VI i 1139*a*5-15; Platón, *Fedón* 78*b*-79*e*; *República* VI 490*b*.

198. Supra 1000*a*22-26.

διὰ τί ἐκ μὲν τούτων ἀφθάρτων οὐσῶν φθαρτὰ ἔσται, τ
30 δὲ τῶν ἑτέρων ἄφθαρτα; τοῦτο γὰρ οὐκ εὔλογον, ἀλλ' ἢ
ἀδύνατον ἢ πολλοῦ λόγου δεῖται. ἔτι δὲ οὐδὲγκεχειρηκεν
οὐδεὶς ἑτέρας, ἀλλὰ τὰς αὐτὰς ἁπάντων λέγουσιν ἀρχὰς
ἀλλὰ τὸ πρῶτον ἀπορηθὲν ἀποτρώγουσιν ὥσπερ τοῦτο
1001a μικρόν τι λαμβάνοντες.

πάντων δὲ καὶ θεωρῆσαι χαλεπώτατον καὶ πρὸς τὸ
γνῶναι τἀληθὲς ἀναγκαιότατον πότερόν ποτε τὸ ὂν καὶ τὸ
5 ἓν οὐσίαι τῶν ὄντων εἰσί, καὶ ἑκάτερον αὐτῶν οὐχ ἕτερόν
τι ὂν τὸ μὲν ἓν τὸ δὲ ὄν ἐστιν, ἢ δεῖ ζητεῖν τί ποτ' ἐστὶ τὸ ὄν
καὶ τὸ ἓν ὡς ὑποκειμένης ἄλλης φύσεως. οἱ μὲν γὰρ ἐκείνως
οἰδ' οὕτως οἴονται τὴν φύσιν ἔχειν. Πλάτων μὲν γὰρ καὶ
10 οἱ Πυθαγόρειοι οὐχ ἕτερόν τι τὸ ὂν οὐδὲ τὸ ἓν ἀλλὰ τοῦτο
αὐτῶν τὴν φύσιν εἶναι, ὡς οὔσης τῆς οὐσίας αὐτοῦ τοῦ ἑνὶ
εἶναι καὶ ὄντι· οἱ δὲ περὶ φύσεως, οἷον Ἐμπεδοκλῆς ὡς εἰς
γνωριμώτερον ἀνάγων λέγει ὅ τι τὸ ἕν ἐστιν· δόξειε γὰρ ἂν
λέγειν τι τοιοῦτο τὴν φιλίαν εἶναι (αἰτία γοῦν ἐστὶν αὕτη τοῦ
15 ἓν εἶναι πᾶσιν), ἕτεροι δὲ πῦρ, οἱ δ' ἀέρα φασὶν εἶναι τὸ ἓν
τοῦτο καὶ τὸ ὄν, ἐξ οὗ τὰ ὄντα εἶναί τε καὶ γεγονέναι. ὡς δ'
αὕτως καὶ οἱ πλείω τὰ στοιχεῖα τιθέμενοι· ἀνάγκη γὰρ καὶ
τούτοις τοσαῦτα λέγειν τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν ὅσας περ ἀρχὰς εἶναί
φασιν. συμβαίνει δέ, εἰ μέν τις μὴ θήσεται εἶναί τινα οὐσίαν
20 τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, μηδὲ τῶν ἄλλων εἶναι τῶν καθόλου μηθέν
(ταῦτα γάρ ἐστι καθόλου μάλιστα πάντων, εἰ δὲ μὴ ἔστι

---

199. En la doctrina de Empédocles, al cumplirse el ciclo cósmico, el Amor causa la formación del Esfero, y *eo ipso* la destrucción de las cosas hasta entonces existentes, que eran compuestos de porciones de los cuatro elementos

200. Esto es, de la alternancia de Amor, que une, y de Odio, que separa, en la hegemonía sobre los elementos, alternancia que forma, en la doctrina de Empédocles, el ciclo cósmico.

201. Del dios Esfero.

202. Al Amor y al Odio.

203. DK 31B 30. Empédocles no ofrece, pues, explicación alguna de la alternancia de los dominios del Amor y del Odio que determina el ciclo cósmico, o bien sólo se lo hace radicar en un juramento. En definitiva, en la apreciación de Aristóteles Empédocles, si bien ha afirmado que el Amor y el Odio son las causas de la destrucción, y que todo es destructible, salvo los elementos, deja sin explicar el cambio y la existencia de cosas indestructibles.

204. Cf. *supra* 1000*a*25 y la nota a ese lugar. Ahora precisa Aristóteles la razón de esa apreciación positiva.

205. Y para esa aporía no se encuentra en Empédocles ninguna solución.

206. No pueden ser los mismos para las cosas destructibles y para las indestructibles.

destructibles, y [han de ser] indestructibles [en caso de derivar] de [principios] diversos[211]? Eso, en efecto, no es razonable, sino que o [es] imposible o requiere de mucha argumentación. [*iii*] Además, nadie ha pretendido [decir que los principios son] diversos[212], sino que [todos] dicen que los principios de todas las cosas son los mismos; pero [apenas si] rozan la primera aporía planteada[213] como considerándola cosa de poca importancia[214].

[*xi*] Pero de todas [las aporías] la más difícil de examinar y [aquella cuya solución es] la más necesaria para el conocimiento de la verdad [es la de] si *ente* y *uno*[215] son substancias de los entes, y si, no siendo cada uno de ellos una cosa diversa[216], el primero es *uno*, y el segundo, *ente*, o si acaso se debe investigar qué es el ente y [qué es] el uno en la idea de que el substrato [de ambos] es otra naturaleza. Pues[217] unos [filósofos] piensan que la naturaleza [del uno y del ente] es de aquel modo, y otros, que [es] de este. [*a*] En efecto, Platón y los pitagóricos [piensan] que ni el ente ni el uno son una cosa diversa[218], sino que la naturaleza de ellos es eso, en el sentido de que la substancia [de ellos] es el propio *ser* uno y ente. [*b*] Pero los [que trataron] acerca de la naturaleza, como Empédocles, con la intención de reducirlo a una cosa más conocida, dice[219] qué es el uno, pues cabe pensar que dice que la Amistad es una cosa tal[220] (al menos, esa es la causa de que todas las cosas sean una); otros [filósofos de la naturaleza] afirman que es el fuego, y otros que el aire es ese uno y ente del que los entes están constituidos y se han generado; de igual modo [piensan] también los que afirman que los elementos son varios, pues también para ellos es necesario que el uno y el ente sean tantos cuantos dicen ellos que son los principios. [*Tesis*] Pero resulta [*a*] que si no se afirma que «uno» y «ente» son una forma de substancia, tampoco lo será ninguno de los otros universales (pues esos [dos]

---

207. Sigo la opinión de los que, como Carlini (1950 : 89), entienden que se trata ahora sólo de los principios de las cosas destructibles. No parece razonable suponer que acerca de las cosas indestructibles se pueda plantear la misma alternativa.

208. Es imposible que un principio tenga a su vez un principio, porque en ese caso no se tratará ya un principio, y ello ya sea que se suponga una serie finita de condiciones que se detuviese en una determinada de ellas, de la cual dependieran las demás y que por eso fuera la condición primera o el principio auténticamente tal, o se suponga una serie infinita, en cuyo caso no habrá principio. La imposibilidad de una serie causal infinita ha sido probada *supra* en II ii.

209. Es decir, si los principios de las cosas destructibles son destructibles, se destruirán alguna vez, y entonces tampoco podrán existir las cosas destructibles que dependían de ellos.

τι ἓν αὐτὸ μηδ' αὐτὸ ὄν, σχολῇ τῶν γε ἄλλων τι ἂν εἴη παρὰ τὰ λεγόμενα καθ' ἕκαστα), ἔτι δὲ μὴ ὄντος τοῦ ἑνὸς
25 οὐσίας, δῆλον ὅτι οὐδ' ἂν ἀριθμὸς εἴη ὡς κεχωρισμένη τις φύσις τῶν ὄντων (ὁ μὲν γὰρ ἀριθμὸς μονάδες, ἡ δὲ μονὰς ὅπερ ἕν τί ἐστιν)· εἰ δ' ἔστι τι αὐτὸ ἓν καὶ ὄν, ἀναγκαῖον οὐσίαν αὐτῶν εἶναι τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν: οὐ γὰρ ἕτερόν τι καθ' οὗ κατηγορεῖται ἀλλὰ ταὐτὰ αὐτά. ἀλλὰ μὴν εἴ γ' ἔσται
30 τι αὐτὸ ὂν καὶ αὐτὸ ἕν, πολλὴ ἀπορία πῶς ἔσται τι παρὰ ταῦτα ἕτερον, λέγω δὲ πῶς ἔσται πλείω ἑνὸς τὰ ὄντα. τὸ γὰρ ἕτερον τοῦ ὄντος οὐκ ἔστιν, ὥστε κατὰ τὸν Παρμενίδου συμβαίνειν ἀνάγκη λόγον ἓν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα καὶ
1001b τοῦτο εἶναι τὸ ὄν. ἀμφοτέρως δὲ δύσκολον· ἄν τε γὰρ μὴ ᾖ τὸ ἓν οὐσία ἄν τε ᾖ τὸ αὐτὸ ἕν, ἀδύνατον τὸν ἀριθμὸν οὐσίαν εἶναι. ἐὰν μὲν οὖν μὴ ᾖ, εἴρηται πρότερον διὸ· ἐὰν
5 δὲ ᾖ, ἡ αὐτὴ ἀπορία καὶ περὶ τοῦ ὄντος. ἐκ τίνος γὰρ παρὰ τὸ ἓν ἔσται αὐτὸ ἄλλο ἕν; ἀνάγκη γὰρ μὴ ἓν εἶναι: ἅπαντα δὲ τὰ ὄντα ἢ ἓν ἢ πολλὰ ὧν ἓν ἕκαστον. ἔτι εἰ ἀδιαίρετον αὐτὸ τὸ ἕν, κατὰ μὲν τὸ Ζήνωνος ἀξίωμα οὐθὲν ἀνεῖη· ὃ γὰρ μήτε προστιθέμενον μήτε ἀφαιρούμενον ποιεῖ μεῖζον

---

210. Los principios de las cosas destructibles; cf. *supra* la nota 207 del presente libro, en la p. 205.

211. Diversos de otros principios igualmente indestructibles, a saber, los presupuestos por las cosas indestructibles.

212. Esto es, ningún filósofo ha intentado sostener que determinados principios lo son de las cosas destructibles, y que los de las cosas indestructibles lo son otros.

213. La que consiste en preguntarse si, de los principios, unos son destructibles, y otros, indestructibles, que es la aporía planteada *supra* en 1000*a*5-7, en el comienzo de este segmento.

214. Pareciera, pues, que lo destructible tiene que fundarse en lo indestructible, pero en tal caso no se explica su condición de destructible. La dificultad deriva, según Mansion (1955 : 174), de la ambigüedad de la noción de causa señalada arriba en la nota 115 del presente libro. En opinión de Ross (1958 : I), la solución que Aristóteles da a esta aporía se encuentra *infra* en VII vii-ix y XII i-v (lo que se destruye es el compuesto, la materia y la forma son indestructibles) y en XII vi-vii (las substancias simples son indestructibles).

215. Como se ha visto *supra* en I vi 987*b*21, el Uno (*tò hén*) era en el platonismo el principio formal supremo; cabe notar, por otra parte, que Aristóteles lo menciona siempre asociado al ente (*tò ón*), como noción solidaria o que expresa lo mismo desde otro punto de vista.

216. «una cosa diversa (*héterón ti*)» en el sentido de predicados o propiedades, que no son una realidad de por sí, sino que suponen o reclaman, por tanto, un substrato. Cf. *supra* la nota 357 del libro I, en la p. 85.

217. En las opiniones que se contraponen a continuación quedan esbozadas la tesis y la antítesis, las cuales son presentadas en el párrafo siguiente.

son los más universales de todos, y si no hay uno en sí ni ente en sí[221], menos habrá alguna otra cosa[222] aparte de las llamadas particulares[223]). [*b*] Además, si «uno» no es una substancia, [es] evidente que tampoco el número podrá existir como naturaleza separada de los entes[224] (pues el número [se compone de] unidades, y la unidad es [esencialmente] una forma de «uno»[225]). [*Antítesis*] Pero si hay un uno en sí y un ente [en sí][226], su substancia será necesariamente «uno» y «ente», pues no [habrá como sujeto] ninguna cosa diversa de la que se prediquen[227], sino ellos mismos[228]. [*a*] Pero si ha de haber un ente en sí y un uno en sí, surgirá la gran aporía de cómo podrá haber una cosa diversa aparte de esas[229]; quiero decir: cómo podrán ser los entes más de uno, pues lo [que es] diverso del ente, *no es*, así que resultará necesariamente, en conformidad con el argumento de Parménides[230], que los entes en su totalidad [son] *uno*, y que ese [es] el ente[231]. Pero de una y de otra manera es dificultoso[232], pues tanto si el uno no es una substancia, cuanto si hay un uno en sí, es imposible que el número sea substancia. Si [el uno] no [es substancia], ya hemos dicho antes por qué[233]; pero si [lo] es, [se presenta] la misma aporía que a propósito del ente[234], pues ¿a partir de qué podría haber, al lado del uno en sí, *otro uno*? En efecto, [este otro uno] necesariamente no será *uno*. Pero todos los entes o [son] uno o [son] muchos, cada uno de los cuales [es] uno. [*b*] Además, si el uno en sí es indivisible[235], [entonces,] de acuerdo con la doctrina de Zenón, no será nada. (En efecto, [Zenón] niega que lo que, de ser añadido o quitado, no hace ni más grande ni más pequeña

---

La respuesta de Aristóteles irá en el sentido de la antítesis, esto es, en la línea de los filósofos de la naturaleza. Como lugares en que formula su respuesta, Ross (1958 : I 244) señala VII xvi 1040*b*16-1040*b*24 y X ii («uno» y «ente» son predicados) y XIII viii 1083*b*20-1083*a*2 («uno» [como el número] no tiene existencia separada).

218. Cf. *supra* la nota 216, en la p. 206.

219. La frase contiene un anacoluto que se refleja en la traducción: el sujeto «los [que trataron] acerca de la naturaleza» queda olvidado, y el verbo («dice») concuerda ahora con el sujeto «Empédocles», introducido como ejemplo o caso particular.

220. Esto es, Empédocles pareciera decir que la Amistad es el uno o que es el sujeto o el substrato del que se predica «uno».

221. Si no son algo de por sí o algo de naturaleza substancial.

222. También es legítimo suponer que lo que se quiere decir es «menos existirá algún otro [de los universales]» o «no existirá ninguna otra cosa». Cabe entender que en cualquier caso se implica que ningún universal podría ser una substancia.

μηδὲ ἔλαττον, οὗ φησιν εἶναι τοῦτο τῶν ὄντων, ὡς δηλονότι ὄντος μεγέθους τοῦ ὄντος: καὶ εἰ μέγεθος, σωματικόν· τοῦτο γὰρ πάντῃ ὄν· τὰ δὲ ἄλλα πῶς μὲν προστιθέμενα ποιήσει μεῖζον, πῶς δ' οὐθέν, οἷον ἐπίπεδον καὶ γραμμή, στιγμὴ δὲ καὶ μονὰς οὐδαμῶς. ἀλλ' ἐπειδὴ οὗτος θεωρεῖ φορτικῶς καὶ ἐνδέχεται εἶναι ἀδιαίρετόν τι, ὥστε καὶ οὕτως καὶ πρὸς ἐκεῖνόν τιν' ἀπολογίαν ἔχειν· μεῖζον μὲν γὰρ οὐ ποιήσει πλεῖον δὲ προστιθέμενον τὸ τοιοῦτον. ἀλλὰ πῶς δὴ ἐξ ἑνὸς τοιούτου ἢ πλειόνων τοιούτων ἔσται μέγεθος; ὅμοιον γὰρ καὶ τὴν γραμμὴν ἐκ στιγμῶν εἶναι φάσκειν. ἀλλὰ μὴν καὶ εἴ τις οὕτως ὑπολαμβάνει ὥστε γενέσθαι, καθάπερ λέγουσί τινες, ἐκ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ καὶ ἄλλου μὴ ἑνός τινος τὸν ἀριθμόν, οὐθὲν ἧττον ζητητέον διὰ τί καὶ πῶς ὁτὲ μὲν ἀριθμὸς ὁτὲ δὲ μέγεθος ἔσται τὸ γενόμενον, εἴπερ τὸ μὴ ἓν ἡ ἀνισότης καὶ ἡ αὐτὴ φύσις ἦν. οὔτε γὰρ ὅπως ἐξ ἑνὸς καὶ ταύτης οὔτε ὅπως ἐξ ἀριθμοῦ τινὸς καὶ ταύτης γένοιτ' ἂν τὰ μεγέθη, δῆλον.

---

223. Esto es, sólo las cosas particulares serían substancias. Pero ya se ha dicho *supra* en 999*a*25-27 que eso carece de sentido, porque no habría universales y, por tanto, la ciencia carecería de objeto.

224. Como lo sostenían los pitagóricos y Platón. Se ha visto ya, que en la visión platónica los números son el primer producto de lo Uno y la Díada Indefinida.

225. «es [esencialmente] una forma de 'uno'» traduce «*hóper hén tí estín*». En el giro técnico «*hóper estín*», usado con cierta frecuencia por Aristóteles, el relativo «*hóper*» da a entender que se trata de la relación entre género y especie, y que lo que se indica es lo que la cosa *es* en sentido esencial; cf. *An Post* I xxii 83*a*24-25 y Buchanan (1963 : 18-19); y el indefinido «*tí*» da a entender que la cosa a la cual se refiere (en este caso, la unidad [*monás*]) es *una especie* de la cosa indicada (en este caso, «uno»), y que esta cosa expresa lo que aquella esencialmente es. Ross (1958 : I 244) señala puede ser que la especie de «uno» en cuestión sea la unidad perfectamente simple; no la unidad concebida como un todo formado por partes. Si «uno» no es substancia, tampoco son substancias las unidades, ni, por tanto, el número, que es composición de unidades.

226. Como en la nota 221, en la p. 207. Lo mismo poco más abajo en 1001*a*30 y en 1000*b*2.

227. O bien: «[aquello] de lo que se predican no es una cosa diversa». En todo caso, pareciera que si se hace de «uno» y de «ente» substancias, sólo podrán ser sujetos, por lo que no se los podrá predicar de las otra cosa. En *a*28 leo «*kath'hoû* (de la que)», según la conjetura de Bonitz (1848-1849 : 164) aceptada por Jaeger (1963 : 54 *app crit*) y por Reale (1968 : 282), y rechazada por Ross (1958 : 244-245), en lugar del «*kathólou*» que traen los manuscritos, y que llevaría a traducir la frase como «pues ninguna cosa diversa se predica universalmente, sino ellos mismos».

una cosa][236], se cuente entre los entes, [y ello] sin duda en la convicción de que el ente es una magnitud[237]; y si es una magnitud, es] corpóreo; pues esta[238] es ente en todas las dimensiones, en tanto que las demás [magnitudes], si son añadidas de un modo [a una cosa], [la] hacen más grande, pero [si son añadidas] de otro modo, no[239]; por ejemplo, la superficie y la línea [la hacen más grande]; en cambio, el punto y la unidad, de ningún modo). Pero puesto que este [filósofo] especula toscamente[240], y [puesto que] es posible que exista una cosa indivisible[241], se tiene una defensa en contra de aquel[242] <también de ese modo>[243]: en efecto una cosa de esa índole[244], añadida [a otra], no [la] hace más grande, pero sí mayor [en número]. Pero ¿cómo puede una magnitud derivar de un *uno* así o de varios [*unos*] así? Pues [es] semejante a decir que la línea se compone de puntos[245]. [*d*] Pero aun si se supusiera que el número se genera tal como dicen algunos [filósofos][246], del Uno en sí y de otro [principio que] no [es] uno[247], no por eso habrá que investigar menos por qué y cómo lo generado ha de ser unas veces número y otras veces magnitud, porque lo [que] no [es] uno, era Desigualdad, y era la misma naturaleza[248]. Pues no [es] evidente el modo en que se podrían generar las magnitudes a partir del uno y de esa [Desigualdad] ni el modo en que [se podrían generar] las magnitudes a partir de un número y de esa [misma Desigualdad][249].

---

228. Esto es, salvo «uno» y «ente». Ellos serían, pues, su propio sujeto.

229. Aparte del ente en sí y del uno en sí.

230. Ross (1958 : I 245) y Reale (1968 : 282) conjeturan que Aristóteles debe de estar pensando en una afirmación como la de *DK* 28 B 7, 1.

231. En definitiva, si «uno» y «ente» son substancias, no puede haber pluralidad, porque no puede haber nada aparte del uno o del ente en sí, y se recae, entonces, en la visión de Parménides, de acuerdo con la cual existe un ente único, exento de toda forma de pluralidad, de diversidad y de heterogeneidad. El planteo platónico es, desde luego, distinto del parmenídeo, pero, según se ve, la afirmación del uno como principio conlleva, según Aristóteles, la misma negación de la pluralidad que se deriva de la doctrina de Parménides.

232. Como *supra* en el punto [*b*] de la tesis, en lo que sigue Aristóteles considera sólo el uno.

233. *Supra*, en 1001*a*24-27, se ha señalado, en efecto, por qué el número no es substancia.

234. Cf. *supra* 1001*a*31-1001*b*1.

235. A fin de mostrar otra consecuencia del postulado de un uno en sí, Aristóteles se vale, en lo que sigue, de un argumento de Zenón de Elea en contra de la tesis pitagórica según la cual el principio explicativo de la pluralidad física es el uno concebido como punto o como magnitud indivisible.

236. Como sería el caso si a una cosa se le añadiese una unidad indivisible.

237. Es decir, que todo lo que es, tiene una magnitud.

238. Esta magnitud, la corpórea, de tres dimensiones, en contraste con las magnitudes de dos y de una dimensión, esto es, la línea y la superficie, a las que se hace referencia en lo que sigue.

239. Esto es, «añadidas de un modo», a saber, yuxtapuestas, las líneas; y «[añadidas] de otro modo», a saber, superpuestas, las superficies. En cambio, el punto, sea cual fuere el modo en que se lo añada, yuxtapuesto o superpuesto, no hace que la magnitud sea más grande (como se señaló *supra* en *b*8-9), porque el punto no tiene espesor ni, por tanto, *ser*, si en efecto el ente, según la suposición de Zenón, es magnitud.

240. El adverbio «*phortikôs* (toscamente)» expresa una valoración muy negativa. En *Phys* I ii 185*a*10-12 se lo emplea a propósito de Meliso de Samos, representante, como Zenón, del pensamiento eleático.

241. Cosa que, al parecer por su tosquedad, el argumento de Zenón no probaría que es imposible. Omito la traducción del subordinante consecutivo («*hoste*») que sigue inmediatamente en el texto, porque la prótasis ha sido introducida con un «puesto que (*epeidê*)».

242. Una defensa contra Zenón, si estas palabras (*pròs ekeînon*) deben conservarse.

243. A juicio de Ross (1958 : I 246), estas palabras serían glosa marginal inserta en el texto de una manera que juzga inoportuna.

244. Esto es, una cosa indivisible, que, por serlo, carecería, de acuerdo con Zenón, de ser.

245. Es decir, no es posible explicar la magnitud en general a partir de lo que no tiene magnitud; por ejemplo, no se puede explicar o describir la línea como una sucesión de unidades indivisibles, porque esas unidades indivisibles no tienen magnitud, y tampoco puede tenerla su suma.

246. Platón y los pitagóricos.

247. La Díada indefinida o de lo Grande y lo Pequeño, cf. *supra* I vi 987*b*20-25 y las notas a ese lugar. Como se dice poco más abajo, en *b*23, en la Academia se hacía equivaler la Díada a la Desigualdad (*anisótês*).

248. Esto es, de la misma naturaleza que la desigualdad; cf. *infra* XIV i 1087*b*4-18; ii 1088*b*30-33; ii 1089*b*6-15; v 1091*b*35.

249. Lo que no se llega a explicar es, pues, la generación de las cantidades continuas a partir de unidades discretas. Esa naturaleza o no es extensa, y de su unión con el uno derivan los números, es decir, las cantidades *discretas*, o es extensa, y de su unión con el uno derivan las extensiones, es decir, las cantidades *continuas*.

Capítulo v

[*xiv*] [*Aporía*] *Los números, los cuerpos, los puntos y las superficies ¿son substancias?* (1001*b*26-1001*b*28). [*Tesis*] *Si no lo son, ninguna otra cosa puede serlo;* ([*a*]-[*c*]) (1001*b*28-1002*a*14). [*Antítesis*] *Dificultades que se plantean si se admite que son substancias* ([*a*]-[*d*]) (1002*a*15-1002*b*11).

τούτων δ' ἐχομένη ἀπορία πότερον οἱ ἀριθμοὶ καὶ τὰ σώματα καὶ τὰ ἐπίπεδα καὶ αἱ στιγμαὶ οὐσίαι τινές εἰσιν ἢ οὔ. εἰ μὲν γὰρ μή εἰσιν, διαφεύγει τί τὸ ὂν καὶ τίνες αἱ οὐσίαι τῶν ὄντων· τὰ μὲν γὰρ πάθη καὶ αἱ κινήσεις καὶ τὰ πρός τι καὶ αἱ διαθέσεις καὶ οἱ λόγοι οὐθενὸς δοκοῦσιν οὐσιῶν σημαίνειν (λέγονται γὰρ πάντα καθ' ὑποκειμένου τινός, καὶ οὐθὲν τόδε τι)· ἃ δὲ μάλιστ' ἂν δόξειε σημαίνειν οὐσίαν, ὕδωρ καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ, ἐξ ὧν τὰ σύνθετα σώματα συνέστηκε, τούτων θερμότητες μὲν καὶ ψυχρότητες καὶ τὰ τοιαῦτα πάθη, οὐκ οὐσίαι, τὸ δὲ σῶμα τὸ ταῦτα πεπονθὸς μόνον ὑπομένει ὡς ὄν τι καὶ οὐσία τις οὖσα. ἀλλὰ μὴν τό γε σῶμα ἧττον οὐσία τῆς ἐπιφανείας, καὶ αὕτη τῆς γραμμῆς, καὶ αὕτη τῆς μονάδος καὶ τῆς στιγμῆς· τούτοις γὰρ ὥρισται τὸ σῶμα, καὶ τὰ μὲν ἄνευ σώματος ἐνδέχεσθαι δοκεῖ εἶναι τὸ δὲ σῶμα ἄνευ τούτων ἀδύνατον. διόπερ οἱ μὲν πολλοὶ καὶ οἱ πρότερον τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὂν ᾠοντο τὸ σῶμα εἶναι τὰ δὲ ἄλλα τ οὐτου πάθη, ὥστε καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς τῶν σωμάτων τῶν ὄντων εἶναι ἀρχάς· οἱ δ' ὕστεροι καὶ σοφώτεροι τούτων εἶναι δόξαντες ἀριθμούς. καθάπερ οὖν εἴπομεν, εἰ μὴ ἔστιν οὐσία ταῦτα, ὅλως οὐδὲν ἐστὶν οὐσία οὐδὲ ὂν οὐθέν· οὐ γὰρ δὴ τά γε συμβεβηκότα τούτοις ἄξιον ὄντα καλεῖν. —ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο μέν ὁμολογεῖται, ὅτι μᾶλλον οὐσία τὰ μήκη τῶν σωμάτων καὶ αἱ στιγμαί, ταῦτα δὲ μὴ ὁρῶμεν ποίων ἂν εἶεν σωμάτων (ἐν γὰρ τοῖς αἰσθητοῖς ἀδύνατον εἶναι), οὐκ ἂν εἴη οὐσία οὐδεμία. ἔτι δὲ φαίνεται ταῦτα πάντα

---

250. Los cuerpos (*sómata*) geométricos. En lenguaje no técnico, la palabra denota también los cuerpos sensibles, sentido que no debe de dejar de estar presente en la mente de Aristóteles en el curso de esta argumentación.

251. Acerca de las «relaciones (*tà prós ti*)», cf. *infra* V xv; acerca de las «disposiciones (*diathéseis*)», cf. *infra* V xix; «proporciones» traduce «*lógoi*»; cf. *supra* la nota 27 del libro I, en la p. 12.

252. En este caso, «significar (*sēmaínein*)» debe de tener el sentido, más frecuente, de «denotar».

253. «un *esto* (*tóde ti*)» es una substancia individual o concreta; cf. *supra* la nota 105 de la «Introducción». Arriba se da a entender, pues, que las afecciones, los movimientos, etcétera, carecen, por tanto, de los rasgos definitorios de la substancia señalados, por ejemplo, en *Cat* v 2*a*11-19; 2*a*34-*b*6, e *infra* VII v, x, xii, puesto que (*a*) se predican de otra cosa y (*b*) no son un ente de por sí.

254. Esto es lo húmedo y lo seco, que con el calor y el frío, recién mencionados, son las propiedades básicas y definitorias de los elementos.

255. Una vez hechas a un lado todas las afecciones, resta, pues, el cuerpo sin cualidades como objeto geométrico abstracto consistente sólo en sus magnitudes. La expresión «substancia existente (*ousía oûsa*)» es una forma de pleonasmo dirigido a poner énfasis en la noción afirmada.

[*xiv*] Una aporía ligada a esas [es la de] si los números, los cuerpos[250], las superficies y los puntos son o no substancias. [*Tesis*] Si no lo son, se nos escapa qué es el ente y qué las substancias de los entes. [*a*] Pues las afecciones, los movimientos, las relaciones, las disposiciones y las proporciones[251] no parecen significar[252] la substancia de nada (pues todas se predican de algo como substrato y ninguna [de ellas significa] un *esto*[253]). [*b*] Pero de las cosas que más parecería que significan substancias (el agua, la tierra, el fuego y el aire, de las que están constituidos los cuerpos compuestos), sus calores y sus fríos y las [otras propiedades] de esa índole[254] [son] afecciones, no substancias, y sólo el cuerpo que ha recibido esas afecciones subsiste como ente y como substancia existente[255]. [*c*] Pero el cuerpo [es] substancia en menor grado que la superficie, y esta, [en menor grado] que la línea, y esta, [en menor grado] que la unidad y que el punto, pues el cuerpo se define por ellas, y cabe creer que ellas pueden existir sin un cuerpo, mientras que [es] imposible que el cuerpo [exista] sin ellas[256]. Precisamente por eso[257] la mayoría [de los hombres] y los [filósofos] más tempranos[258] creían que el cuerpo es la substancia y el ente, y que las demás cosas son afecciones de él, de modo que también los principios de los cuerpos eran principios de los entes; pero los [filósofos] más recientes[259] y tenidos por más sabios que aquellos [piensan] que [los principios de los entes] son los números. Así pues, como dijimos, si esas cosas[260] no son substancias, absolutamente nada es substancia ni ente, pues sin duda no cabe llamar «entes» los accidentes de ellas. [*Antítesis*] [*a*] Pero si se está de acuerdo en eso: en que las longitudes y los puntos son substancias más que los cuerpos, y no vemos en qué clase de cuerpos están (pues es imposible que [estén] en los cuerpos sensibles[261]), [entonces] no

---

256. Cf. *infra* V xi 1019*a*3-11. La independencia o la anterioridad de las magnitudes respecto de los cuerpos concretos es visto como signo de substancialidad; cf. Bonitz (1848-1849 : 166). En la visión platónica, cada uno de los términos de la serie (cuerpo, superficie, línea, punto) es más elemental que el siguiente porque este no puede ser concebido o definido sin aquel, y esa prioridad *lógica* implica una prioridad *ontológica*, en el sentido de que cuanto más elemental es el término, mayor es su grado de realidad o de substancialidad. Cf. *infra* en la nota 35 del libro XI, en la p. 797, acerca del procedimiento de la «coeliminación (*synaíresis*)».

257. Ross (1958 : I 248) ve en esta frase un matiz concesivo implícito; la apódosis se iniciaría en *b*11: «pero los [filósofos] más recientes [...]», que es lo que Aristóteles desea subrayar. (Las apódosis introducidas por un «*dé* (pero)» son relativamente frecuentes en Aristóteles).

258. Los filósofos de la naturaleza, que, como se ha explicado en I iii, reconocieron tan sólo una causa material.

διαιρέσεις ὄντα τοῦ σώματος, τὸ μὲν εἰς πλάτος τὸ δ' εἰς
βάθος τὸ δ' εἰς μῆκος. πρὸς δὲ τούτοις ὁμοίως ἐνεστιν ἐν
τῷ στερεῷ ὁποιονοῦν σχῆμα ἢ οὐδέν· ὥστ' εἰ μηδ' ἐν τῷ
λίθῳ Ἑρμῆς, οὐδὲ τὸ ἥμισυ τοῦ κύβου ἐν τῷ κύβῳ οὕτως ὡς
ἀφωρισμένον· οὐκ ἄρα οὐδ' ἐπιφάνεια (εἰ γὰρ ὁποιαοῦν, κἂν
αὕτη ἂν ἦν ἡ ἀφορίζουσα τὸ ἥμισυ), ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ
ἐπὶ γραμμῆς καὶ στιγμῆς καὶ μονάδος, ὥστ' εἰ μάλιστα μὲν
οὐσία τὸ σῶμα, τούτου δὲ μᾶλλον ταῦτα, μὴ ἔστι δὲ ταῦτα
μηδὲ οὐσίαι τινές, διαφεύγει τί τὸ ὂν καὶ τίς ἡ οὐσία τῶν
ὄντων. πρὸς γὰρ τοῖς εἰρημένοις καὶ τὰ περὶ τὴν γένεσιν καὶ
τὴν φθορὰν συμβαίνει ἄλογα. δοκεῖ μὲν γὰρ ἡ οὐσία, ἐὰν
μὴ οὖσα πρότερον νῦν ἢ ἡ πρότερον οὖσα ὕστερον μὴ ἦ,
μετὰ τοῦ γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι ταῦτα πάσχειν· τὰς δὲ
στιγμὰς καὶ τὰς γραμμὰς καὶ τὰς ἐπιφανείας οὐκ ἐνδέχεται
οὔτε γίγνεσθαι οὔτε φθείρεσθαι, ὁτὲ μὲν οὔσας ὁτὲ δὲ οὐκ
οὔσας. ὅταν γὰρ ἅπτηται ἢ διαιρῆται τὰ σώματα, ἅμα ὁτὶ
μὲν μία ἁπτομένων ὁτὲ δὲ δύο διαιρουμένων γίγνονται·
ὥστ' οὔτε συγκειμένων ἔστιν ἀλλ' ἔφθαρται, διῃρημένων
τε εἰσὶν αἱ πρότερον οὐκ οὖσαι (οὐ γὰρ δὴ ἥ γ' ἀδιαίρετος
στιγμὴ διῃρέθη εἰς δύο), εἴ τε γίγνονται καὶ φθείρονται,
ἐκ τίνος γίγνονται; παραπλησίως δ' ἔχει καὶ περὶ τὸ νῦν
τὸ ἐν τῷ χρόνῳ· οὐδὲ γὰρ τοῦτο ἐνδέχεται γίγνεσθαι καὶ
φθείρεσθαι, ἀλλ' ὅμως ἕτερον ἀεὶ δοκεῖ εἶναι, οὐκ οὐσία τις
οὖσα. ὁμοίως δὲ δῆλον ὅτι ἔχει καὶ περὶ τὰς στιγμὰς καὶ τὰς
γραμμὰς καὶ τὰ ἐπίπεδα· ὁ γὰρ αὐτὸς λόγος· ἅπαντα γὰρ
ὁμοίως ἢ πέρατα ἢ διαιρέσεις εἰσίν.

---

259. La referencia lo es sólo a los pitagóricos o a pitagóricos y platónicos (Ross [1958 : I 248]).

260. Las superficies, las líneas y los puntos.

261. En razón de la diferencia que existe entre la índole de los entes sensibles y la de los Objetos Matemáticos. Cf. *supra* ii 997*b*34. Alejandro (1891 : 230) explica que en un cuerpo sensible no se puede hallar ni un punto inextenso, ni una longitud inextensa ni una superficie sin espesor. Cf. *infra* en VII x 1036*a*9-12 y las notas a ese lugar.

262. La superficie, la línea y el punto.

263. Por tanto, según Alejandro (1891 : 230), son *afecciones* del cuerpo, y no substancias.

264. La línea en latitud, la superficie en profundidad, y el punto en longitud.

265. Así como en la piedra aún no trabajada por el escultor la figura de Hermes no está realmente presente, tampoco tienen las líneas en las superficies de un sólido existencia real hasta que el sólido ha sido dividido. Del mismo modo, en el cuerpo la existencia de las líneas, los puntos y las unidades es

podrá haber ninguna substancia. [*b*] Además, es manifiesto que todas estas cosas[262] son *divisiones* del cuerpo[263]: una en latitud, otra en profundidad, y otra en longitud[264]. Aparte de eso, en el sólido o hay por igual cualquier figura o [no hay] ninguna, así que si en la piedra no [está contenida la figura de] Hermes, tampoco lo está] en el cubo la mitad del cubo como cosa determinada; por tanto, no [estará] tampoco la superficie (pues si [estuviera en él] una [superficie] cualquiera, también estaría la que delimita la mitad [del cubo]). El mismo argumento [se puede aplicar] a la línea, al punto y a la unidad[265]. De modo que si, por una parte, el cuerpo es substancia en el grado más alto, y, por otra parte, esas cosas[266] [son] más [substancia] que él, pero esas [mismas] cosas no son substancias, [entonces] se nos escapa qué es el ente y qué la substancia de los entes. [*c*] Aparte de las dichas, [de la tesis] resultan [consecuencias] no razonables también en relación con la generación y la destrucción, pues se admite que la substancia, en caso de que, no habiendo existido antes, exista ahora, o que, habiendo existido antes, no exista después, experimenta esos [cambios] con [mediación] de la generación y de la destrucción, pero los puntos, las líneas y las superficies no se pueden ni generar ni destruir, pese a que unas veces son y otras no son[267]. Pues cuando los cuerpos se unen o se separan, al mismo tiempo que se unen, [las superficies] pasan a ser una sola, y al mismo tiempo que se separan, pasan a ser dos. Así que cuando [los cuerpos] se unen, [las superficies ya] no existen, sino que están destruidas, y cuando [los cuerpos] se separan, existen las [dos superficies] que antes no existían (pues ciertamente el punto, que es indivisible, no se dividió en dos). Y si se generaran y se destruyeran, ¿*a partir de qué* se generarían[268]? [*d*] El caso es muy cercano al del *ahora* en el tiempo[269], pues tampoco él se puede generar ni destruir; con todo, parece ser siempre diverso, como que no es una substancia. Es evidente que algo semejante [se aplica] también en el caso de los puntos, las líneas y las superficies, y la explicación es la misma: todas esas cosas son por igual o límites o divisiones[270].

---

nada más que virtual. Es claro que Aristóteles tiene en mente las ideas de potencia y acto, elaboradas *infra* en el libro IX.

266. La superficie, la línea y el punto.

267. La generación y la destrucción de una substancia son concebidas por Aristóteles como *procesos* que, como tales, suponen una duración o un espesor temporal en el que se verifican. En el caso de objetos como las líneas, las superficies y los puntos, en cambio, el paso a la existencia o a la inexistencia son hechos que se producen de manera *instantánea* o *puntual*, y ello, como se dice en el párrafo siguiente, cuando se divide un cuerpo o se unen dos cuer-

pos. De eso se infiere que no son propiamente substancias. Ese es también el caso de los accidentes y las formas. Cf. *infra* VI ii 1026*b*22-24; iii 1027*a*29-30; VIII iii 1043*b*15-23; v 1044*b*21-22.

268. Eso es, si se generaran y se destruyeran en la única forma en que eso es posible, y que es la propia de la substancia, debiera haber un substrato equivalente a la materia, que es eso por lo que arriba se pregunta («*¿a partir de qué?*»), y que es condición del paso a la existencia de las substancias en general; cf. *infra* VII vii 1032*a*12-22. Esa es, en definitiva, en la argumentación de la antítesis, la piedra de toque para probar que, en contraste con los cuerpos, que son substancias, las líneas, las superficies y los puntos, de los que no hay ningún substrato, no lo son.

269. Acerca del tiempo y «el ahora (*tò nŷn*)», cf. *Phys* IV xii 220*a*4-5; xiii 222*a*10-21.

270. La solución que Aristóteles expresa *infra* en XIII i-iii; vi-ix y XIV i-iii; v; vi, declara, en la interpretación tradicional, que la condición ontológica de las superficies, las líneas y los puntos no es la substancial, y que se reducen a ser abstracciones elaboradas a partir de las cosas particulares sensibles, que sí revisten el carácter de substancias. Cf. *infra* la nota 73 del libro XIII, en la p. 970.

Capítulo vi

[¿xv?] *Aporía: Además de las cosas sensibles y los Objetos Intermedios, ¿existen las Especies?* (1002*b*12-1002*b*14) [*Tesis*] ([*a*]-[*b*]) *Como las cosas sensibles, los Objetos Intermedios son muchos en número y uno en especie; la tesis de que los principios han de ser uno en número y en especie lleva a postular la existencia de las Ideas* (1002*b*14-1002*b*30). [*Antítesis*] *Esa tesis lleva a consecuencias imposibles* (1002*b*30-1002*b*32). [xiii] *Aporía: Los principios, ¿son en potencia o en acto?* (1002*b*32-1002*b*34). [*Tesis*] *Si son en acto, habrá una potencia anterior a los principios* (1002*b*34-1003*a*2). [*Antítesis*] *Si son en potencia, las cosas existentes podrían no existir* (1003*a*2-1003*a*5). [xii] *Aporía: ¿Son los principios universales o particulares?* (1003*a*5-1003*a*7). [*Tesis*] *Si son universales,* [*a*] *no pueden ser substancias;* [*b*] *de ello se desprende una consecuencia paradójica* (1003*a*7-1003*a*12). [*Antítesis*] *Si son particulares, no puede haber ciencia de ellos* (1003*a*12-1003*a*17).

ὅλως δ' ἀπορήσειεν ἄν τις διὰ τί καὶ δεῖ ζητεῖν ἀλλ' αὐτὰ παρά τε τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ μεταξύ, οἷον ἃ τίθεμεν εἶδη, διὰ γὰρ διὰ τοῦτο, ὅτι τὰ μὲν μαθηματικὰ τῶν δεῦρο ἄλλῳ μέν τινι διαφέρει, τῷ δὲ πόλλὰ τὰ ὁμοειδῆ εἶναι οὐθὲν διαφέρει, ὥστ' οὐκ ἔσονται αὐτῶν αἱ ἀρχαὶ ἀριθμῷ ἀφωρισμέναι (ὥσπερ οὐδὲ τῶν ἐνταῦθα γραμμάτων ἀριθμῷ μὲν πάντων οὐκ εἰσὶν αἱ ἀρχαὶ ὡρισμέναι, εἶδει δέ, ἐὰν μὴ λαμβάνῃ τις τησδὶ τῆς συλλαβῆς ἢ τησδὶ τῆς φωνῆς· τούτων δ' ἔσονται καὶ ἀριθμῷ ὡρισμέναι—ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν μεταξύ· ἄπειρα γὰρ κἀκεῖ τὰ ὁμοειδῆ), ὥστ' εἰ μὴ ἔστι παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ μαθηματικὰ ἕτερ' ἄττα οἷα λέγουσι τὰ εἴδη τινές, οὐκ ἔσται μία ἀριθμῷ [καὶ εἶδει] οὐσία, οὐδ' αἱ ἀρχαὶ τῶν ὄντων ἀριθμῷ ἔσονται ποσαί τινες ἀλλὰ εἶδει· εἰ οὖν τοῦτο ἀναγκαῖον, καὶ τὰ εἴδη ἀναγκαῖον διὰ τοῦτο εἶναι [τιθέναι]. καὶ γὰρ εἰ μὴ καλῶς διαρθροῦσιν οἱ λέγοντες, ἀλλ' ἔστι γε τοῦθ' ὃ βούλονται, καὶ ἀνάγκη ταῦτα λέγειν αὐτοῖς, ὅτι τῶν εἰδῶν οὐσία τις ἕκαστόν ἐστι καὶ οὐθὲν κατὰ συμβεβηκός. -ἀλλὰ μὴν εἴ γε θήσομεν τά τε εἴδη εἶναι καὶ ἓν ἀριθμῷ τὰς ἀρχὰς ἀλλὰ μὴ εἶδει, εἰρήκαμεν ἃ συμβαίνειν ἀναγκαῖον ἀδύνατα. -σύνεγγυς δὲ τούτων

---

271. Esta aporía no figuraba en la lista de aporías del capítulo i. Por su temática, que es la de si la unidad de los principios es numérica o específica, está relacionada de cerca con la aporía ix. Tricot (1973 : 165) entiende que está implícita en la aporía iv (ii 997*a*34-998*a*19) y en la ix (iv 999*b*24-1000*a*4).

272. Como se ha visto ya, «los Objetos Intermedios (*tà metaxý*)» son los Objetos Matemáticos postulados por el platonismo expuesto por Aristóteles; cf. *supra* I vi 987*b*14.

273. Un claro «nosotros platónico», cf. *supra* la nota 462 del libro I, en la p. 108.

274. En otro respecto aparte de su naturaleza inteligible, y la consiguiente invariabilidad, notas por las que, en el platonismo, las cosas ideales en general se oponen a las cosas concretas y variables del mundo sensible.

275. De las cosas del mundo sensible.

276. Existe, por ejemplo, una pluralidad de cuadrados iguales o una pluralidad de triángulos iguales, etcétera. El que constituyan una pluralidad con unidad específica es, entonces, un rasgo que los Objetos Matemáticos o intermedios comparten con las cosas sensibles, y que los diferencia a las Ideas.

277. Aristóteles se refiere a los «elementos» fónicos representados por las letras. Cf. *supra* la nota 116, en la p. 184, y la nota 180, en la p. 198; cf. también Sinnott (2017).

278. Como arriba en la nota 275.

279. Cabe recordar que los «elementos» fónicos o «letras» no son sonidos concretos, sino que cada uno de ellos representa una *especie* de sonidos. El número de esas especies de *elementos* fónicos es un número determinado,

[¿xv?][271] Se puede plantear, en general, la aporía de por qué se deben buscar, aparte de las sensibles y los Objetos Intermedios[272], aun otras cosas, tal como nosotros[273] proponemos, por ejemplo, las Especies. [*Tesis*] [*a*] Pues si es por esto: porque los Objetos Matemáticos difieren en otro respecto[274] de las cosas de aquí abajo[275], pero no difieren [de ellas] en cuanto a que existen muchas de la misma especie[276], y, por tanto, sus principios no pueden ser limitados en número (a la manera en que los principios de todas las letras[277] de acá[278] no están limitados en número, sino [sólo] en especie[279]; a no ser que uno tome [los] de esta sílaba [particular] o de esta voz[280] [particular], [pues los principios] de ellas también serán limitados en número[281]: lo mismo en el caso de los Objetos Intermedios, pues también allí[282] las cosas de la misma especie son ilimitadas [en número]); de modo que si, aparte de las cosas sensibles y los Objetos Matemáticos, no hay otras cosas, como, por ejemplo, las que algunos llaman «Especies», [entonces] no habrá una substancia *una* en número, <sino en especie,>[283] ni los principios de los entes serán unos tantos en número[284], sino [sólo] en especie[285]. Pues bien, si eso[286] [es] necesario, por eso [mismo es] necesario también <afirmar>[287] que existan las Especies. [*b*] Pues aunque los que hablan [en favor de las Especies] no [lo] articulan bien, es eso, sin embargo, lo que quieren [decir][288], y les es necesario decir esto: que cada una de las Especies es una substancia, y que ninguna [es] por accidente. [*Antítesis*] Pero si hemos de afirmar que las Especies existen, y que [cada uno de] los principios es uno en número, pero no en especie, hemos señalado ya[289] los imposibles que necesariamente resultan.

---

y cada una de ellas abarca un número virtualmente infinito de *ocurrencias individuales* o ejemplos: este o aquel sonido particular.

280. El contexto sugiere que «voz (*phōné*)» alude aquí a una expresión fónica compuesta mayor que la sílaba, es decir, a la palabra o a la frase. Cf. *Poet* xx 1457*a*10-18.

281. Por ejemplo, los «elementos» o «letras» de esta ocurrencia particular de la sílaba «*gra*» son tres.

282. En el plano inteligible.

283 Palabras eliminadas por Jaeger (1962 : 58 *app crit*).

284. Es decir, limitados en número.

285. Esto es: para que los principios no tengan sólo unidad específica, como los Objetos Intermedios (que por eso no pueden tener existencia separada), sino también una unidad numérica, es decir, para que sean individuos, hace falta postular principios de un nivel distinto, que son las Especies o Ideas, cada una de las cuales es a la vez inteligible y una en número, lo cual equivale, para Aristóteles, a hipostasiar el universal.

ἐστὶ τὸ διαπορῆσαι πότερον δυνάμει ἔστι τὰ στοιχεῖα ἢ τιν' ἕτερον τρόπον. εἰ μὲν γὰρ ἄλλως πως, πρότερόν τι ἐσται
1003a τῶν ἀρχῶν ἄλλο (πρότερον γὰρ ἡ δύναμις ἐκείνης της αἰτίας, τὸ δὲ δυνατὸν οὐκ ἀναγκαῖον ἐκείνως πᾶν ἐχειν)· εἰ δ' ἔστι δυνάμει τὰ στοιχεῖα, ἐνδέχεται μηθὲν εἶναι τῶν
5 ὄντων· δυνατὸν γὰρ εἶναι καὶ τὸ μήπω ὄν· γίγνεται μὲν γαρ τὸ μὴ ὄν, οὐθὲν δὲ γίγνεται τῶν εἶναι ἀδυνάτων. -ταύτας τι οὖν τὰς ἀπορίας ἀναγκαῖον ἀπορῆσαι περὶ τῶν ἀρχῶν, καὶ πότερον καθόλου εἰσὶν ἢ ὡς λέγομεν τὰ καθ' ἕκαστα. εἰ μεν γὰρ καθόλου, οὐκ ἔσονται οὐσίαι (οὐθὲν γὰρ τῶν κοινῶν
10 τόδε τι σημαίνει ἀλλὰ τοιόνδε, ἡ δ' οὐσία τόδε τι· εἰ δ' ἔσται τόδε τι καὶ <δεῖ> ἐκθέσθαι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον, παλλα ἔσται [ζῷα] ὁ Σωκράτης, αὐτός τε καὶ ὁ ἄνθρωπος καὶ το ζῷον, εἴπερ σημαίνει ἕκαστον τόδε τι καὶ ἕν)· -εἰ μὲν οὖν καθόλου αἱ ἀρχαί, ταῦτα συμβαίνει· εἰ δὲ μὴ καθόλου ἀλλ
15 ὡς τὰκαθ' ἕκαστα, οὐκ ἔσονται ἐπιστηταί (καθόλου γὰρ η ἐπιστήμη πάντων), ὥστ' ἔσονται ἀρχαὶ ἕτεραι πρότεραι τῶν ἀρχῶν αἱ καθόλου κατηγορούμεναι, ἅνπερ μέλλῃ ἔσεσθαι αὐτῶν ἐπιστήμη.

---

286. El que los principios están limitados no sólo en especie, sino también en número.

287. Eliminado por Jaeger (1963 : 59 *app crit*).

288. Aristóteles deduce interpretativamente la intención expresiva de los platónicos; cf. *supra* I viii 989*b*25 y allí la nota 212 de ese libro I, en la p. 53.

289. *Supra* en iv 999*b*27-1000*a*4.

290. El otro modo, aparte de en potencia (*dynámei*), es en acto o en actividad (*energeíai*). Aristóteles enfocaría aquí la Especie platónica desde el punto de vista de la distinción entre esas dos nociones; cf. Owens (1957 : 139); además, parece dar por sentado que esas nociones les son familiares a los receptores.

291. Antes de los principios se deberá dar la potencia de esos mismos principios (o la potencia de ser esos principios), porque, como se sugiere en lo que sigue, la potencia es anterior a la actividad en el sentido de que sólo lo que está ya en potencia puede, a continuación, estar en actividad.

292. A la causa que está en acto.

293. La realidad implica la posibilidad, pero la posibilidad no forzosamente implica la realidad.

294. Como el paso de la potencia al actividad no es, pues, forzosa, sino contingente, si hubiese principios que estuvieran en potencia, podrían no pasar nunca al acto, de modo que, en ese caso, también los entes cuya existencia dependa de esos principios podrían no existir. La idea de que todo depende de principios en potencia no parece, pues, bastar para dar cuenta de la existencia de las cosas. *Infra* en IX viii aclara Aristóteles las relaciones de anterioridad y posterioridad entre lo que está en potencia y lo que está en actividad, y en XII vi-vii, la prioridad de la actualidad del pensamiento del Primer Motor respecto del movimiento del universo.

[*xiii*] Muy próximo a esas [aporías está] el examen de la aporía de si los elementos existen en potencia o de algún otro modo[290]. [*Tesis*] Pues si existen de algún otro modo, habrá aun otra cosa anterior a los principios[291] (pues la potencia [es] anterior 1003a
a aquella [modalidad de la] causa[292], pero lo que tiene potencia no necesariamente llega a estar de aquel modo[293]). [*Antítesis*] Pero si los elementos están [sólo] en potencia, cabe que ninguno de los entes exista. En efecto, puede ser lo que todavía no es, pues se genera lo que no es, pero no se genera ninguna de las cosas 5
que no pueden ser[294].

[*xii*] Es necesario, pues, plantear esas aporías acerca de los principios, y [la de] si [los principios] son universales o, en el sentido en que lo decimos, cosas particulares. [*Tesis*] [*a*] Si son universales, no serán substancias (pues ninguno de los [predicados] comunes[295] significa un *esto*, sino «*de tal cualidad*»[296], y la substancia [es] un *esto*[297]. [*b*] Si lo que se predica en común ha de 10
ser un *esto* y <debe>[298] hacerse de él la exposición, Sócrates será muchos <animales>:[299] *él mismo*, *el hombre* y *el animal* si en efecto cada una de estos [predicados] significa un *esto* y una cosa *una*). Así pues, si los principios [son] universales, resultan esas [consecuencias]. [*Antítesis*] Pero si [los principios] no [son] universales, sino [que son] a la manera de las [cosas] particulares, no serán cognoscibles científicamente, pues la ciencia [es] siempre de lo 15
universal[300], así que tendrán que existir principios diversos, anteriores a los principios, que se prediquen universalmente [de los otros principios] si ha de haber una ciencia de ellos[301].

---

295. Los «[predicados] comunes (*tà koinâ*)», esto es, las propiedades compartidas por los individuos y expresadas en un término universal.

296. Según Reale (1989 : 287), la expresión «de tal cualidad (*toiónde*)» corresponde al universal abstracto del que el *esto* es el individual concreto. Cf. *Cat* v 3*b*20.

297. Acerca del «*esto*», cf. *supra* la nota 28 del libro I, en la p. 12; se opone aquí con claridad a la noción de predicado común.

298. Añadido de Jaeger (1963 : 58 *app crit*), que a continuación lee «*ekthésthai* (hacer la exposición)» en lugar del «*hén thésthai*» propuesto por Robertson y defendido por Ross (1958 : I 250); en esta otra lectura, la frase se debería leer: «ha de ser un *esto* y una cosa *una*». La expresión «hacerse de él la exposición (*ekthésthai*)» remite al procedimiento de la «exposición (*ékthesis*)»; cf. *supra* I ix 992*b*10 y la nota 578 del libro I, en la p. 128.

299. Eliminado por Jaeger (1962 : 59 *app crit*). En todo caso, lo que se da a entender es que si el principio es un individuo, una consecuencia paradójica es que Sócrates es una pluralidad de individuos.

300. Cf. *An Post* I xxi 87*b*37-39.

301. Una ciencia de los principios. En la visión de Aristóteles, el universal no es una substancia, y el individuo no puede ser definido; cf. *infra* VII xiii; xiv y xv, y XIII x.

Libro IV (Γ)

Capítulo i

[i] *Hay una ciencia que estudia el ente en tanto ente; cada una de las ciencias particulares estudia, en cambio, un sector determinado del ente* (1003*a*21-1003*a*26).

[ii] *El estudio de las primeras causas y los primeros principios lo es de los del ente en tanto tal* (1003*a*26-1003*a*32).

ἔστιν ἐπιστήμη τις ἣ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό. αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμιᾷ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἡ αὐτή· οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τοῦτο θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν. ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεώς τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὑτήν. εἰ οὖν καὶ οἱ τὰ στοιχεῖα τῶν ὄντων ζητοῦντες ταύτας τὰς ἀρχὰς ἐζήτουν, ἀνάγκη καὶ τὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἀλλ' ᾗ ὄν· διὸ καὶ ἡμῖν τοῦ ὄντος ᾗ ὂν τὰς πρώτας αἰτίας ληπτέον

---

1. Aunque se la presenta como ciencia (*epistêmē*) ya existente o constituida en lo que sigue se habla de ella en términos más bien programáticos. Todo indica que se trata de la misma ciencia que en los libros precedentes fue caracterizada como «la ciencia 'buscada (*zētouménē*)'», y al inicio del tratado como «sabiduría (*sophía*)»; cf. *supra* I ii 982*a*16; *infra*, en ii 1004*b*23; 26 se la llamará «filosofía (*philosophía*)» y «filosofía primera (*hē prōtē* [*philosophía*]» cf. *infra*, 1004*a*4. Como es sabido, la tradición finalmente acuñó para ella el nombre de «metafísica». En la medida en que su objeto es «el ente en tanto ente», la disciplina resulta ser definida aquí, de manera un tanto abrupta, como una teoría general del ente, esto es, como ontología más bien que como teología. Acerca de «estudia (*theōreî*)», cf. *supra* la nota 69 del libro I, en la p. 22. El «en tanto (*hêi* = lat '*qua*')» y el «de por sí (*kath'hautó* = lat. '*per se*')» tienen sentidos tan cercanos que en *An Post* I iv 73*b*28-29 se los considera idénticos; con todo, cabe ver en el «en tanto (*hêi*)» un contenido adverbial que precisa el enfoque con que la disciplina considera el ente, esto es atendiendo específicamente a que es ente, y en el «de por sí (*kath'hautó*)», uno que precisa que las propiedades pertinentes son las que el ente tiene en razón de su condición o su naturaleza de ente, y no «por accidente (*katà symbebēkós*)»; cf. *infra* IV ii 1004*b*1-8; 1005*a*11-18; Aristóteles dedica al estudio de esas propiedades el libro X. En otra línea, se ha entendido también que aquel giro hace referencia a Dios; cf. Owens (1963; cf. *infra* XI vii 1064*a*28-29 y la nota 168 de ese libro XI, en la p. 831. Cf. además, Thorp (1989 : 121-123).

2. Esta vez, el «accidente (*symbebēkós*)» en el sentido de propiedad o característica necesaria; cf. *supra* la nota 17 del libro III, en la p. 162.

[i] Hay una ciencia que estudia el ente en tanto ente y las propiedades] que se dan en él de por sí[1]. [Esa ciencia] no es la misma que ninguna de las llamadas [ciencias] particulares, pues ninguna de las otras [ciencias] investiga *universalmente* acerca del ente en tanto ente, sino que aísla una parte de él y estudia el accidente [de esa parte][2], como [lo hacen] las ciencias matemáticas[3]. [ii] Puesto que buscamos los principios y las causas *más altas*[4], [es] evidente que necesariamente [lo] serán de una naturaleza de por sí[5]. Así pues, si también los que buscaban los elementos de los entes[6] buscaban esos principios, necesariamente los elementos del ente [que ellos buscaban] no eran por accidente, sino [del ente] en tanto ente. Por eso también nosotros debemos captar las causas primeras del ente *en tanto ente*[7].

---

1 Las matemáticas son aducidas como ejemplo. Acerca de esta ciencia, cf. *infra* VI i 1026*a*6-9. La matemática deslinda, pues, un sector particular de lo que es, a saber, el número, y estudia sus propiedades (igualdad, desigualdad, etc.). Se debe entender, desde luego, que las demás ciencias particulares proceden de manera análoga.

2 La expresión «las más altas (*hai akrotátai*)» causas y principios debe de remitir a lo mismo que *supra* I ii 982*b*2 se llamó las «primeras (*prôtai*)» causas y principios.

3 Acerca de «de por sí (*kath'hautên*)», cf. *supra* la nota 1, en la p. 224. Una «naturaleza (*phýsis*) de por sí» no parece poder ser otra cosa que la substancia. Como hemos señalado ya, en muchos casos «*phýsis* (naturaleza)» suele presentar un sentido cercano al de la palabra castellana «realidad».

4 Los antiguos filósofos de la naturaleza.

5 Los principales comentaristas hallan, no sin razón, un tanto obscuras estas últimas frases. Cabe entender, en la línea sugerida por Bonitz (1848-1849 *ad loc.*), que lo que en la visión de Aristóteles procede hacer ahora en relación con el ente *en tanto ente*, no es sino lo que los primeros filósofos hicieron en relación con el dominio particular de los entes sensibles, al que ellos se limitaron (cf. *infra* iii 1005*a*32), a saber, la búsqueda de sus principios, sus causas y sus elementos. Ya ellos apuntaban, pues, idealmente a las causas del ente en tanto ente, sólo que, como se ceñían a ese dominio, sus comprobaciones no excedían el terreno de lo accidental. En conformidad con la idea que ha presidido las referencias al pasado filosófico en el libro I, lo que ahora cabe hacer es, pues, algo que estaba ya, implícitamente, aunque de manera parcial o unilateral, en el horizonte de los primeros filósofos.

Capítulo ii

[*i*] [*a*] *«Ente» se dice en muchos sentidos, pero siempre por referencia a la substancia; [b] tal como la medicina estudia todo cuanto se relaciona con la salud, el filósofo, que se ocupa en el estudio del ente en tanto ente, ha de estudiar las causas y los principios de la substancia; [c] tal como la gramática abarca todas las especies de sonidos, la filosofía estudiará todas las especies del ente* (1003*a*33-1003*b*22). [*ii*] [*a*] «Ente» *y* «uno» *no son lo mismo en la definición, pero lo son en la extensión; toda cosa es una y es ente; [b] las especies del ente son tantos como las del uno; [c] las partes de la filosofía son tantas como las especies de substancia* (1003*b*22-1004*a*9). [*iii*] [*a*] *Esta ciencia estudia también los opuestos derivados de* «uno». [*b*] *Como* «uno», *aquellos términos se usan en muchos sentidos* (1004*a*9-1004*a*31). [*iv*] [*a*] *El filósofo estudia las propiedades del ente y del uno en tanto tales. [b] Lugar del dialéctico y del sofista respecto de la filosofía. [c] Todos los filósofos admiten que los entes y la substancia se componen de contrarios* (1004*b*31-1005*a*13). [*v*] *Resumen* (1005*a*13-1005*a*18).

τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν
35 τινὰ φύσιν καὶ οὐχόμωνύμως ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν
ἅπαν πρὸς ὑγίειαν, τὸ μὲν τῷ φυλάττειν τὸ δὲ τῷ ποιεῖν τὸ
1003b δὲ τῷ σημεῖον εἶναι τῆς ὑγιείας τὸ δ' ὅτι δεκτικὸν αὐτῆς, καὶ
τὸ ἰατρικὸν πρὸς ἰατρικήν (τὸ μὲν γὰρ τῷ ἔχειν ἰατρικὴν
λέγεται ἰατρικὸν τὸ δὲ τῷ εὐφυὲς εἶναι πρὸς αὐτὴν τὸ δὲ
τῷ ἔργον εἶναι τῆς ἰατρικῆς, ὁμοιοτρόπως δὲ καὶ ἄλλα
5 ληψόμεθα λεγόμενα τούτοις), οὕτω δὲ καὶ τὸ ὂν λέγεται
πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι
οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς
εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ
ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων,
10 ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας· διὸ καὶ τὸμὴ ὂν εἶναι

---

8. Cabe verter al forma verbal «*légetai*» literalmente como «se dice» o «es dicho»: se trata, por cierto, de que la palabra «ente (*ón*)» *se aplica* o *se usa*, como, por otra parte, ocasionalmente la traducimos en otros lugares del texto si esa forma de reflejarla resulta más natural en castellano. Acerca de este punto, cf. Brakas (2011).

9. La frase «en muchos sentidos» traduce «*pollakhôs*», esto es, literalmente, «en una pluralidad de modos». Pero en contextos como este parece preferible expresar como «sentido» lo que Aristóteles expresa, pues, como un «modo (*trópos*)» de emplear la palabra, para lo cual suele valerse, como es natural, de adverbios (de modo) como los que se consignan en la nota siguiente. La frase que se acaba de leer («'Ente' se dice en muchos sentidos [*tò òn légetai pollakhôs*]») es una de las más conocidas de Aristóteles, y muy expresiva de una de sus convicciones fundamentales; significativamente se la reitera muchas veces a lo largo del tratado; cf. I ix 992*b*19; V x 1018*a*35; xi 1019*a*4-5; VI ii 1026*a*33-34;1026*b*2; iv 1028*a*5-6; VII i 1028*a*10; X ii 1053*b*25; XI iii 1060*b*32-33; 1061*b*11-12; viii 1064*b*15; XIII ii 1077*b*17; XIV ii 1089*a*7; 1089*a*16. En esa frase omitimos la traducción el artículo («*tò* [el]») que en el texto griego acompaña a «ente» por entender que, como en otros casos, en este se lo emplea, a falta de un recurso como las modernas comillas, para dar a entender que la palabra es objeto de *mención*, y no de *uso*. Por cierto, en algunos casos no es fácil establecer si Aristóteles habla de las cosas o de las palabras que las designan (la distinción entre unas y otras no estaba tan agudizada como modernamente), pero decir «*El* ente se dice en muchos sentidos» podría sugerir o implicar una substancialización o cosificación del ente que Aristóteles ciertamente reprobaría.

10. En la teoría aristotélica, son *homónimas* las cosas que, aunque heterogéneas (de modo que sus definiciones respectivas son diversas), comparten el nombre; cf. *Cat* i 1*a*1-3. Ese es el caso, por ejemplo, en la lengua griega, de la llave y la clavícula, cosas que pertenecen a géneros notoriamente diversos, pero reciben por igual el nombre de «*kleís*»; cf *EN* I iv 1096b26-27; o la piedra del molino y el burro, llamados por igual «*ónos*»; cf. *Top* I xv 107*a*19-20. Los nombres «homonímicos» no se aplican, pues, en un solo sentido o de un solo «modo» (*monakhôs*), sino «en muchos sentidos» o «modos» (*pollakhôs*, *pleonakhôs*, *kath' héteron trópon*). A la noción de homonimia se contrapone la

[*i*] [*a*] «Ente» se dice[8] en muchos sentidos[9], pero [en todos los casos] en relación con una sola cosa y una sola naturaleza, y no homonímicamente[10], sino como también «*sano*» [se dice] siempre en relación con *la salud* (una cosa [se dice «sana] por proteger [la salud]; otra, por producir [la salud]; otra, por ser indicio de la salud; otra, porque [es] receptiva [de la salud]); y [como] «*médico*» [se dice] en relación con *la medicina* (pues una cosa se dice «médica» por tener [el arte de] la medicina; otra, por ser naturalmente apta para ella; otra, por ser obra de la medicina); y podremos encontrar que también otras cosas se dicen del mismo modo que esas[11]). Así también «ente» se dice en muchos sentidos, pero siempre en relación con un solo principio, pues unos se dicen «entes» porque [son] substancias; otros, porque son afecciones de la sustancia; otros, porque son camino hacia la substancia; o [son] destrucciones o privaciones, o cualidades, o productoras o generadoras de una substancia o de las cosas que se dicen en relación con la substancia, o negaciones de alguna de esas cosas,

---

de *sinonimia*, que es la relación existente entre cosas que son homogéneas de modo que sus definiciones son idénticas o comparten el mismo género) y reciben el mismo nombre, a la manera en que el hombre y el buey comparten el nombre de «animal» y la definición de *animal*; o Sócrates y Calias comparten el nombre «hombre» y la definición de *hombre*. Tanto las cosas homónimas cuanto en la cosas sinónimas tienen, pues, el mismo nombre, sólo que en el caso de la homonimia la comunidad de nombre representa una unidad meramente verbal, y en la sinonimia, una unidad real o de naturaleza. En definitiva, son homónimas las cosas a las que se les puede aplicar *el mismo nombre*, pero *en diferente sentido*, y sinónimas las cosas a las que se les puede aplicar *el mismo nombre* en *el mismo sentido*. Los términos «homonimia» y «sinonimia» tienen, como se ve, un sentido distinto del moderno, en el que denotan relaciones entre *palabras*, en tanto que aristotélicamente denotan relaciones entre *cosas*. Ahora bien, como se dice arriba «ente» se usa en distintos sentidos; su aplicación no es, pues, sinonímica; pero, como también se señala arriba, tampoco es, sin embargo, homonímica. Si su uso fuera sinonímico, «ente» sería un concepto genérico que expresaría lo que es común a todas las cosas en tanto son. Pero para Aristóteles «ente» no es un género; cf. *supra* II ii 998*b*22; *Top* IV i 121*a*11-17; cf. *An Post* II vii 92*b*14: «*ou gàr génos tò ón*»; *Top* IV vi 127*a*28-35; como no lo son tampoco las nociones de «uno (*hén*)» y de «bueno (*agathón*)»; cf. *Top* I xv 107*a*3-17; *SE* vii 169*a*23-25; xxxiii 182*b*23-28; *EN* I xiv 1096*b*27-32; *EE* IV viii 121*b*25-33; e *infra* X ii 1053*b*22-23; VIII vi 1045*b*6. El punto tiene gran importancia, pues si «ente» no es un género, no es posible una ciencia que lo tenga por objeto, porque toda ciencia supone como dominio un único género; cf. *An Post* I xxviii 87*a*38; cf. I ix 76*a*11-12. Cf. *infra* XI iii 1060*b*33-25. De acuerdo con Owen (1960), Aristóteles habría creído inicialmente que la noción de *ser* estaba afectada por una homonimia irreductible, derivada de la teoría de las categorías; cf. *infra* las notas 171 y 172 del libro V, en las pp. 355 y 356;

μὴ ὂν φαμεν. καθάπερ οὖν καὶ τῶν ὑγιεινῶν ἁπάντων μία ἐπιστήμη ἐστιν, ὁμοίως τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. οὐ γὰρ μόνον <περὶ> τῶν καθ' ἓν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μιᾶς ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν· καὶ γὰρ ταῦτα τρόπον τινὰ λέγεται καθ' ἕν. δῆλον οὖν ὅτι καὶ τὰ ὄντα μιᾶς θεωρῆσαι ἢ ὄντα. πανταχοῦ δὲ κυριώτης τοῦ πρώτου ἡ ἐπιστήμη, καὶ ἐξ οὗ τὰ ἄλλα ἤρτηται, καὶ δι' ὃ λέγονται. εἰ οὖν τοῦτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον. --ἅπαντος δὲ γένους καὶ αἴσθησις μία ἑνὸς καὶ ἐπιστήμη, οἷον γραμματικὴ μία οὖσα πάσας θεωρεῖ τὰς φωνάς· διὸ καὶ

---

sólo la novedad del descubrimiento de una relación semántica, distinta de la sinonimia y la homonimia, basada en la idea de una unidad no sinonímica de sentido, hizo que Aristóteles modificara esa suposición, y viese posible una ciencia del ente. Para la denominar ese esquema semántico, Owen forjó la expresión «*focal meaning* ('significado focal' o 'significado nuclear')», que ha sido recogida y debatida por muchos especialistas. En lo que sigue, para esa noción emplearemos, ajustándonos a otros autores, el término «henonimia». Cf. también Owen (1965). La palabra de uso henonímico no exhibe la pluralidad azarosa e irreductible de sentidos de la palabra homonímica, y tampoco la unidad conceptual de la palabra de uso sinonímico, sino una forma de unidad semántica dada por la referencia o correferencia constante de la palabra, como se dice arriba, a una misma única cosa (*pròs hén*) o una única naturaleza (o realidad) determinada (*kaì mían tina phýsin*) en sus diversas aplicaciones. En las líneas que siguen, Aristóteles ilustra ese esquema con las palabras «sano (*hygieinón*)» y «médico [o medicinal] (*iatrikón*)». Acerca de la henonimia, cf. también. Hamlyn, D. W. (1978); Wagner (1961); Hintikka, J. (1973); Irwin (1981); Yu (2001). Acerca de «ser (*eînai*)», cf. asimismo Kahn (1979); Zingano (1997 : 346-356).

11. Esto es: o se pueden hallar otros ejemplos de uso de «médico» o se pueden hallar otros ejemplos de henonimia aparte de los mencionados. Así pues, pese a que de cada una de esas palabras hay una pluralidad de usos, y cada una de ellas funciona, por tanto, como vehículo de una pluralidad de sentidos, en todos los casos conlleva, empero, la remisión (*prós* ...) tácita a un núcleo semántico estable y único (*hén*). En las perífrasis con que se aclara el sentido en que se la usa en cada caso, se comprueba, en efecto, la recurrencia de un elemento constante, a saber, «salud»: si se lo aplica a una comida («la comida es *sana*»), con «sano» se quiere decir «productivo de la salud *de un cuerpo*»; si se lo aplica al clima de una región («el clima es sano»), se quiere decir «preservativo de la salud *de un cuerpo*»; si se lo aplica al color del rostro («el color es *sano*»), se quiere decir «indicativo de la salud *de un cuerpo*», etcétera: «la salud de un cuerpo» es, por tanto, el componente semántico nuclear invariable y recurrente en todos los usos de «sano». En su aplicación básica, la palabra tiene, pues, como referente al cuerpo, y en sus aplicaciones derivadas, su referente inmediato es otro (la comida, el clima, el color...); pero aun en esas aplicaciones la palabra es, al mismo tiempo, vehículo de una correferencia mediata al cuerpo. El esquema contiene la

o [negaciones] de la substancia. (Por eso también decimos que el no ente' es 'no ente'[12]). [*b*] Pues bien, tal como de todas las cosas que se dicen] «sanas» hay *una sola* ciencia, eso [se da] igualmente en los demás casos. Es, en efecto, [propio] de una sola ciencia estudiar no sólo las cosas dichas <acerca>[13] *de* una sola cosa, sino también [acerca] de las dichas *en relación con* una sola naturaleza, pues también estas se dicen, en cierto modo, *según* una sola cosa[14]. 15
Es] evidente, pues, que también [es propio] de una sola [ciencia] estudiar los entes en tanto entes. En todos los casos una ciencia lo] es, en sentido propio, de *lo primero*[15], es decir, [de aquello] de lo que las demás cosas dependen y a causa de lo cual son dichas[16]. Ahora bien, si eso[17] es la substancia, el filósofo deberá tener los principios y las causas de las substancias. [*c*] Pero de todo género [que es] *uno* no sólo [hay] *una* sensación[18] sino también 20
una ciencia; por ejemplo, la gramática, que es una sola [ciencia], estudia todas las voces[19]; por eso también el estudio de todas las especies del ente en tanto ente, y de las especies de las especies,

---

idea de una organización jerárquica de los diversos sentidos: el contenido primero (*prôton*) y propio (*kýrion*) es «la salud del cuerpo»; los demás son significados secundarios. La definición de todo lo que recibe el nombre de «sano» (o, en el otro ejemplo, de «médico») no es, pues, la misma, así que no se trata de una denominación «sinonímica»: la unidad de las aplicaciones no deriva de la referencia a un género, sino de la correferencia a un componente «primero»; y es «primero» el contenido cuya definición forma parte de la definición de los contenidos implícitos en los demás usos, y en cuya paráfrasis no hace falta incluir ninguno de los contenidos de la palabra en los usos derivados. Es decir, los usos derivados sólo se pueden comprender si y sólo si se ha comprendido antes el uso primero. Cf. *EE* VI ii 123*a*20-21.

12. Así que el sentido central o nuclear («*focal*») de «ente (*ón*)» es «substancia (*ousía*)», y las veces que se lo aplica inmediatamente a cosas que no son substancias, el uso es, de todos modos, legítimo, pues conlleva una correferencia mediata y tácita a la substancia; por tanto, los enunciados acerca de entes no substanciales admitirán siempre una traducción en términos substanciales. Las propiedades no substanciales de una substancia «son» (en sentido derivativo), en la medida en que son propiedades *de una substancia*, la cual es *ente* en el sentido básico y propio. Se debe tener presente que «*ousía*» evoca en su lengua el verbo «*einai* (ser)», cosa que no ocurre con su equivalente moderno; cf. el apartado 11.1. de la «Introducción». En las distinciones señaladas arriba no parece que se tengan en cuenta las distinciones categoriales; cf. Dumoulin (1986 : 110) y *Top* I xv 106*b*25-107*a*2; en todo caso, de los sentidos de «ente» derivados de la distinción de las categorías sólo se mencionan aquí los de «substancia» y «cualidad»; cf. *infra* V vii 1017*a*22; vi 11016*b*6-11; VII iv 1030*a*32-*b*3; IX i 1046*b*4-11. El lugar jerárquico que el contenido primario de «substancia» ocupa en la infraestructura conceptual y semántica de «ente»

τοῦ ὄντος ἡ ὂν ὅσα εἶδη θεωρῆσαι μιᾶς ἐστὶν ἐπιστήμης τῷ γένει, τά τε εἴδη τῶν εἰδῶν. [[εἰ δὴ τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ταὐτὸν καὶ μία φύσις τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ὥσπερ ἀρχὴ καὶ αἴτιον, ἀλλ' οὐχὼς ἑνὶ λόγῳ δηλούμενα (διαφέρει δὲ οὐθὲν οὐδ' ἂν ὁμοίως ὑπολάβωμεν, ἀλλὰ καὶ πρὸ ἔργου μᾶλλον)· ταυτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος,καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν ἐπαναδιπλούμενον τὸ εἷς ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ ἐστὶν εἷς ὢν ἄνθρωπος· δῆλον δ' ὅτι οὐ χωρίζεται οὔτ' ἐπὶ γενέσεως οὔτ' ἐπὶ φθορᾶς, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνός, ὥστε φανερὸν ὅτι ἡ πρόσθεσις ἐν τοῖς ταὐτὸ δηλοῖ, καὶ οὐδὲν ἕτερον τὸ ἓν παρὰ τὸ ὄν, ἔτι δ' ἡ ἑκάστου οὐσία ἕν ἐστιν οὐ κατὰ συμβεβηκός, ὁμοίως δὲ καὶ ὅπερ ὄν τι· --ὥσθ' ὅσαπερ τοῦ ἑνὸς εἴδη, τοσαῦτα καὶ τοῦ ὄντος· περὶ ὧν τὸ τί ἐστι τῆς αὐτῆς ἐπιστήμης τῷ γένει θεωρῆσαι, λέγω δ' οἷον περὶ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων. σχεδὸν δὲ πάντα ἀνάγεται τἀναντία εἰς τὴν ἀρχὴν ταύτην· τεθεωρήσθω δ' ἡμῖν ταῦτα ἐν τῇ

---

refleja la prioridad de la substancia en el orden del ser y la centralidad que la noción ostenta en la ontología aristotélica. Tal prioridad de la substancia respecto de todo lo que no es substancia es una de las tesis sostenidas ya en *Cat*; cf. *Cat* v 2*b*5-6; 2*b*15-17; 2*b*37-38. Sigo a Reale (1988 : 292) en colocar entre paréntesis la última frase. En opinión de Kirwan (1971 : 81), la referencia a las negaciones no se relaciona con los enunciados negativos, sino con los estados de cosas negativos, y con que podamos decir que una cosa que no es *es* una cosa que no es.

13. «<acerca (*perí*)>» es agregado de Lasson, seguido por Jaeger (1963 : 60 *app crit*). Cf. Ross (1958 : I 256).

14. «se dicen según una sola cosa (*légetai kath'hén*)», es decir, «en un único sentido». Pertenecen, pues, al dominio de una misma ciencia tanto las cosas que caen sinonímicamente en un mismo género, cuanto las «dichas» henonímicamente «en relación con una sola cosa». El «en cierto modo (*tropon tiná*)» trasunta la apreciación de la distancia que separa el carácter *directo* de la relación de sinonimia y el *indirecto* de la de henonimia.

15. Acerca de «lo primero (*tò prôton*)»; cf. *supra* la nota 11, en la p. 230. Aristóteles da a entender la prioridad de la substancia respecto de los entes no substanciales; *infra* en VII i se precisan los tres sentidos en que la substancia es anterior: en el enunciado, en el conocimiento y en el tiempo. Aquí se refiere en particular a la precedencia en el enunciado.

16. En este caso, aquello por lo cual son llamadas (henonímicamente) «entes».

17. Eso de lo que las demás cosas dependen y por lo que reciben su denominación.

18. Como los sonidos lo son de la audición. Aristóteles parece pensar en los sensibles «propios», esto es, en los rasgos sensibles que se dan a un solo sentido; cf. *De an* II vi 418*a*7-25.

19. La gramática (*grammatikḗ*) a la que se hace referencia no es la disciplina que hoy lleva ese nombre, sino el arte de la lectura y la escritura. Las

es [competencia] de una ciencia genéricamente *una*[20]. [*ii*] [*a*] Ahora bien[21], si *ente* y *uno* [son] lo mismo y una sola naturaleza, porque se acompañan el uno al otro[22] como [se acompañan el uno al otro] *principio* y *causa*, no porque se aclaren, empero, por medio de un mismo enunciado[23] (no conllevaría ninguna diferencia, por otra parte, si supusiéramos [que *ente* y *uno* son] *de igual modo*[24], sino que [ello sería] incluso más ventajoso). Pues [es] lo mismo «*un* hombre» que «hombre *que es*»[25] y «hombre», y nada diverso se da a entender con la expresión redoblada: «*es un* hombre» y «*es* un hombre *que es*» ([es] evidente que [«hombre» y «hombre que es»] no se separan ni en la generación ni en la destrucción, y lo mismo en el caso de «uno»[26]); por tanto, [es] manifiesto que en esas [expresiones] el añadido [de «uno» o de «que es»] da a entender lo mismo [que «hombre» solo], y que «uno» no [es] nada distinto al lado de «ente». Además, la substancia de cada cosa es *una*, no por accidente, y [ella es] también lo que [esencialmente] un *ente* [es][27]. [*b*] Así que cuantas [sean] las especies de «uno», tantas [serán] también [especies] de «ente», acerca de las cuales [especies es tarea] de una ciencia genéricamente una[28] estudiar el *qué es*; quiero decir, por ejemplo, [que es tarea de una ciencia así estudiar] acerca de lo mismo y lo semejante y las demás [especies] de esa índole[29]. Por otra parte, casi todos los contrarios

---

unidades en cuestión son, según *Poet* xx 1456*b*33-34, competencia de una disciplina que es parte de la gramática, a saber, la métrica. Esas unidades reciben en Aristóteles el nombre técnico de «elementos (*stoikheîa*)»; cf. *supra* la nota 116 del libro III, en la p. 184; pero sinecdóticamente se las puede llamar «voces (*phōnaí*)», como se lo hace arriba y en otros lugares.

20 Es decir, una ciencia que es una sola y la misma en la medida en que su objeto es un género (*génos*), noción que aquí, al igual que la de especie (*eîdos*), tendría que ser entendida, según parece, en sentido amplio, henonímico más bien que sinonímico, como en rigor lo requeriría la ciencia; cf. *An Post* I xxviii 87*a*38; porque, de ser en sentido estrictamente sinonímico, habría que decir que «ente» es un género. En cualquier caso, pareciera que Aristóteles ha ampliado la noción de ciencia a fin de hacer lugar a una ciencia del ente. Cf. Ferejohn (1980). No es claro cuáles son las especies (*eíde*) a que se hace referencia en la línea precedente: no parece poder tratarse de especies de la substancias (Bonitz [1848-1849 : 178]), ni de las categorías (Alejandro [1891 : 245]), sino acaso de nociones como la identidad, la similitud y otras señaladas *infra*, que se reducen a las de «ente» y de «uno» (Reale [1968 : 324-325]).

21 Jaeger (1963 : *app crit*) cree que el segmento que se inicia aquí y se extiende hasta 1004*a*2 es una interrupción fuera de lugar. A juicio de Ross (1958 : I 256) sólo cabría ver las líneas 1003*b*36 a 1004*a*2 como una posible interpolación.

22 El giro «porque se acompañan el uno al otro (*tôi akolouthein allēlois*)» equivale a «por ser correlativos o solidarios el uno del otro»). El verbo «*akolou-*

ἐκλογῇ τῶν ἐναντίων.]] καὶ τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἐστὶν ὅσαιπερ αἱ οὐσίαι· ὥστε ἀναγκαῖον εἶναί τινα πρώτην καὶ ἐχομένην αὐτῶν. ὑπάρχει γὰρ εὐθὺς γένη ἔχον τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν· διὸ καὶ αἱ ἐπιστῆμαι ἀκολουθήσουσι τούτοις. ἔστι γὰρ ὁ φιλόσοφος ὥσπερ ὁ μαθηματικὸς λεγόμενος· καὶ γὰρ αὕτη ἔχει μέρη, καὶ πρώτη τις καὶ δευτέρα ἐστὶν ἐπιστήμηκαὶ ἄλλαι ἐφεξῆς ἐν τοῖς μαθήμασιν. --ἐπεὶ δὲ μιᾶς τἀντικείμενα θεωρῆσαι, τῷ δὲ ἑνὶ ἀντίκειται πλῆθος· [[ἀπόφασιν δὲ καὶ στέρησιν μιᾶς ἐστὶ θεωρῆσαι διὰ τὸ ἀμφοτέρως θεωρεῖσθαι τὸ ἓν οὗ ἡ ἀπόφασις ἢ ἡ στέρησις. ἢ <γὰρ> ἁπλῶς λέγομεν ὅτι οὐχ ὑπάρχει ἐκεῖνο, ἢ τινι γένει· ἐνθα μὲν οὖν †τῷ ἑνὶ ἡ διαφορὰ πρόσεστι παρὰ τὸ ἐν τῇ ἀποφάσει, ἀπουσία γὰρ ἡ ἀπόφασις ἐκείνου ἐστίν· ἐν δὲ τῇ στερήσει καὶ ὑποκειμένη τις φύσις γίγνεται καθ ἣς λέγεται ἡ στέρησις]] [τῷ δ' ἑνὶ πλῆθος ἀντίκειται] ὥστι καὶ τἀντικείμενα τοῖς εἰρημένοις, τό τε ἕτερον καὶ ἀνόμοιον καὶ ἄνισον καὶ ὅσα ἄλλα λέγεται ἢ κατὰ ταῦτα ἢ κατα

---

thein (acompañar)» suele dar a entender en Aristóteles, más o menos como «*hépesthai* (seguir)», una relación de implicancia mutua o de solidaridad conceptual entre dos nociones, o sólo de una respecto de la otra, de manera tal se puede predicar o se puede derivar la una de la otra.

23. Es decir, «ente» y «uno» tienen, como «causa» y «principio», la misma *extensión* (todo lo que *es*, es *uno*, y todo lo que es *uno*, *es*), pero una *intensión* distinta, de modo que el enunciado (*lógos*) que expresa la definición del uno y la del otro son distintos. Si las dos palabras fueran coextensivas en su aplicación e indiscernibles en la definición, se daría entre ambas una equivalencia absoluta, es decir, se estaría ante una *sinonimia* (en el sentido moderno de la palabra; cf. *supra* la nota 10, en la p. 228) *plena*, para lo que no hay en Aristóteles ningún término específico, aunque en dos ocasiones emplea para ello «poliónimo (*polyónymos*)»: cf. Bonitz (1961 : 620*a*23-27). Alejandro (1891 : 247) explica que el «*principio* (*arkhḗ*)» es lo primero en el sentido del «punto de partida (*tò ex hoû*)», y «la *causa* (*aítion*)», lo primero en el sentido del «*por lo que* (*di' hó*)»; cf. *infra* V i 1013*a*16-17; y, por otra parte, que el *ser* de una cosa es el «darse (*hýparxis*)» de ella, y la condición de *una*, su separación o aislamiento respecto de la pluralidad.

24. Es decir, si se considerase que son equivalentes también desde el punto de vista intensional o en la definición.

25. Traducimos «*ón ánthrōpos*» como «hombre que es», ya que acaso no sería claro si dijéramos «hombre ente». La intención de Aristóteles es, desde luego, hacer ver que el hecho que las expresiones de arriba se puedan aplicar indiferentemente, implica en general la equivalencia denotativa de «ente» y «uno», y que, por consiguiente, la ciencia que estudia el «ente» estudiará también el «uno».

26. Es decir: si lo que se genera es *hombre*, lo que se genera es *hombre que es*, y si lo que se destruye es *hombre*, lo que se destruye es *hombre que es*; y si lo que se genera es *hombre*, lo que se genera es *un hombre*, y si lo que se destruye es *hombre*, lo que se destruye es *un hombre*.

se reducen a ese principio[30]. Hemos estudiado esas cosas en la *Selección de los contrarios*[31]. [*c*][32] Las partes de la filosofía son tantas cuantas [son] las substancias, así que necesariamente una de ellas será [la *filosofía*] *primera*, y [otra, la filosofía] que [le] sigue; se da, en efecto, que «ente» <y «uno»>[33] tiene<n> inmediatamente géneros[34], a los que, por eso, acompañarán las ciencias[35], pues el filósofo es como el llamado matemático; también esta[36] tiene, en efecto, partes, pues en las enseñanzas matemáticas no sólo [se distingue] una *ciencia primera*, sino también una *segunda*, y sucesivamente otras[37]. [*iii*] [*a*] Pero como estudiar los opuestos [es tarea] de una sola [ciencia], y al uno se opone la pluralidad[38] << –pero es [tarea] de una sola [ciencia] estudiar la negación y la privación, porque en ambos casos se estudia lo «uno» de que [se formula] la negación o la privación[39] (<pues> o decimos, sin más, o que eso no se da o [que no se da sólo] en cierto género[40]; por tanto, aquí[41] † se agrega <a «uno» la>[42] diferencia, aparte de lo [contenido] en la negación; † pues la negación es la ausencia de aquello[43], pero en la privación se da como substrato también una naturaleza de la que se dice la privación – >>)[44] <y a *uno* se opone la pluralidad>[45]; así que también conocer los opuestos de las cosas mencionadas («lo diverso», «lo desemejante», y «lo desigual»[46] y todos los otros [opuestos] que se dicen o según estos o

---

27. El giro «lo que [esencialmente] un ente [es]» traduce «*hóper ón ti*»; acerca de esa fórmula, cf. *supra* la nota 225 del libro III, en la p. 208. Equivale, pues, al «no por accidente» de la línea precedente.

28. Cf. *supra* la nota 23, en la p. 234. Tampoco aquí cabe tomar la expresión en sentido estricto, porque ni «ente» ni «uno» son géneros (*génē*); cf. *supra* III i 995*b*20-27; iii 998*b*22; e *infra* VIII vi 1045*b*6; X ii 1053*b*22-24; ni propiamente contienen, por tanto, especies (*eîdē*), como se dice aquí, sin embargo; y tampoco en este caso pueden esas especies ser las categorías.

29. Esto es, las demás especies de «uno». Algunos autores, como Tricot (1973 : 182) y Reale (1968 : 293), admiten la frase «*kaì tôn toioútois antikeiménōn* (y los opuestos de ellos)», que traen algunos manuscritos, y es rechazada por Ross (1958 : I 258) y por Jaeger (1963 : 61 *app crit*).

30. Ross (1958 : I 258) presume que esta oración es una variante de la que precede, y que fue inserta erróneamente en este lugar, lo cual habría dado lugar a la interpolación mencionada en la nota precedente. Cf. *supra* la nota 21, en la p. 233. El principio al que se remontan los contrarios sería el de las oposiciones *ente* : *no ente* y *uno* : *varios*.

31. La referencia es incierta. Puede que Aristóteles remita al libro II del perdido *De bono* (*Perì tagatoû*), en el que se habría incluido un tratado con el título mencionado arriba; o que haya sido una obra independiente, titulada *Acerca de los contrarios* (*Perì enantíōn*), que es incluida por *DL* en la lista de las obras de Aristóteles.

32. En relación con el contenido de este párrafo, cf. *supra* III i 995*b*10-13; ii 997*a*15-25.

πλῆθος καὶ τὸ ἕν, τῆς εἰρημένης γνωρίζειν ἐπιστήμης· ὧν ἐστὶ καὶ ἡ ἐναντιότης διαφορὰ γάρ τις ἡ ἐναντιότης, ἡ δὲ διαφορὰ ἑτερότης. ὥστ' ἐπειδὴ πολλαχῶς τὸ ἓν λέγεται, καὶ ταῦτα πολλαχῶς μὲν λεχθήσεται, ὅμως δὲ μιᾶς ἅπαντά ἐστι γνωρίζειν· οὐ γὰρεἰ πολλαχῶς, ἑτέρας, ἀλλ' εἰ μήτε καθ' ἓν μήτε πρὸς ἓν οἱ λόγοι ἀναφέρονται. ἐπεὶ δὲ πάντα πρὸς τὸ πρῶτον ἀναφέρεται, οἷον ὅσα ἓν λέγεται πρὸς τὸ πρῶτον ἕν, ὡσαύτως φατέον καὶ περὶ ταὐτοῦ καὶ ἑτέρου καὶ τῶν ἐναντίων ἔχειν· ὥστε διελόμενον ποσαχῶς λέγεται ἕκαστον, οὕτως ἀποδοτέον πρὸς τὸ πρῶτον ἐν ἑκάστῃ κατηγορίᾳ πῶς πρὸς ἐκεῖνο λέγεται· τὰ μὲν γὰρ τῷ ἔχειν ἐκεῖνο τὰ δὲ τῷ ποιεῖν τὰ δὲ κατ' ἄλλους λεχθήσεται τοιούτους τρόπους. --φανερὸν οὖν [ὅπερ ἐν ταῖς ἀπορίαις ἐλέχθη] ὅτι μιᾶς περὶ τούτων καὶ τῆς οὐσίας ἐστὶ λόγον ἔχειν (τοῦτο δ' ἦν ἓν τῶν ἐν τοῖς ἀπορήμασιν), καὶ ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν. εἰ γὰρ μὴ τοῦ φιλοσόφου, τίς ἔσται ὁ ἐπισκεψόμενος εἰ ταὐτὸ Σωκράτης καὶ Σωκράτης καθήμενος, ἢ εἰ ἓν ἑνὶ ἐναντίον, ἢ τί ἐστι τὸ ἐναντίον ἢ ποσαχῶς λέγεται; ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων. ἐπεὶ οὐντοῦ ἑνὸς ἡ ἓν καὶ τοῦ ὄντος ἡ ὂν ταῦτα καθ' αὑτά ἐστι πάθη, ἀλλ' οὐχ ἡ ἀριθμοὶ ἢ γραμμαὶ ἢ πῦρ, δῆλον ὡς ἐκείνης τῆς ἐπιστήμης καὶ τί ἐστι γνωρίσαι καὶ τὰ συμβεβηκότ' αὐτοῖς. καὶ οὐ ταύτῃ ἁμαρτάνουσιν οἱ

---

33. Eliminado por Ross y por Christ; cf. Jaeger (1963 : 61 *app crit*).

34. Es decir, se divide en «géneros» o en él se distinguen «géneros»; cf. *supra* la nota 23, en la p. 234.

35. Las ciencias acompañarán («*akolouthésousi*»; cf. *supra* la nota 22, en la p. 233) a los géneros en su división, así que las ciencias se distinguirán en correspondencia con los géneros en que se divide el ente.

36. La matemática.

37. Cf. *supra* III i 995*b*10-13; ii 997*a*15-25; e *infra* VI i 1026*a*13-32. La matemática «primera» es la aritmética; la «segunda», la geometría plana: las que les siguen son la geometría de los sólidos, la astronomía, la armónica y otras mencionadas en ocasiones más abajo. En el dominio de la Filosofía, la división de las disciplinas se corresponderá con el carácter no sensible o sensible de las substancias; cf. *infra* 1005*a*34-35. El paralelo con las matemáticas, que es retomado *infra* en VI i 1026*a*13-19, sugiere con vehemencia que la «filosofía primera» que Aristóteles tiene aquí en mente es la *teología*; cf. Ross (1958 : I 256); cf. también *De motu* vi 700*b*7-9; *GC* I iii 318*a*3-6; *Phys* I ix 192*a*34-192*b*2; II ii 194*b*9-15; sobre todo estos dos últimos lugares parecen mostrar que el dominio propio de la filosofía «primera» es el de las formas no materiales, mientras que el de las formas encarnadas en la materia es el de la ciencia física, que reviste el carácter de filosofía «segunda».

38. Jaeger (1963 : 61 *app crit*) ve en el segmento que aquí se inicia (1004*a*10-1004*a*16): «<<- y es [propio]... la privación>>» como auténtico, pero inserto donde está de modo tal que causó la repetición, en *a*16-17, de la frase «y a lo

según la pluralidad y lo uno[47]) [es tarea] de la ciencia mencionada. (Entre aquellas está también la contrariedad, pues la contrariedad es una [forma de la] diferencia[48], y la diferencia [es] diversidad[49]). [*b*] Así que, como «uno» se dice en muchos sentidos, también esos [términos] se dirán en muchos sentidos; mas conocerlos a todos es [competencia] de *una sola* [ciencia], pues no porque [se digan] en muchos sentidos [su conocimiento ha de ser competencia] de otra [ciencia], a no ser que sus enunciados no converjan ni *según una sola cosa* ni *en relación con una sola cosa*[50]. Ahora bien, puesto que todos los [términos considerados] convergen en relación con lo [que es] primero[51] (por ejemplo, todas las cosas que se dicen «una» convergen en relación con «uno» [en su sentido] primero), se debe decir que es también así el caso de «mismo», «diverso», y los contrarios [en general]. Así que, una vez distinguido en cuántos sentidos se dice cada uno [de esos términos], hay que indicar, en relación con lo [que es] primero en cada predicado[52], cómo se dice [cada cosa] en relación con eso[53]; pues algunas cosas se llamarán [con el nombre de lo primero] por tenerlo; otras, por producirlo; otras, de modos semejantes[54].

[*iv*] [*a*] Es manifiesto, por tanto, <lo que se dijo en [el libro de] las *Aporías*:>[55] que dar razón acerca de esas [nociones] y de la substancia es [tarea] de una sola [ciencia] (esta era una de las aporías [planteadas][56]), y que es [propio] del filósofo poder estudiar acerca de todas las cosas[57]. Pues si no [fuera eso propio] del filósofo, ¿quién será el que ha de examinar si [es] lo mismo «Sócrates» que «Sócrates sentado»[58], o si una sola cosa es contraria de una sola cosa[59] o qué es «contrario»[60] o en cuántos sentidos se dice[61]? Y de igual modo también acerca de las demás cosas de esa índole. Así pues, como esos[62] son de por sí afecciones del uno en tanto uno y del ente en tanto ente, y no en tanto números o líneas o fuego[63], [es] evidente que [será tarea] de aquella ciencia conocer no sólo el *qué es*, sino también los accidentes de ellas[64].

---

uno se opone la pluralidad». El «así que (*hóste*)» en *a*17 señalaría el comienzo de la apódosis originaria. Así visto, el sentido es más claro.

39. Acerca de la privación cf. *infra* V xxii. La negación y la privación se equiparan en cuanto a que tanto la una cuanto la otra sólo pueden ser comprendidas si se conoce el término, esto es, la «posesión» (la *héxis*) o la propiedad, que la cosa que se niega o de la que se está privado, denota; por ejemplo, «no bueno» (negación) supone el conocimiento de «bueno», y «ceguera» (privación), supone el conocimiento de «visión» (e inversamente). Cf. *An Pr* I xlvi 51*b*25-34.

40. Las dos posibilidades mencionadas corresponden respectivamente a la negación y la privación. La negación («que no ve») se refiere a un género indistintamente; la privación («ciego») conllevaría una diferencia específica

περὶ αὐτῶν σκοπούμενοι ὡς οὐ φιλοσοφοῦντες, ἀλλ' ὅτι
10 πρότερον ἡ οὐσία, περὶ ἧς οὐθὲν ἐπαΐουσιν, ἐπεὶ ὥσπερ
ἔστι καὶ ἀριθμοῦ ἡ ἀριθμὸς ἴδια πάθη (οἷον περιττότης
ἀρτιότης, συμμετρία ἰσότης, ὑπεροχὴ ἔλλειψις) καὶ ταῦτα
καὶ καθ' αὑτοὺς καὶ πρὸς ἀλλήλους ὑπάρχει τοῖς ἀριθμοῖς
(ὁμοίως δὲ καὶ στερεῷ καὶ ἀκινήτῳ καὶ κινουμένῳ ἀβαρεῖ
15 τε καὶ βάρος ἔχοντι ἔστιν ἕτερα ἴδια), οὕτω καὶ τῷ ὄντι ἡ
ὂν ἔστι τινὰ ἴδια, καὶ ταῦτ' ἐστὶ περὶ ὧν τοῦ φιλοσόφου
ἐπισκέψασθαι τὸ ἀληθές. σημεῖον δέ· οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ
καὶ σοφισταὶ τὸ αὐτὸ μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ·
ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστί, καὶ οἱ
20 διαλεκτικοὶ διαλέγονται περὶ ἁπάντων, κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ
ὂν ἐστιν, διαλέγονται δὲ περὶ τούτων δῆλον ὅτι διὰ τὸ τῆς
φιλοσοφίας ταῦτα εἶναι οἰκεῖα. περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος
στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ,
ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ
25 βίου τῇ προαιρέσει· ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ
ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη,
οὖσα δ' οὔ.

---

dentro del género según la posesión y la privación. Cf. Reale (1968 : 327-328). Cf. también, Kirwan (1971 : 84).

41. En la privación. El texto de la frase que sigue hasta «en la negación» es dudoso en más de un punto.

42. Eliminado por Ross (1958 : I 260).

43. Esto es: «pues la negación de la propiedad en cuestión («aquello» = «'uno'») expresa la ausencia de esa propiedad».

44. En el caso de la visión y la ceguera, el ojo, o, en general, aquello en que la posesión se da por naturaleza; cf. *Cat* x 12*a*26-30.

45. Ross (1958 : 259) elimina esta ocurrencia de la frase, que ya ha aparecido poco más arriba, en la línea 10. Cf. *supra* la nota 38, en la p. 236.

46. Estas nociones son derivadas, mediante la negación, de «lo mismo», «lo semejante» y «lo igual»; los dos primeros han sido mencionados *supra* en 1003*b*35-36. Todas estas nociones, tanto las positivas cuanto las negativas, derivadas finalmente de las de unidad y pluralidad, son de aplicación universal a los entes, así que pertenecen al dominio de la filosofía primera.

47. Cf. *supra* 1004*a*1.

48. La contrariedad es la diferencia máxima o completa; cf. X iv 1055*a*4.

49. Cf. *infra* V ix 1018*a*12-15; X iv 1054*b*23-31; viii 1058*a*6-8.

50. Es decir, salvo que no se dé ninguna forma de unidad conceptual: ni la sinonímica («según una sola cosa») ni la henonímica («en relación con una sola cosa»). Cf. *supra* la nota 14, en la p. 232.

51. Cf. *supra* la nota 11, en la p. 230.

52. El de «predicado» es, según Bonitz (1048-1849 : 179) y Ross (1958 : I 260), el sentido de «*kategoría*» en este contexto, y no «categoría» (clase de predicados). El predicado en cuestión será «mismo» «diverso», etcétera.

53. Es decir, en relación con lo primero.

[*b*] Y los que investigan esas [propiedades] como quienes no hacen filosofía[65] no se equivocan por eso, sino porque [no advierten que] la substancia, acerca de la cual nada entienden, [es] anterior [a ellas]. Puesto que, tal como [hay] afecciones propias del número en tanto número (por ejemplo, la paridad y la disparidad, la conmensurabilidad y la igualdad, el exceso y el defecto), y ellas se dan tanto en los números en sí cuanto en las relaciones de unos con otros; y tal como se dan otras [afecciones que son] propias de lo sólido, de lo inmóvil y de lo móvil, de lo ingrávido y de lo pesado), también se dan ciertas [afecciones que son] propias del ente en tanto ente, y son esas [las afecciones] acerca de las cuales es [propio] del filósofo investigar la verdad. [He aquí] un indicio [de ello][66]: los dialécticos y los sofistas revisten la misma figura[67] que el filósofo (la sofística es, en efecto, sabiduría sólo aparente, y los dialécticos disputan acerca de todas las cosas, y a todas ellas les es común el ente); ahora bien, [es] evidente que disputan acerca de ellas por ser ellas propias de la filosofía: la dialéctica y la sofística giran, en efecto, en torno del mismo género que la filosofía, pero [la filosofía] difiere de la una[68] por el modo de la capacidad, y de la otra[69], por la elección de vida; y la dialéctica es tentativa de las cosas de las que la filosofía es cognoscitiva, y la sofística [es filosofía] aparente, pero no *es* [filosofía][70]. [*c*] Ade-

---

54. Esto es, a la manera en que al comienzo del capítulo se explicaron los diversos usos de «sano» y de «médico».

55. Eliminado por Jaeger (1963 : 62 *app crit*). Es claro que el libro en cuestión es el precedente libro III.

56. Como quinta aporía, *supra* en III i 995*b*18-27; ii 997*a*25-34. Su consideración se extiende ahora, en el presente capítulo, desde 1003*b*32 a 1005*a*18.

57. Cf. *supra* I ii 982*a*8-9.

58. Es decir, si es lo mismo o son cosas distintas la substancia sin más y la substancia más un accidente. Bonitz (1848-1849 : 181) remite a VI ii 1026*b*14-21.

59. Punto examinado *infra* en X iv 1055*a*20-23.

60. Punto examinado *infra* en X iv 1055*a*3-17; 23-33; 38-*b*21.

61. Punto examinado *infra* en X iv 1055*a*33-38; *b*19-25.

62. Los contrarios, mencionados en los párrafos precedentes.

63. En tanto tienen esas propiedades, son, en cambio, competencia, respectivamente, de las matemáticas, de la geometría y de la física, disciplinas que, como se ha señalado ya *supra* en i, no estudian el ente en tanto tal, sino desde un ángulo particular.

64. Es decir, su esencia y sus accidentes: «accidente» en el sentido de propiedades que se dan en ellos de por sí; cf. *supra* la nota 17 del libro III, en la p. 162. A esas propiedades se acaba de hacer referencia, por otra parte, con la expresión «afecciones (*páthe*)» en *b*6.

65. En opinión de Alejandro (1891 : 258), Aristóteles se refiere a los sofistas, que, con fines erísticos, consideran las propiedades sin atender a la prioridad de la substancia respecto de ellas. Cf. *infra* 1004*b*17.

ἔτι τῶν ἐναντίων ἡ ἑτέρα συστοιχία στέρησις, καὶ πάντα ἀνάγεται εἰς τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν, καὶ εἰς ἓν καὶ πλῆθος, οἷον στάσις τοῦ ἑνὸς κίνησις δὲ τοῦ πλήθους· τὰ δ' ὄντα καὶ τὴν οὐσίαν ὁμολογοῦσιν ἐξ ἐναντίων σχεδὸν ἅπαντες συγκεῖσθαι· πάντες γοῦν τὰς ἀρχὰς ἐναντίας λέγουσιν· οἱ μὲν γὰρ περιττὸν καὶ ἄρτιον, οἱ δὲ θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἱ δὲ πέρας καὶ ἄπειρον, οἱ δὲ φιλίαν καὶ νεῖκος. πάντα δὲ καὶ τἆλλα ἀναγόμενα φαίνεται εἰς τὸ ἓν καὶ πλῆθος (εἰλήφθω γὰρ ἡ ἀναγωγὴ ἡμῖν) αἱ δ' ἀρχαὶ καὶ παντελῶς αἱ παρὰ τῶν ἄλλων ὡς εἰς γένη ταῦτα πίπτουσιν. φανερὸν οὖν καὶ ἐκ τούτων ὅτι μιᾶς ἐπιστήμης τὸ ὂν ᾗ ὂν θεωρῆσαι. πάντα γὰρ ἢ ἐναντία ἢ ἐξ ἐναντίων, ἀρχαὶ δὲ τῶν ἐναντίων τὸ ἓν καὶ πλῆθος. ταῦτα δὲ μιᾶς ἐπιστήμης, εἴτε καθ' ἓν λέγεται εἴτε μή, ὥσπερ ἴσως ἔχει καὶ τἀληθές. ἀλλ' ὅμως εἰ καὶ πολλαχῶς λέγεται τὸ ἕν, πρὸς τὸ πρῶτον τἆλλα λεχθήσεται καὶ τὰ ἐναντία ὁμοίως [καὶ διὰ τοῦτο] [[καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ ὂν ἢ τὸ ἓν καθόλου καὶ ταὐτὸ ἐπὶ πάντων ἢ χωριστόν, ὥσπερ ἴσως οὐκ ἔστιν ἀλλὰ τὰμὲν πρὸς ἓν τὰ δὲ τῷ ἐφεξῆς.]] καὶ διὰ τοῦτο οὐ τοῦ γεωμέτρου θεωρῆσαι τί τὸ ἐναντίον ἢ τέλειον ἢ ἓν ἢ ὂν ἢ ταὐτὸν ἢ ἕτερον, ἀλλ' ἢ ἐξ ὑποθέσεως. ὅτι μὲν οὖν μιᾶς ἐπιστήμης τὸ ὂν ᾗ ὂν θεωρῆσαι καὶ τὰ ὑπάρχοντα αὐτῷ ᾗ ὄν, δῆλον, καὶ ὅτι οὐ μόνον τῶν οὐσιῶν ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπαρχόντων ἡ αὐτὴ θεωρητική, τῶν τε εἰρημένων καὶ περὶ προτέρου καὶ ὑστέρου, καὶ γένους καὶ εἴδους, καὶ ὅλου καὶ μέρους καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων.

---

66. Acerca de «indicio (*sēmeîon*)», cf. *supra* la nota 2 del libro I, en la p. 4. El indicio lo es de que ese tema pertenece a la filosofía, y consiste en el hecho de que los dialécticos y los sofistas, que asumen el aspecto externo del filósofo, tratan la temática de la disciplina de este, y la temática de la que tratan son las propiedades señaladas arriba.

67. La expresión «revestir (*hypodúein*) la misma figura» no da a entender meramente que ostentan la misma apariencia; de acuerdo con Berti (1997 : 386), en el uso platónico y aristotélico el verbo conlleva una connotación negativa, en la medida en que implica una intención de engaño o simulación; en este caso, la idea es que los dialécticos y los sofistas *quieren pasar* por filósofos; cf. Bonitz (1968 : 70).

68. Difiere de la dialéctica.

69. Difiere de la sofística.

70. La filosofía, la dialéctica y la sofística comparten, pues, el dominio (o «el género»), que es, como se dice arriba (*b*20), el del ente y sus propiedades o «todas las cosas»; comparten, en definitiva, el horizonte de la universalidad. Las diferencias entre ellas conciernen al punto de partida y al propósito. La filosofía parte del conocimiento de la diferencia entre la substancia y las propiedades, y de la prioridad de aquella respecto de estas (cosas que las otras disciplinas desconocen), y aspira a conocer la verdad. La filosofía

más, de las dos series[71] de contrarios, la segunda es privación [de la otra], y todos [los contrarios] se reducen al *ente* y al *no ente*, y al *uno* y la *pluralidad*; por ejemplo el reposo [procede] del *uno*, y el movimiento, de *la pluralidad*. Ahora bien, casi todos [los filósofos] están de acuerdo en que los entes y la substancia están compuestos de contrarios; al menos, todos dicen que los principios [son] contrarios; pues, unos[72] [afirman que los principios son] lo par y lo impar; otros, lo cálido y lo frío[73]; otros, lo limitado y lo ilimitado[74]; otros, la Amistad y el Odio[75]. Y es manifiesto que todos los otros [contrarios] se reducen al *uno* y a la *pluralidad* (hemos hecho ya la reducción)[76], y los principios [establecidos] por los otros [filósofos] caen todos, sin excepción, en ellos como en [sus] géneros. [Es] manifiesto, pues, también a partir de estas cosas, que el estudio del ente en tanto ente [es tarea] de *una sola* ciencia, pues todas las cosas o [son] contrarios o [derivan] de contrarios, pero los principios de los contrarios [son] el *uno* y la *pluralidad*; y estas [dos] cosas [son propias] de una sola ciencia[77], sea que se digan *según una sola cosa* o no (como probablemente[78] es la verdad). De todos modos, por más que «uno» se diga en muchos sentidos, las demás cosas se dirán [«unas»] *en relación con el* [«uno»] *primero*[79], y de igual modo los contrarios. <Y por eso>[80] <<aun si «ente» o «uno» no es un universal ni lo mismo en todos los casos[81] o [si no es] separable[82], (como probablemente[83] no lo es), unas [cosas se dice que son «una»] en relación con lo uno, y otras, por consecución>>[84]. Y por eso no [es propio] del geómetra estudiar qué [es] «contrario» o «completo» o «uno» o «ente» o «mismo» o «diverso», salvo por hipótesis[85]. [*v*] Así pues, [es] evidente que [es tarea] de una sola ciencia estudiar el ente en tanto ente y las [propiedades] que se dan en él en tanto ente; y [también es evidente] que la misma [ciencia] estudia no sólo las substancias, sino también las [propiedades] dichas[86], y acerca de lo anterior y lo posterior, el género y la especie, el todo y la parte, y las demás [nociones] de esa índole[87].

---

difiere de la dialéctica por su «capacidad (*dýnamis*)», que no es sino la de conocer científicamente, posibilidad que a la dialéctica le está negada, porque, como se ha visto (cf. *supra* la nota 19 del libro III, en la p. 163), la dialéctica es un arte del debate, que parte de premisas comúnmente admitidas, que se refieren siempre al dominio de lo opinable, y llega a conclusiones que no son más que provisionales o preparatorias, y que sólo establecen que determinado enunciado es más razonable o más aceptable que su contradictorio. Por eso, como se dice arriba, la naturaleza de tal disciplina es nada más que «tentativa (*peirastikḗ*)»; cf. *SE* xi 171*b*3-6; *Top* I i 100*a*18-21; cf. también Bell (1999 : 95-96). Por otra parte, la sofística, cuya imagen parece corresponder aquí más que nada a la erística; cf. *SE* xi 171*b*6-12; y la filosofía, que en este

contexto es ante todo «filosofía primera» (cf. Kirwan [1971 : 85]), difieren porque la elección (*proaíresis*) básica de la una y la de la otra son divergentes: la filosofía opta por la verdad, mientras que la sofística, al menos la sofística en la visión de Aristóteles, que, como la misión platónica, es notoriamente hostil a ella, no está empujada por el deseo de saber; cf. *Rhet* I i 1355*b*17-21; antes bien, al sofista lo guía una preferencia diversa, dudosa desde el punto de vista moral, puesto que lo que los sofistas buscan, dice Aristóteles, es gozar de reputación sencillamente a fin de ganar dinero; cf. *SE* xi 171*b*28-29; no abandonan, además, el terreno del accidente; cf. *infra* VI ii 1026*b*14-18. El contraste entre filosofía y dialéctica que se señala en forma expresa en estas líneas representa una dificultad para los autores que entienden que la filosofía aristotélica tiene un sesgo sólo o fundamentalmente dialéctico. Cf. *supra* el apartado 6.1. de la «Introducción». A fin de salvar esa dificultad, se ha procurado establecer una distinción entre dos variedades de la dialéctica en Aristóteles: una dialéctica sin más, «débil», que depende sólo de las opiniones más difundidas, y por eso carece de valor científico, y una dialéctica «fuerte», basada en premisas verdaderas y de carácter científico; el pensamiento de Aristóteles habría pasado, evolutivamente, de la dialéctica «débil» a la dialéctica «fuerte»; la que en estas líneas es contrapuesta a la filosofía es la dialéctica sin más; cf. Irwin (1988 : 172-175). Reale (1997 : 388-396) ha sugerido una distinción diversa, entre dos operaciones dialécticas, la de argumentar a partir de los *éndoxa* y las opiniones concedidas, a fin de refutar, y la de responder de modo tal de no conceder las premisas que puedan servir para resolver la refutación; cf. *Top* I i 100*a*18-21; la dialéctica objetada, y vista aquí como parcial, porque es nada más que «tentativa (*peirastikḗ*)» o sólo «pone a prueba», es la que se limita a la primera operación; pero nada impide que ambas operaciones reunidas, esto es, la refutación y la resolución, puedan estar al servicio de una disciplina que busca conocer, es decir, que, en lugar de «tentativa», sea «cognoscitiva (*gnōristikḗ*)».

71. Acerca de la «serie (*systoikhía*)», cf. *supra* I v 986*a*22-29, y la nota 262 de ese libro I, en la p. 70.

72. Los pitagóricos.

73. Ross (1958 : I 261) cree que Aristóteles tiene en mente el «camino de la opinión» de Parménides; cf. *supra* I iii 984*b*3-8; v 986*b*33-987*a*2.

74. Los platónicos.

75. Empédocles.

76. Cf. *supra* 1003*b*36-1004*a*1.
77. Punto señalado y fundamentado ya *supra* en 1004*a*9-10.
78. El adverbio «*isōs*» puede ser traducido tanto por un «probablemente» (que es el sentido usual de la palabra) cuanto por un «sin duda», pues Aristóteles suele emplearlo como una suerte de «probablemente» *modestiae*, que atenúa la expresión directa de la certeza («sin duda»). Cf. *supra* I 987*a*26. Se ha señalado ya *supra* en este capítulo que «ente» y «uno» se aplican en muchos sentidos; acerca de la expresión «*según una sola cosa*» cf. *supra* la nota 7, en la p. 225. Sigo a Reale (1968 : 296) en el añadido del paréntesis.
79. Esto es, cada una de las cosas que no son «una» en el sentido primero de la expresión, se dirá que es henonímicamente «una», esto es, por referencia a lo que es «uno» en la aplicación primaria de la palabra; cf. *supra* la nota 10, en la p. 228.
80. Eliminado por Christ y por Jaeger (1963 : 64 *app crit*); la expresión se repite en *a*11, sin duda a causa de la interpolación, que parece evidente, de las líneas *a*9-11: «<<aun si... consecución>>».
81. Es decir, si no es un género, como en efecto para Aristóteles, según lo ha señalado con insistencia, no son géneros ni «ente» ni «uno».
82. Si no puede tener una existencia separada de los individuos; cf. supra la nota 24 del libro III, en la p. 164. Llamativamente, para Kirwan (1971 : 85), el sentido de la palabra no es el técnico que se acaba de señalar, sino el de «que no tiene sentidos relacionados entre sí», lo cual pareciera corresponder más bien a una forma de homonimia.
83. Acerca de «probablemente (*isōs*)», cf. *supra* la nota 78.
84. La expresión «en relación con lo *uno*» equivaldrá a «henonímicamente»; las que son «unas» «a causa de la consecución (*tôi ephexês*)», lo son porque integran una secuencia de unidades, cada una de las cuales supone, como condición, la precedente, y todas las restantes suponen la primera.
85. Es decir, el geómetra toma como punto de partida de sus demostraciones la hipótesis o la suposición de la existencia o la validez de las nociones que se acaban de mencionar, y que él no se propone demostrar; cf. *infra* VI i 1025*b*11-12.
86. Dichas *supra* en *a*12.
87. Queda aclarada, entonces, la quinta aporía planteada en el libro precedente: cf. *supra* III ii 995*b*20-21; 997*a*25-34.

Capítulo iii

[*i*] *El estudio de los axiomas es competencia del que estudia el ente en tanto ente, y no de las ciencias particulares* (1005*a*19-1005*b*5). [*ii*] [*a*] *Al filósofo le toca formular el principio más firme;* [*b*] *índole de ese principio* (1005*b*5-1005*b*18). [*iii*] [*a*] *El principio más firme es el principio de contradicción;* [*b*] *no es posible suponer que una cosa al mismo tiempo es y no es* (1005*b*18-1005*b*32). [*iv*] *Ese principio es el principio de los demás axiomas* (1005*b*32-1005*b*34).

20 λεκτέον δὲ πότερον μιᾶς ἢ ἑτέρας ἐπιστήμης περί τε τῶν
ἐν τοῖς μαθήμασι καλουμένων ἀξιωμάτων καὶ περὶ τῆς
οὐσίας. φανερὸν δὴ ὅτι μιᾶς τε καὶ τῆς τοῦ φιλοσόφου καὶ
ἡ περὶ τούτων ἐστὶ σκέψις· ἅπασι γὰρ ὑπάρχει τοῖς οὐσιν
ἀλλ' οὐ γένει τινὶ χωρὶς ἰδίᾳ τῶν ἄλλων. καὶ χρῶνται μὲν
25 πάντες, ὅτι τοῦ ὄντος ἐστὶν ἡ ὄν, ἕκαστον δὲ τὸ γένος ὄν·
ἐπὶ τοσοῦτον δὲ χρῶνται ἐφ' ὅσον αὐτοῖς ἱκανόν, τοῦτο δ
ἔστιν ὅσον ἐπέχει τὸ γένος περὶ οὗ φέρουσι τὰς ἀποδείξεις·
ὥστ' ἐπεὶ δῆλον ὅτι ἡ ὄντα ὑπάρχει πᾶσι (τοῦτο γὰρ αὐτοῖς
τὸ κοινόν), τοῦ περὶ τοῦ ὄντος ἡ ὂν γνωρίζοντος καὶ περὶ
τούτων ἐστὶν ἡ θεωρία. διόπερ οὐθεὶς τῶν κατὰ μέρος
30 ἐπισκοπούντων ἐγχειρεῖ λέγειν τι περὶ αὐτῶν, εἰ ἀληθῆ ἡ
μή, οὔτε γεωμέτρης οὔτ' ἀριθμητικός, ἀλλὰ τῶν φυσικῶν·
ἔνιοι, εἰκότως τοῦτο δρῶντες· μόνοι γὰρ ᾤοντο περί τε
τῆς ὅλης φύσεως σκοπεῖν καὶ περὶ τοῦ ὄντος. ἐπεὶ δ' ἔστιν
35 ἔτι τοῦ φυσικοῦ τις ἀνωτέρω (ἓν γάρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ
φύσις), τοῦ <περὶ τὸ> καθόλου καὶ [τοῦ] περὶ τὴν πρώτην
1005b οὐσίαν θεωρητικοῦ καὶ ἡ περὶ τούτων ἂν εἴη σκέψις· ἔστι δὲ
σοφία τις καὶ ἡ φυσική, ἀλλ' οὐ πρώτη. [[ὅσα δ' ἐγχειροῦσι
τῶν λεγόντων τινὲς περὶ τῆς ἀληθείας ὃν τρόπον δεῖ
5 ἀποδέχεσθαι, δι' ἀπαιδευσίαν τῶν ἀναλυτικῶν τοῦτο
δρῶσιν· δεῖ γὰρ περὶ τούτων ἥκειν προεπισταμένους ἀλλὰ
μὴ ἀκούοντας ζητεῖν.]] ὅτι μὲν οὖν τοῦ φιλοσόφου, καὶ τοῦ

---

88. A continuación Aristóteles se refiere a la aporía [ii] planteada *supra* en III i 995*b*6-10 y desarrollada en III ii 996*b*23-33, la cual halla su respuesta en lo que va de aquí hasta 1005*b*2.

89. Cf. *supra* la nota 65 del libro III, en la p. 172. En lo que sigue se trata de dos axiomas (*axiómata*) o principios comunes (*koinaì arkhaí*): el principio de contradicción, en los capítulos iv, v y vi, y el principio de tercero excluido, en el vi. Cf. *infra* el texto paralelo de XI iv 1061*b*17-21.

90. El género de que trata la ciencia respectiva.

91. La condición de ente.

92. El estudio acerca de los axiomas.

93. Los antiguos filósofos de la naturaleza. Reale (1968 : 330) cree que Aristóteles se refiere en particular a los eléatas.

94. Es «explicable (*eikótos*)» porque creían que el ente se agotaba en el ente natural sensible que ellos estudiaban, así que suponían que los principios del ente natural sensible eran sin más los principios del ente.

95. Aristóteles emplea el indefinido «*tis*» que es de género animado. Puede que quiera decir «*una* [ciencia]», como entiende Bonitz (1968 : 76). Si es «*uno*», es el filósofo, y si es «una» ciencia, es la filosofía o la filosofía primera.

96. Acerca de los axiomas.

97. Jaeger (1963 : 65 *app crit*) añade el «<acerca del> (*perì toû*)» de la línea precedente y elimina el «del (*toû*)» (que obligaría a agregar «<que estudia>») de esta línea. Lo primero hace que se substantive el «*kathólou* (universal)», que, si no, podría tener que entenderse como adverbio («universalmente», y ello acaso en

[*i*] Pero[88] hay que decir [ahora] si [es tarea] de una sola ciencia o de [ciencias] distintas [tratar] acerca de los que en las matemáticas se llaman «axiomas»[89] y acerca de la substancia. Pues bien, [es] manifiesto que también la indagación acerca de estos [axiomas es propia] de una sola [ciencia], a saber, de la del filósofo, pues se aplican a todos los entes, y no a un género particular [de ellos] separadamente de los demás. Todos se valen [de los axiomas], [y ello] porque son [propios] del ente en tanto ente, y cada género [es] ente[90], pero se valen de ellos hasta donde les es suficiente, esto es, hasta donde se extiende el género acerca del que hacen las demostraciones. Así que, como [es] evidente que [los axiomas] se [aplican] a todas las cosas *en tanto entes* (pues eso[91] [es] lo común a ellas), el estudio acerca de ellos[92] es también [propio] del que conoce acerca del ente en tanto ente. Por eso ninguno de los que dedican su examen [sólo] a una parte [de lo que es,] se propone decir nada acerca de ellos: si [son] verdaderos o no; [no lo hacen] ni el geómetra ni el aritmético, pero sí algunos de los físicos[93], como es explicable, pues creían [ser] los únicos en examinar la naturaleza toda y el ente[94]; pero como hay todavía uno[95] por encima del físico (pues la naturaleza es sólo *un* género del ente), la investigación acerca de estos[96] [será propia] del que estudia <acerca del> universal y [del <que estudia>][97] la substancia primera[98]. También la física es una [forma de la] sabiduría, pero no primera. <Y todos los intentos que emprendieron algunos [filósofos][99] que hablan acerca de la verdad [a fin de establecer] de qué modo se la debe reconocer, hacen eso por ignorancia de los *Analíticos*[100], pues se debe llegar [a estos temas] habiendo alcanzado primero un saber acerca de ellos, y no investigar mientras se [los] aprende>[101]. [*ii*] Así pues[102], es evidente que investigar acerca de

---

el sentido de «desde una perspectiva universal»); lo segundo hace que resulte más claro que es el mismo el que estudia lo universal y «la substancia primera», mencionada a continuación. Acerca de esta expresión, cf. la nota que sigue.

98. Sin duda, lo que aquí se llama «substancia primera» no es lo que recibe ese nombre en *Cat* v, es decir, la substancia individual. Tradicionalmente se ha entendido que se trata de la divinidad, que *infra* en VI i 1026*a*24 se dice que es el objeto de la ciencia teológica. Por otra parte, cf. *infra* XII viii 1073*a*30 y *De int* xiii 24*a*23-24.

99. No es claro a quiénes se refiere Aristóteles. Para Alejandro (1891 : 276), se trata de los que pretenden que haya demostración de todo, a los que se hace referencia otra vez *infra* en iv. Bonitz (1848-1849 : 185) creía que se trataba de los físicos, a los que se ha hecho referencia *supra* en *a*31. A juicio de Ross (1958 : I 263) Aristóteles piensa en Antístenes, a quien también en otros lugares se le reprocha ignorancia o falta de formación (*apaideusía*); cf. *infra* V xxix 1024*b*32-33; VIII iii 1043*b*24. Pero también cf. Reale (1968 : 331).

100. Cf. *An Post* I i y II xix.

περὶ πάσης τῆς οὐσίας θεωροῦντος ἢ πέφυκεν, καὶ περὶ τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν ἐστὶν ἐπισκέψασθαι, δῆλον· προσήκει δὲ τὸν μάλιστα γνωρίζοντα περὶ ἕκαστον γένος ἔχειν λέγειν τὰς βεβαιοτάτας ἀρχὰς τοῦ πράγματος, ὥστε καὶ τὸν περὶ τῶν ὄντων ἢ ὄντα τὰς πάντων βεβαιοτάτας. ἔστι δ' οὗτος ὁ φιλόσοφος. βεβαιοτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον· γνωριμωτάτην τε γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τοιαύτην (περὶ γὰρ ἃ μὴ γνωρίζουσιν ἀπατῶνται πάντες)καὶ ἀνυπόθετον. ἣν γὰρ ἀναγκαῖον ἔχειν τὸν ὁτιοῦν ξυνιέντα τῶν ὄντων, τοῦτο οὐχ ὑπόθεσις· ὃ δὲ γνωρίζειν ἀναγκαῖον τῷ ὁτιοῦν γνωρίζοντι, καὶ ἥκειν ἔχοντα ἀναγκαῖον. ὅτι μὲν οὖν βεβαιοτάτη ἡ τοιαύτη πασῶν ἀρχή, δῆλον· τίς δ'ἔστιν αὕτη, μετὰ ταῦτα λέγωμεν. τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό (καὶ ὅσα ἄλλα προσδιορισαίμεθ' ἄν, ἔστω προσδιωρισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας)· αὕτη δὴ πασῶν ἐστὶ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν· ἔχει γὰρ τὸν εἰρημένον διορισμόν. ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον. οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἃ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν· εἰ δὲ μὴ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν

---

101. La crítica se dirige, pues, a los que no advierten que la cuestión del criterio de verdad es de índole lógica, de modo que debe preceder a la investigación misma, y no ser planteada en el curso de ella.

102. En relación con lo que resta del capítulo, cf. *infra* el texto paralelo en XI v 1061*b*34-1062*a*2.

103. Literalmente: «acerca de los principios silogísticos (*perì tôn syllogistikôn arkhôn*)»; parece tener razón Kirwan (1971 : 87) al evitar «silogismo» («silogístico», etc.), a causa del sentido técnico que esa palabra cobró más tarde, y no tenía en la Antigüedad.

104. Literalmente: «la substancia toda en tanto es por naturaleza (*perì pâsês tês ousías hêi péphyken*)». Me parece que el sentido ha sido bien expresado por Bonitz (1968 : 72: «*das Wesen aller Wesenheit*») y por Carlini (1950 : 109: «*la natura delle sostanze tute*»), en quienes me baso.

105. El otro, más bien implícito, es el especialista en una ciencia particular.

106. La articulación de las notas del principio no es evidente. El conocimiento del principio es condición para el conocimiento de todo ente; se lo conoce, por tanto, de antemano (<4>); en la medida en que es condición, su conocimiento no puede estar a su vez condicionado ni ser, por tanto, una suposición (*hypóthesis*); será, por tanto, carente de supuestos (*anypótheton*) (<3>); por ser condición de todo conocimiento es el más conocido o inteligible (*gnôrimon*) (<2>), y por eso no es posible engañarse o caer en el error acerca de él (<1>). En *An Post* I x 76*b*23-34 se señala que es axioma lo que necesariamente es de un modo y no se puede pensar (o creer: *dokeîn*) que sea de otro modo; no es ni una suposición (*hypóthesis*) ni un postulado (*aíthema*): la suposición es un enunciado que se acepta sin prueba, y el postulado es un

los principios del razonamiento[103] es también [tarea] del filósofo, es decir, del que estudia la naturaleza de toda substancia[104]. [*a*] Y el que en grado más alto conoce acerca de cada género, debe poder enunciar los principios más firmes de la cosa [que se in- 10
vestiga]. así que también el que [conoce] acerca de los entes en tanto entes [debe poder enunciar] los [principios] más firmes de todos. Y este es el filósofo[105]. [*b*] Y el principio más firme de todos [es <1> el principio] acerca del cual [es] imposible engañarse; pues necesariamente tal principio <2> será el más conocido [de todos] (pues todos se engañan a propósito de las cosas que no conocen), y <3> [es un principio] sin presupuestos, pues el 15
[principio] que es necesario que posea el que comprenda el ente que fuere, no [es mera] suposición, y <4> lo que le es necesario conocer al que conoce el [ente] que fuere, es necesario también que lo conozca de antemano[106]. [*iii*] Así pues, es evidente que tal principio [es] el más firme de todos. [*a*] Después de esas cosas, digamos cuál es ese [principio]:[107] [*1*] [*es*] *imposible que lo mismo se dé y no se dé al mismo tiempo en lo mismo y según lo mismo*[108] (y dense 20
por agregadas todas las otras precisiones que podrían hacerse con vistas a las [eventuales] dificultades lógicas[109]): ese es, por tanto, el más firme de todos los principios; presenta, en efecto, la determinación señalada[110]. [*2*][111] [*Es*], en efecto, *imposible que alguien suponga que una misma cosa sea y no sea*[112], [*b*] como algunos piensan 25
que dice Heráclito, pues las cosas que uno dice no necesariamente también las supone[113]. Y si [*3*] *no es posible que los contrarios se den al mismo tiempo en lo mismo* (dense por añadidas también a esta

---

enunciado que se pide que se acepte a los fines de una demostración y que no concuerda con la creencia del oyente.

107. En el segmento que sigue, presenta Aristóteles tres formulaciones del principio de no contradicción que tradicionalmente han sido caracterizadas como [*1*] «ontológica», [*2*] «psicológica» y [*3*] «lógica»; cf. Lukasiewicz (1911) en: Menne; Öffenberger (1985-1990). Estas caracterizaciones deben ser tomadas con reservas. Por otra parte, cf. *De int* xi 21*a*32-33; *Top* IV i 121*a*22-24; *SE* v 167*a*1-6. Acerca del tema en la filosofía anterior, cf. Thorn (1999).

108. Expresado de otro modo: es imposible que una misma propiedad se dé (o «exista»: *hypárkhein*: el verbo expresa la existencia real, frente a lo que sólo es posible o sólo se dice, y con la connotación de lo fáctico y aun lo circunstancial) y no se dé al mismo tiempo en un mismo sujeto desde el mismo punto de vista o en el mismo respecto. Cf. Rapp (1993 : 525). En esta formulación, el principio de contradicción es presentado como válido *en relación con las cosas.*

109. El adjetivo «lógico (*logikós*)» no tiene aquí el sentido moderno; cf. *infra* la nota 58 del Libro VII, en la p. 514. La reserva parece tener en cuenta eventuales situaciones dialécticas en que se aduzcan contraejemplos aparentes o presuntos del principio de contradicción, que requieran una precisión del

τῷ αὐτῷ τἀναντία (προσδιωρίσθω δ' ἡμῖν καὶ ταύτῃ τῇ προτάσει τὰ εἰωθότα), ἐναντία δ' ἐστὶ δόξα δόξῃ ἡ τῆς
30 ἀντιφάσεως, φανερὸν ὅτι ἀδύνατον ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό· ἅμα γὰρ ἂν ἔχοι τὰς ἐναντίας δόξας ὁ διεψευσμένος περὶ τούτου. διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν· φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων.

---

estilo «Pero no desde el mismo punto de vista», etcétera. Cf. las reservas con que acompaña Sócrates la formulación platónica en *República* IV 436*b-e*. Cf., además, *SE* v 167*a*23-27; *De int* vi 17*a*33-37.

110. Señalada en la caracterización consignada *supra* en las líneas *b*11-12.

111. Cf. *infra* en XI v 1062*a*31-35 el texto paralelo a este de 1005*b*23-26.

112. En esta formulación, el principio de contradicción es presentado como válido *en relación con el pensamiento*: tampoco es posible *pensar* que una cosa sea o no sea. De tal imposibilidad resulta la otra imposibilidad, señalada arriba, de engañarse en relación con este principio.

113. La implicancia parece ser que, vistos atentamente, los textos de Heráclito acaso no expresan una negación del principio de contradicción, como, según se ve, se lo entendía ya entonces. Ross (1958 : I 264) señala que la eventual falta de concordancia entre lo que se dice y lo que se da por sentado, no implica forzosamente que se acuse a Heráclito de no ser sincero, sino de una discordancia entre la intención expresiva y la eficacia significativa de la forma de expresión escogida.

premisa las precisiones acostumbradas[114]) y si una creencia es contraria a otra, la de la contradicción[115], [es] manifiesto que [*es*] *imposible que el mismo* [hombre] *suponga que la misma cosa es y no es*; pues el que se engañara acerca de eso tendría al mismo tiempo creencias contrarias[116]. [*iv*] Por eso todos los que demuestran se remiten a ese [principio] como creencia última, pues ese [es], por naturaleza, principio también de todos los demás axiomas.

114. Desde el punto de vista lógico, el principio dice que, como las propiedades contrarias no se dan al mismo tiempo en la misma cosa, no pueden ser predicadas al mismo tiempo de la misma cosa. En cuanto a las precisiones, cf. *supra* la nota 109, en la p. 249.

115. La de la contradicción es su contradictoria. Se dice, por tanto: «si una creencia es la contradictoria de otra, es contraria a ella».

116. Esto constituye una suerte de prueba preliminar: el propio oponente resulta tener en sí los dos atributos contrarios. Y desde su punto de vista habría que decir que al mismo tiempo los tiene y no los tiene.

Capítulo iv

[A] [*1*] *Planteamiento del problema:* [*i*] *algunos consideran posible que una misma cosa sea y al mismo tiempo no sea, y que es posible creerlo* (1005*b*35-1006*a*6); [*ii*] *otros piden, por ignorancia, que se lo demuestre, pero el principio no puede ser demostrado en forma directa.* [*2*] [*a*] *Sí es posible una demostración refutatoria; para ello basta con que el oponente diga algo;* [*b*] *diferencia entre la demostración sin más y la demostración refutatoria* (1006*a*6-1006*a*28). [B] *Demostraciones:* [*1*] [*i*] *presupuesto: toda palabra* (ónoma) *significa una cosa determinada y una; la homonimia no desmiente esa tesis* (1006*a*28-1006*b*12). [*ii*] *Consecuencias:* [*a*] *una misma cosa no puede ser y no ser;* [*b*] *no es posible decir que una cosa sea y no sea* (1006*b*13-1007*a*20). [*iii*] [*a*] *Los que niegan la contradicción suprimen la substancia;* [*b*] *pero no es posible reducirlo todo a accidente* (1007*a*20-1007*b*18). [*2*] *Si las contradictorias fueran válidas al mismo tiempo acerca de lo mismo, todas las cosas serían una* (1007*b*18-1008*a*2). [*3*] *Si las contradictorias fueran verdaderas al mismo tiempo, no podría haber ni afirmación ni negación* (1008*a*2-1008*a*7). [*4*] *Si se rechaza el principio en relación con algunas proposiciones, las demás serán o verdaderas o falsas; si se lo rechaza en relación con todas, las consecuencias son absurdas* (1008*a*7-1008*a*34). [*5*] *Si se rechaza el principio, no es posible ni afirmar ni negar* (1008*a*34-1008*b*2). [*6*] [*i*] *Incongruencias* ([*a*]-[*c*]) *que derivan de la negación del principio* (1008*b*2-1008*b*7). [*ii*] *En el terreno de la acción se echa de ver que nadie piensa realmente que las cosas son y no son de una misma manera* (1008*b*7-1008*b*31). [*7*] *Si hay grados en el error, tiene que haberlos también en la verdad* (1008*b*31-1009*a*5).

εἰσὶ δέ τινες οἵ, καθάπερ εἴπομεν, αὐτοί τε ἐνδέχεσθαι
1006a φασι τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὑπολαμβάνειν οὕτως. χρῶνται δὲ τῷ λόγῳ τούτῳ πολλοὶ καὶ τῶν περὶ φύσεως. ἡμεῖς δὲ νῦν εἰλήφαμεν ὡς ἀδυνάτου ὄντος ἅμα εἶναι καὶ
5 μὴ εἶναι, καὶ διὰ τούτου ἐδείξαμεν ὅτι βεβαιοτάτη αὕτη τῶν ἀρχῶν πασῶν. ἀξιοῦσι δὴ καὶ τοῦτο ἀποδεικνύναι τινὲς δι' ἀπαιδευσίαν· ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γιγνώσκειν τίνων δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ· ὅλως μὲν γὰρ ἁπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι (εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι, ὥστε
10 μηδ' οὕτως εἶναι ἀπόδειξιν), εἰ δέ τινων μὴ δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν, τίνα ἀξιοῦσιν εἶναι μᾶλλον τοιαύτην ἀρχὴν οὐκ ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν. ἔστι δ' ἀποδεῖξαι ἐλεγκτικῶς καὶ περὶ τούτου ὅτι ἀδύνατον, ἂν μόνον τι λέγῃ ὁ ἀμφισβητῶν· ἂν δὲ μηθέν, γελοῖον τὸ ζητεῖν λόγον πρὸς τὸν μηθενὸς ἔχοντα

---

117. Cf. *infra* en XI v 1062*a*2-15 el texto paralelo a este de 1006*a*5-18. Por otra parte, cf. *An Post* I xi 72*a*10-22.

118. Ross (1958 : I 268) cita la opinión de Meier, según la cual Aristóteles aludiría a los megáricos.

119. *Supra* en iii 1005*b*23-25.

120. Es decir, declaran que no sólo es posible que una cosa sea y no sea, sino también que es posible suponer, dar por sentado (*hypolambánein*), *pensar* o representarse que una cosa al mismo tiempo sea y no sea; cf. *supra*, en iii, las formulaciones [*1*] y [*2*].

121. Esto es, muchos de los filósofos de la naturaleza, de los que *infra* se menciona a Heráclito (v 1010*a*13; vii 1012*a*24; 34), Empédocles (v 1009*b*15), Anaxágoras (v 1009*a*27; *b*25) y Demócrito (v 1009*a*27-28; *b*11; 15).

122. Es decir, sobre la base de la imposibilidad de que los contrarios se den al mismo tiempo *en las cosas*, mostramos *supra* en iii 1005*b*22-32 que tampoco es posible *pensar* que una cosa es y no es al mismo tiempo, y que por eso este principio es el más firme.

123. Presuntamente Antístenes; cf. *supra* la nota 99 en el capítulo precedente.

124. Por desconocer lo que se explica en los *Analíticos*; cf. *supra* iii 1005*b*3 y allí la referencia de la nota 100, en la p. 247.

125. La justificación del principio de contradicción debe enfrentar los problemas propios de toda fundamentación última, los cuales se pueden resumir en el llamado por Albert el «trilema de Münchhausen» (cf. Puntel [2012 : 102]), a saber, [*a*] o bien se da un *regressus ad infinitum*, que, como se acaba de señalar arriba, lleva a que no haya demostración, [*b*] o bien, como se señalará *infra* en *a*17, se incurre en una *petitio principii*, que es un error lógico, [*c*] o bien se suspende arbitrariamente en un punto el proceso de fundamentación, lo cual conduce a una posición dogmática. Aristóteles propondrá un camino distinto de esos. La imposibilidad de demostrar en forma directa el principio radica en lo mismo en que radica su importancia, esto es, en el hecho de que de él depende *toda* demostración, incluida, por tanto, la que se pretenda hacer del propio principio. Por cierto, tampoco es posible

[A] [*1*] [*i*] Pero[117] hay algunos [filósofos][118] que, como dijimos[119], 35
dicen que es posible que la misma cosa sea y no sea, y [que es 1006a
posible] también *suponer* [que es] así[120]; se valen de ese argumento también muchos de los físicos[121]. Nosotros, en cambio, acabamos de admitir que es imposible que [una misma cosa] al mismo tiempo sea y no sea; y a partir de eso mostramos que [ese es] el más firme de todos los principios[122]. [*ii*] Algunos [filósofos][123] 5
exigen, por falta de instrucción[124], que se demuestre también ese [principio]. Es, en efecto, falta de instrucción no saber de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no [se la] debe [buscar]. Pues [es] imposible, en general, que haya demostración de todas las cosas (se iría al infinito, de modo que tampoco así habría demostración[125]). Pero si de algunas cosas no se debe 10
buscar demostración, no podrían decir [esos filósofos] qué [otro] principio postulan que sea tal en mayor grado [que este]. [2] [*a*] Pero también se puede demostrar refutatoriamente[126], acerca de eso, que es imposible[127], con sólo que el que [lo] pone en duda, *diga alguna cosa*. Y si [no dice] nada, [es] risible procurar hablar con

---

rechazarlo sin contradecirse a sí mismo, pero eso sólo en nombre del propio principio, de modo que una argumentación de ese estilo carecería de fuerza conclusiva para su eventual negador, el cual precisamente lo rechaza. Aun dadas esas dificultades, alguna forma de demostración será indispensable, en razón de que, como se ha dicho al comienzo del capítulo, hay quienes dicen que es posible *pensar* que una cosa es y no es al mismo tiempo. Por cierto, esos adversarios son distintos de aquellos otros, en apariencia de mejor voluntad, que reclaman una demostración sólo por error o porque no tienen la debida instrucción lógica.

126. Esa es la sutil estrategia por la que opta Aristóteles para dejar atrás el trilema mencionado en la nota precedente. Pues así como no es posible una demostración directa, por medio de una argumentación positiva propia, tampoco es posible una refutación sin más, esto es una refutación lógica o refutación en el sentido corriente del término, es decir, «un silogismo que deduce la contradictoria de una tesis dada» (*An Pr* II xx 66*b*11), porque con ella también se incurriría en una petición de principio. En efecto, en la refutación sin más (*apódeixis haplôs*), el adversario debe elegir una de dos premisas alternativas que son los miembros de una contradicción, y que se le presentan reunidas en una pregunta (*erótēsis*) dialéctica como: «¿El libro es azul o el libro no es azul?». Ese procedimiento es inaplicable aquí, porque sobreentiende que no se pueden sostener los dos miembros a la vez; es decir, da por sentada la validez del principio, así que por eso, como se ha dicho, conllevaría una petición de principio. Por otra parte, se debe tener presente que para el adversario considerado arriba *ambos* miembros de la alternativa son a la vez verdaderos y falsos (dice, y dice que piensa, que el libro es azul y que el libro no es azul). La demostración refutatoria (el *elegkhtikhôs apodeixai*) se propone probar que el que niega el principio sólo *dice* que lo niega, pero

λόγον, ἢ μὴ ἔχει· ὅμοιος γὰρ φυτῷ ὁ τοιοῦτος ἢ τοιοῦτος ἤδη. τὸ δ' ἐλεγκτικῶς ἀποδεῖξαι λέγω διαφέρειν καὶ τὸ ἀποδεῖξαι, ὅτι ἀποδεικνύων μὲν ἂν δόξειεν αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ, ἄλλου δὲ τοῦ τοιούτου αἰτίου ὄντος ἔλεγχος ἂν εἴη καὶ οὐκ ἀπόδειξις. ἀρχὴ δὲ πρὸς ἅπαντα τὰ τοιαῦτα οὐ τὸ ἀξιοῦν ἢ εἶναί τι λέγειν ἢ μὴ εἶναι (τοῦτο μὲν γὰρ τάχ' ἄν τις ὑπολάβοι τὸ ἐξ ἀρχῆς αἰτεῖν), ἀλλὰ σημαίνειν γέ τι καὶ αὑτῷ καὶ ἄλλῳ· τοῦτο γὰρ ἀνάγκη, εἴπερ λέγοι τι. εἰ γὰρ μή, οὐκ ἂν εἴη τῷ τοιούτῳ λόγος, οὔτ' αὐτῷ πρὸς αὑτὸν οὔτε πρὸς ἄλλον. ἂν δέ τις τοῦτο διδῷ, ἔσται ἀπόδειξις· ἤδη γάρ τι ἔσται ὡρισμένον. ἀλλ' αἴτιος οὐχ ὁ ἀποδεικνὺς ἀλλ' ὁ ὑπομένων· ἀναιρῶν γὰρ λόγον ὑπομένει λόγον. [[ἔτι δὲ ὁ

---

de hecho lo admite aun al negarlo, y ello porque no puede evitar admitirlo. La refutación no se sitúa, pues, en el plano lógico, en el cual, como se ve, no es viable, sino en el plano lingüístico o, más precisamente, pragmático. Cf. Cassini, (1990 : 6-7). La demostración partirá justamente del hecho de que el adversario toma la iniciativa haciendo uso del lenguaje, e inferirá la aceptación del principio como implicancia forzosa del hecho o del comportamiento consistente en valerse de una palabra. Se trata, por tanto, de sorprender al oponente en la imposibilidad *fáctica* de ponerse al margen del principio. Tal enfoque hace que la prueba exhiba el sesgo de un *argumentum ad hominem*. Acerca de la incidencia de la dialéctica platónica en la argumentación expuesta por Aristóteles en esta parte, cf. Baltzly, D. (1999).

127. Es posible demostrar refutatoriamente que es imposible *pensar* que una cosa puede ser y no ser a la vez.

128. Aquí «habla» traduce «*lógos*». Cf. *supra* la nota 27 del libro I, en la p. 12. Por cierto, también los sentidos de «discurso» y de «pensamiento» están presentes en la superficie de la palabra las veces que ella ocurre en el resto del capítulo. Con todo, en este contexto Aristóteles piensa específicamente en la comunicación recíproca por medio del lenguaje, como se dice de manera expresa *infra* en 1006*b*8-9: «el diálogo del uno con el otro (*tò dialégesthai prὸs allḗlous*)».

129. Palabras puestas en duda por Christ, que ve en ellas una interpretación de lo que precede. Jaeger (1963 : 67 *app crit*) las acepta.

130. El adversario tendría como alternativa únicamente el silencio, y abandonar, por tanto, la arena dialéctica. La comparación con una planta no forzosamente es una suerte de burla, sino acaso un modo de caracterizar la condición de quien se rehusase a valerse del habla (*lógos*): de hacerlo, no sólo abandonaría la condición de «animal que tiene habla (*zôion lógon ékhon*)», sino que, en la medida en que se abstuviese de la comunicación, abandonaría también su condición de animal sin más, pues si bien el lenguaje (*lógos*) en sentido estricto, es específico del hombre, la capacidad de comunicarse mediante la voz (*phōnḗ*) no lo es, sino que se extiende a todos los animales capaces de emitirla; cf. *De int* iii 16*a*19; *PA* II xvi-xvii; *HA* IV ix 536*a*13-16; *Pol* I x 1252*a*9-15; por tanto, sólo en el nivel de los vegetales se está rigurosamente fuera de la actividad comunicativa.

quien no tiene habla de nada[128], <en tanto que no [la] tiene;>[129] pues un [hombre] tal, en tanto que es tal, [es] ya semejante a una planta[130]. [*b*] Y digo que demostrar refutatoriamente difiere de demostrar [en sentido propio], porque si uno demostrara [en sentido propio], se podría pensar que uno pide lo que está en el principio[131], pero si es el otro el causante de una cosa así[132], será refutación, y no demostración. El punto de partida[133] para todos los [debates] de esta índole no consiste en pedir que [el adversario] diga que una cosa *es* o que *no es* (pues pronto se supondría que eso es una petición de principio[134]), sino que *signifique algo para sí mismo y para otro*: pues eso [es] necesario si en efecto dice algo[135], pues si no [lo hiciese], un [hombre tal] no podría tener habla[136] ni consigo mismo[137] ni con otro. Pero si concede eso, habrá demostración[138], pues [en tal caso] habrá ya algo determinado[139]; mas el causante no será el que demuestra, sino el oponente[140], pues al destruir el habla, acepta el habla[141]. <Además, el que ha

---

131. Esto es, se podría pensar que se incurre en una petición de principio; cf. *supra* la nota 126, en la p. 255.

132. Es decir, si el que incurre en la petición de principio es el adversario: esto es, si al hablar implícitamente concede la validez del principio de contradicción, y ello, como se verá, en la medida en que ese principio es un presupuesto del lenguaje en general.

133. *Infra* en XI v 1062*a*5-19 se hallará el texto paralelo de este de 1006 *a*18-1007*a*20, y en XI v 1062*a*19-23, el paralelo de 1006*b*28-34.

134. Cf. *supra* la nota 126, en la p. 255. Pues el adversario no concedería que una cosa o es o no es, sino que una misma cosa es y no es.

135. Según se ve *infra* en *a*30, en la situación supuesta, «decir algo (*légein ti*)» que conlleve una significación (*sēmaínein ti*, *a*21-22), equivale a formular un «*ónoma* (nombre)» aislado. Cf. *infra* la nota 145, en la p. 259. El *ónoma* es la unidad significativa mínima de la expresión lingüística; cf. *Poet* xx 1457*a*10-14. Su formulación se sitúa, por tanto, en un plano que, desde el punto de vista gramatical, es anterior al de la frase o al discurso (*lógos*), y, desde el punto de vista lógico, anterior a la proposición o el enunciado (*lógos*). Por debajo del «nombre» está la sílaba, que es anterior a la significación; cf. *Poet* xx 1456*b*35. La emisión de un «nombre» aislado se mantiene, pues, en los lindes del sentido o de la significación pura, y no conlleva denotación alguna ni el postulado de la existencia de un referente. No consiste, pues, en «decir *algo de algo* (*légein ti katà tinós*)», esto es, no es afirmación (*katáphasis*), sino, en todo caso, sólo «expresión» (*phásis*) carente de valor de verdad; cf. *De int* iv 16*b*26-30. El oponente podría optar, pues, incluso por decir «centauro» o «chivociervo (*tragélaphos*)», cf. *An Post* II vii 92*b*5-8; pero acaso no podría hacerlo mencionando un «nexo (*syndesmos*)» como «*dé*» ni con una preposición como «*perí*»; cf. *Poet* xx 1456*b*37-1457*a*10, ni «*blítyri*». El que «decir» sea «decir algo para sí y para otro» (*a*22) supone, en general, que el «algo (*ti*)» que se diga ha de corresponder al contenido comprensible y definible de una unidad cualquiera de un repertorio léxico establecido y compartido por los interlocutores.

τοῦτο συγχωρήσας συγκεχώρηκέ τι ἀληθὲς εἶναι χωρὶς ἀποδείξεως]] [ὥστε οὐκ ἂν πᾶν οὕτως καὶ οὐχ οὕτως ἔχοι]. --πρῶτον μὲν οὖν δῆλον ὡς τοῦτό γ' αὐτὸ ἀληθές, ὅτι
30 σημαίνει τὸ ὄνομα τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοδί, ὥστ' οὐκ ἂν πᾶν οὕτως καὶ οὐχ οὕτως ἔχοι· ἔτι εἰ τὸ ἄνθρωπος σημαίνει ἕν, ἔστω τοῦτο τὸ ζῷον δίπουν. λέγω δὲ τὸ ἓν σημαίνειν τοῦτο· εἰ τοῦτ' ἔστιν ἄνθρωπος, ἂν ἡ τι ἄνθρωπος, τοῦτ' ἔσται τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι (διαφέρει δ' οὐθὲν οὐδ' εἰ πλείω τις φαίη
1006b σημαίνειν μόνον δὲ ὡρισμένα, τεθείη γὰρ ἂν ἑφ' ἑκάστῳ

---

136. Cf *supra* la nota 128, en la p. 256.

137. Con eso se alude al pensamiento; cf. *infra* 1006*b*9-10.

138. O acaso la frase se deba entender como «[eso] será [ya la] demostración», como sugiere Rapp (1993 : 529), es decir, con eso ya estará lograda la demostración, y no en el sentido de que «con eso está (sólo) el punto de partida que hace posible una demostración aún por desarrollar». Bien se puede entender que lo que sigue es una aclaración de las implicancias de lo que el oponente ha hecho al formular una palabra. La demostración está ya lograda, porque no hace falta que ulteriormente el oponente acepte alguna otra cosa. El texto no parece ser tan obscuro y problemático como tiende a verlo Kirwan (1971 : 90-93).

139. Esto es, según se ve más abajo, la formulación de la palabra habrá conllevado un contenido determinado (o bien un contenido ya deslindado en el propio lenguaje) y sólo uno; por tanto, *no su contrario.*

140. El causante o el responsable de la petición de principio será el que niega el principio, y ello en la medida en que al disponerse a hablar dará *ipso facto* por sentada la validez del principio de contradicción.

141. Esto es, el oponente, para destruir el habla (la expresión es, en cierto sentido, proléptica: la negación del principio implica, *como se verá*, la imposibilidad del habla) apela, sin embargo, al habla, lo cual no debiera ser posible si la tesis que él defiende fuera válida. En estas líneas Aristóteles parece hacer valer el verbo «*hypoménein*» en distintos sentidos: por un lado, hace referencia al «oponente» por medio de su participio («*hypoménōn*», *a*25-26), de modo que en ese caso «*hypoménein*» = «oponerse»; por otro lado, «acepta [el habla] (*hypoménei*)» se expresa con el mismo verbo, y en este caso «*hypoménein*» = «aceptar» (o «someterse a»). Por otra parte, «habla» vierte «*lógos*», cf. *supra* la nota 128, en la p. 256, pero bien puede ser que Aristóteles haga valer esa palabra a la vez en el sentido de «enunciado» (del principio) y de «argumento» (en defensa del principio).

142. Aparte de la demostración en el sentido propio. La frase está omitida en algunos manuscritos. Bonitz la consideraba auténtica, pero agregada después por el propio Aristóteles. Cf. Jaeger (1963 : 67 *app crit*).

143. Frase omitida en un manuscrito, no leída por Alejandro (o no reflejada en él), y eliminada por Bonitz, que la considera trasladada de *a*30. Cf. Jaeger (1963 : 67 *app crit*). Esta frase y la anterior harían explícitas las implicancias de lo que precede, y que se explican arriba continuación: [*a*] habrá que admitir que una cosa es verdadera (y que no es verdadera y no verdadera al mismo tiempo), y [*b*] que no todo es de una determinada manera y no es, al mismo tiempo, de esa determinada manera.

concedido eso, ha concedido que hay algo verdadero aparte de la demostración,>[142] <así que no todo podrá ser de este modo y no [ser] de este modo>[143]. [B] [*1*][144] [*i*] Pues bien, en primer lugar [es] evidente que al menos esto [es] verdadero: que el nombre[145] significa ser o no ser *esto*[146], así que no podrá todo ser de este modo y no [ser] de este modo. Además, si «hombre»[147] significa *una* única *cosa*, sea esa cosa «animal bípedo»[148]: llamo «significar *una* única *cosa*» lo siguiente: si «hombre» es *eso*[149], toda vez que [se dé] una cosa [que] sea hombre, eso será [para esa cosa] *ser* hombre[150]. (Nada importaría que alguien dijera que [el nombre] significa una pluralidad de cosas, con tal que [esas cosas] sean 1006b

---

144. Replicamos, con algunas modificaciones, las divisiones, hechas por Bonitz (1968 : 73) y por Ross (1958), y reiteradas en otros comentarios y traducciones, en siete u ocho pruebas o argumentos, si bien su carácter de pruebas independientes las una de las otras y de lo que precede es relativo. Este primer segmento [*i*] es visto por Bonitz (1968) como una exposición del presupuesto de la refutación, que se desarrolla después, a partir de *b*13.

145. Para la traducción de «*ónoma*» al castellano sería acaso más natural decir «palabra», pero preferimos «nombre» por un prurito de fidelidad y de constancia en la versión. Cabe recordar que la lengua griega clásica propiamente no dispone de una palabra para decir «palabra» (salvo la antigua «*épos*», raramente usada con ese valor, y ausente del léxico filosófico); los hablantes suplían la laguna valiéndose de «*ónoma* (nombre)». Hay que subrayar que en la frase de arriba «*ónoma*» funciona como sujeto gramatical del verbo «significar (*sēmaínein*)»: son, pues, los «nombres», y no los hablantes, los que significan; los hablantes son sujeto del «decir (*légein*)». Al menos en este segmento, la significación se asocia, por tanto, más a las palabras que a las intenciones significativas de los hablantes. El verbo «*sēmaínein* (significar)» tiene un uso amplio, que abarca indistintamente las dos dimensiones de la significación hoy por lo común diferenciadas, a saber, la denotación y el sentido (o, en términos fregeanos, la *Bedeutung* y el *Sinn*), por lo que en muchas de sus ocurrencias no es fácil establecer cuál de esos dos valores es el que está en juego. En todo caso, es probable que Aristóteles haya sido el primero en emplear «*sēmaínein*» en relación explícita con el sentido como nivel diferente de la denotación, y acaso, como piensa Coseriu (1979 : 435), lo haya hecho justamente en este lugar. De ese modo Aristóteles parece reconocer la autonomía del lenguaje como espacio del sentido que puede ser concebido como tal con independencia de todo contexto comunicativo particular y hecha abstracción de todo lazo con el nivel pragmático.

146. La traducción ofrecida («que el nombre significa ser o no ser *esto* [*hóti sēmaínei tò ónoma tò eînai è mḕ eînai todí*]») difiere de la traducción más frecuente, a saber, «que el nombre 'ser' y [el nombre] 'no ser' significan *esto*», que desciende de la interpretación del texto hecha por Alejandro (1891 : 275), y es aceptada por Ross (1958 : I 265), autor a través del cual llegó a muchas versiones posteriores a distintas lenguas. Como se puede apreciar, en ellas se toma «ser» y «no ser» como expresiones *mencionadas*, y les atribuye una función apositiva respecto de «nombre». Acerca de de esa interpretación, [*i*]

λόγῳ ἕτερον ὄνομα· λέγω δ' οἷον, εἰ μὴ φαίη τὸ ἄνθρωπος ἓν σημαίνειν, πολλὰ δέ, ὧν ἑνὸς μὲν εἷη λόγος τὸ ζῷον δίπουν, εἶεν δὲ καὶ ἕτεροι πλείους, ὡρισμένοι δὲ τὸν ἀριθμον· [τεθείη γὰρ ἂν ἴδιον ὄνομα καθ' ἕκαστον τῶν λόγων]· εἰ δὲ μή τεθείη, ἀλλ' ἄπειρα σημαίνειν φαίη, φανερὸν ὅτι οὐκ ἂν εἴη λόγος· τὸ γὰρ μὴ ἓν σημαίνειν οὐθὲν σημαίνειν ἐστίν, μὴ σημαινόντων δὲ τῶν ὀνομάτων ἀνῄρηται τὸ διαλέγεσθαι πρὸς ἀλλήλους, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν καὶ πρὸς αὑτόν· οὐδε γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν μὴ νοοῦντα ἕν, εἰ δ' ἐνδέχεται, τεθείη ἂν ὄνομα τούτῳ τῷ πράγματι ἕν)·--ἔστω δή, ὥσπερ ἐλέχθη κατ' ἀρχάς, σημαῖνόν τι τὸ ὄνομα καὶ σημαῖνον ἕν· οὐ δὴ ἐνδέχεται τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι σημαίνειν ὅπερ μὴ εἶναι ἀνθρώπῳ, εἰ τὸ ἄνθρωπος σημαίνει μὴ μόνον καθ' ἑνὸς ἀλλὰ καὶ ἕν (οὐ γὰρ τοῦτο ἀξιοῦμεν τὸ ἓν σημαίνειν, τὸ καθ' ἑνός, ἐπεὶ οὕτω γε κἂν τὸ μουσικὸν καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ ἄνθρωπος ἓν ἐσήμαινεν, ὥστε ἓν ἅπαντα ἔσται· συνώνυμα γάρ)· καὶ οὐκ ἔσται εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτὸ

Rapp (1993 : 535) ha formulado el reparo de que en lo que precede nada se ha dicho, en rigor, de las expresiones «ser» y «no ser», que aparecerían aquí, por tanto, de manera más bien abrupta. A eso cabe agregar [*ii*] que tampoco parece haber base alguna para suponer o sobreentender que el oponente ha optado por decir una cosa tal como «Sócrates *es* hombre y no *es* hombre»; cf. *supra* la nota 126, en la p. 255. Además, [*iii*] cabe preguntarse si Aristóteles llamaría «nombre» a la expresión «no ser»; cf. *De int* iii 16*b*22-15, y si para «ser (*einai*)» no hubiese empleado la caracterización más específica de «*rhêma* (verbo)»; cf. *Poet* xx 1047*a*14-18. Por último, [*iv*] desde el punto de vista gramatical, y atendiendo a los usos expresivos de Aristóteles y al contexto de la argumentación, no se ve que haya dificultad alguna para entender que lo que Aristóteles dice sea lo que se declara en la versión propuesta arriba, es decir, que la palabra (sea cual fuere la que el oponente opte por formular a fin de responder a lo que se le solicita), por el solo hecho de ser palabra, forzosamente significará «ser o no ser *esto* (*todí*)». La verdad que, según se dice arriba, el oponente no podrá sino reconocer, siquiera implícitamente, en tanto hablante, es la verdad (metalingüística) de que *toda palabra tiene un contenido determinado* (y no otro), contenido al que arriba se hace referencia con el «esto», que corresponde tanto al «algo determinado» (*ti ... hōrisménon*) de *a*24-25, cuanto a lo que poco más abajo (*a*31) se caracteriza como «una sola cosa (*hén*)». Cf. Kirwan (1971 : 93).

147. Aristóteles recurre aquí a la sustantivación de la palabra mediante el artículo neutro («*tò ánthrōpos*») para indicar con claridad (a falta de un recurso equivalente al moderno de las comillas) que se trata de la *mención*, y no del uso, de la palabra. Aristóteles se emplaza, pues, claramente en el plano del sentido; cf. *supra* la nota 145, en la p. 259, y aclara y precisa, mediante el caso particular de «hombre», lo que ya ha señalado en general.

148. La idea, fundamental en el resto de la argumentación, de la unidad del significado (*tò hèn sēmaínein*) como condición de posibilidad de la sig-

determinadas[151], pues para cada enunciado se podría poner un nombre diverso; quiero decir, por ejemplo, que si [el adversario] dijera que «hombre» no significa *una sola cosa*, sino muchas, de *una sola* de las cuales el enunciado [fuese] «animal bípedo», que hay también otros muchos [enunciados], mas *determinados en número*[152] <, pues se podría poner un nombre particular a cada uno de los enunciados;>[153] y si [el adversario] no [se lo] pusiera, sino que dijera que [«hombre»] significa *infinitas cosas*, [es] manifiesto que no podrá haber habla[154], pues no significar *una sola cosa* es no significar nada, y si los nombres no significan, queda destruido el diálogo de unos con otros, y, en verdad, también [el diálogo] consigo mismo, pues tampoco es posible pensar si no se piensa *una sola cosa*[155]; pero si es posible [pensar una cosa], [también] se le podrá poner a esa cosa un nombre único).

[*ii*] Sea, pues, como se dijo al principio[156], el nombre significante de algo, y significante de *una sola cosa*. [*a*] No es posible, entonces, que «ser hombre»[157] signifique lo que «no ser hombre» si «hombre» no significa sólo *de una sola cosa*, sino también *una sola cosa*[158] (pues no pretendemos que «significar *una sola cosa*» [sea lo mismo que] esto: «[significar] *de una sola cosa*», pues en ese caso también «músico», «blanco» y «hombre» significarían *una sola cosa*, de modo que *todas las cosas serán una sola*, pues [serían] sinónimas[159]), pero no es posible que lo mismo sea y no sea, salvo

---

nificación y la comunicación lingüísticas (y del pensamiento) no halla su justificación sino *infra* en las pruebas siguientes, en las que se señalan las consecuencias que conllevaría su negación.

149. Es decir, si «hombre» [significa] *eso*, es decir, «animal bípedo».

150. Acerca de expresiones con «ser (*einai*)» más dativo, cf. el apartado 11.2. de la «Introducción». Aristóteles parece equiparar aquí la paráfrasis del contenido semántico de una unidad lingüística con la fórmula (*lógos*) que expresa lo que la cosa denotada *es*, es decir, expresado en términos tradicionales, parece equiparar el contenido de la «definición nominal» con el de la «definición real». En otros lugares, en cambio, el plano semántico y el ontológico aparecen netamente diferenciados entre sí: al menos, la definición «nominal» expresa, en principio, sólo lo que el nombre significa (*lógos toû ti sémainei tò ónoma*), y no es la definición de lo que la cosa es (*lógos toû tí esti*); cf. *An Post* II x 93*b*30-31; Sinnott (1989 : 138-155), y ello por más que de hecho la distinción entre ambos niveles sea problemática; cf. el contraste sólo parcial entre la definición de «trueno (*brontḗ*)» y la definición del trueno en *An Post* II viii 93*a*21-24; y la de «eclipse» y el eclipse *infra* VIII iv 1044*b*10-16. Con todo, el punto no parece ser de mayor peso para Aristóteles en la presente argumentación.

151. Aristóteles se anticipa a una objeción que eventualmente el oponente podría formular en contra de la idea de la unidad del significado, a saber, que la palabra escogida o que tal o cual palabra esté asociada a una pluralidad de significados, es decir, que se trate de una palabra de uso homonímí-

ἀλλ' ἢ καθ' ὁμωνυμίαν, ὥσπερ ἂν εἰ ὂν ἡμεῖς ἄνθρωπον
καλοῦμεν, ἄλλοι μὴ ἄνθρωπον καλοῖεν· τὸ δ'ἀπορούμενον
οὐ τοῦτό ἐστιν, εἰ ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι
ἄνθρωπον τὸ ὄνομα, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα. εἰ δὲ μὴ σημαίνει
ἕτερον τὸ ἄνθρωποςκαὶ τὸ μὴ ἄνθρωπος, δῆλον ὅτι καὶ τὸ
μὴ εἶναι ἀνθρώπῳ τοῦ εἶναι ἀνθρώπῳ, ὥστ' ἔσται τὸ
ἀνθρώπω εἶναι μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι· ἓν γὰρ ἔσται. τοῦτο γὰρ
σημαίνει τὸ εἶναι ἕν, τὸ ὡς λώπιον καὶ ἱμάτιον, εἰ ὁ λόγος
εἷς· εἰ δὲ ἔσται ἕν, ἓν σημαίνει τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι καὶ μὴ
ἀνθρώπῳ. ἀλλ' ἐδέδεικτο ὅτι ἕτερον σημαίνει. ἀνάγκη
τοίνυν, εἴ τί ἐστιν ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι ἄνθρωπος, ζῷον εἶναι
δίπουν (τοῦτο γὰρ ἦν ὃ ἐσήμαινε τὸ ἄνθρωπος)· εἰ δ' ἀνάγκη
τοῦτο, οὐκ ἐνδέχεται μὴ εἶναι <τότε> τὸ αὐτὸ ζῷον δίπουν
(τοῦτο γὰρ σημαίνει τὸ ἀνάγκη εἶναι, τὸ ἀδύνατον εἶναι μὴ
εἶναι [ἄνθρωπον])· οὐκ ἄρα ἐνδέχεται ἅμα ἀληθὲς εἶναι
εἰπεῖν τὸ αὐτὸ ἄνθρωπον εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἄνθρωπον. ὁ δ'
αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ εἶναι ἄνθρωπον· τὸ γὰρ
ἀνθρώπῳ εἶναι καὶ τὸ μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι ἕτερον σημαίνει,
εἴπερ καὶ τὸ λευκὸν εἶναι καὶ τὸ ἄνθρωπον εἶναι ἕτερον·
πολὺ γὰρ ἀντίκειται ἐκεῖνο μᾶλλον, ὥστε σημαίνειν ἕτερον.
εἰ δὲ καὶ τὸ λευκὸν φήσει τὸ αὐτὸ καὶ ἓν σημαίνειν, πάλιν

---

co; cf. *supra* la nota 10, en la p. 228. Ahora bien, una palabra así no escapará de las condiciones de la significación señaladas en lo que precede, porque, por una parte, estará asociada a una pluralidad *finita* de significados determinados, y porque, por otra parte, en cada uno de sus usos se hace valer *uno solo* de ellos.

152. Es decir, sería posible (al menos en teoría) eliminar la homonimia asociando cada uno de los contenidos (o los respectivos enunciados) de la palabra de uso homonímico con un «nombre» (es decir, un significante) específico.

153. Frase eliminada por Jaeger (1963 : 68 *app crit*), que la ve como un doblete de *b*1-2.

154. Acerca de «habla (*lógos*)», cf. *supra* la nota 128 en la p. 256. Una palabra con infinitos significados no podría llegar a ser conocida o comprendida más que parcialmente.

155. La unidad y la determinación del contenido de las unidades lingüísticas son, pues, condiciones de la capacidad significativa de las palabras, y, por tanto, condiciones de posibilidad de la comunicación; a la vez, lo son del propio pensamiento (*noeîn*) en la medida en que, como se ve, el pensamiento es de índole dialógica.

156. Supra en 1006*a*21; 31.

157. Cf. *supra* 1006*a*33-34 y la nota a ese lugar. La fórmula expresaba el sentido de «hombre».

158. Si la argumentación ha de mantenerse en el plano antepredicativo en que Aristóteles pareciera haberse situado al comienzo, cabe entonces

por homonimia[160], como si lo que nosotros llamamos «hombre», otros no [lo] llamaran «hombre». [*b*] Pero la aporía planteada no es esta: si es posible que la misma cosa sea y no sea *hombre* en cuanto al nombre, sino [si es posible que lo sea] en cuanto a la cosa[161]; y si «hombre» y «no hombre» no significaran cosas diversas, [es] evidente que tampoco *ser no hombre* [sería una cosa diversa] de *ser hombre*, así que el *ser hombre* sería el [*ser*] *no hombre*, pues serán una misma cosa[162]. (Pues «ser una sola cosa» significa esto: que son como «vestido» y «manto»[163], puesto que la definición [de las dos cosas] es una sola[164]). Pero si son una sola cosa, «ser hombre» y «[ser] no hombre» significarán una y la misma cosa. Pero se había demostrado[165] que significan cosas diversas. Por tanto, si es verdad decir que [una cosa es] «hombre», es necesario que [esa cosa] sea *animal bípedo* (pues era eso lo que significaba «hombre»); y si eso es necesario, no es posible que esa misma cosa no sea <entonces> *animal bípedo* (pues eso significaba «ser necesario»: *no poder no ser*[166] <hombre>[167]): por tanto, no puede ser verdadero al mismo tiempo decir que la misma cosa sea hombre y no sea hombre[168]. El mismo argumento [se aplica] también a «*no ser hombre*»[169], pues «ser hombre» y «no ser hombre» significan cosas diversas si también «ser blanco» y «ser hombre» [significan] cosas diversas, pues aquello[170] se opone mucho más [que «hombre» y «blanco»], así que [con más razón] significan cosas diversas. Pero si [el oponente] dijera que «blanco» significa una y la misma cosa

---

entender que el «significar una cosa (*sēmaínein hén*)» es función de una «denominación esencial» («[el] hombre»), y que el «significar de una cosa (*sēmaínein kath'henós*)» es función de una «denominación accidental» («[el] blanco»: «[el] músico»). Pero si se considerase que una distinción así conlleva forzosamente un deslizamiento desde el plano de la *denominación* al plano de la *predicación*, la alternativa es seguir en este punto la interpretación de Bonitz (1848-1849 : 190) en el sentido de que, en la visión de Aristóteles, cuando se significa «una cosa», se significa un contenido *substancial*, mientras que cuando se significa «de una cosa» se significan los *predicados* referidos a un sujeto substancial, de manera que *la índole substancial o accidental de lo denotado de algún modo forma parte del significado de las palabras*. La idea implícita es, sin duda, la de la precedencia de la denominación esencial respecto de la accidental (correlativa de la prioridad de la «predicación esencial» respecto de la «predicación accidental»). A juicio de Reale (1968 : 335) la distinción sirve en este contexto sólo como prevención contra posibles objeciones sofísticas o dialécticas; cf. *infra* en VII, por ejemplo, las consecuencias de equiparar «hombre» y «hombre blanco». Desde otra perspectiva, el punto ha sido puesto en relación con la cuestión del alcance que en la justificación aristotélica resultaría tener el principio de contradicción, esto es, si atañe sólo a la llamada «predicación esencial», y, por

τὸ αὐτὸ ἐροῦμεν ὅπερ καὶ πρότερον ἐλέχθη, ὅτι ἓν πάντα ἔσται καὶ οὐ μόνον τὰ ἀντικείμενα. εἰ δὲ μὴ ἐνδέχεται τοῦτο, συμβαίνει τὸ λεχθέν, ἂν ἀποκρίνηται τὸ ἐρωτώμενον. ἐὰν δὲ προστιθῇ ἐρωτῶντος ἁπλῶς καὶ τὰς ἀποφάσεις, οὐκ ἀποκρίνεται τὸ ἐρωτώμενον. οὐθὲν γὰρ κωλύει εἶναι τὸ αὐτὸ καὶ ἄνθρωπον καὶ λευκὸν καὶ ἄλλα μυρία τὸ πλῆθος· ἀλλ ὅμως ἐρομένου εἰ ἀληθὲς εἰπεῖν ἄνθρωπον τοῦτο εἶναι ἢ οὔ, ἀποκριτέον τὸ ἓν σημαῖνον καὶ οὐ προσθετέον ὅτι καὶ λευκὸν καὶ μέγα. καὶ γὰρ ἀδύνατον ἄπειρά γ' ὄντα τὰ συμβεβηκότα διελθεῖν· ἢ οὖν ἅπαντα διελθέτω ἢ μηθέν. ὁμοίως τοίνυν εἰ καὶ μυριάκις ἐστὶ τὸ αὐτὸ ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἄνθρωπος, οὐ προσαποκριτέον τῷ ἐρομένῳ εἰ ἔστιν ἄνθρωπος, ὅτι ἐστὶν ἅμα καὶ οὐκ ἄνθρωπος, εἰ μὴ καὶ τἆλλα ὅσα συμβέβηκε προσαποκριτέον, ὅσα ἐστὶν ἢ μὴ ἔστιν· ἐὰν δὲ τοῦτο ποιῇ, οὐ διαλέγεται. --ὅλως δ' ἀναιροῦσιν οἱ τοῦτο λέγοντες οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι. πάντα γὰρ ἀνάγκη συμβεβηκέναι φάσκειν αὐτοῖς, καὶ τὸ ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι ἢ ζῴῳ εἶναι μὴ εἶναι. εἰ γὰρ ἔσται τι ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι, τοῦτο οὐκ ἔσται μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι ἢ μὴ εἶναι ἀνθρώπῳ (καίτοι αὗται ἀποφάσεις τούτου)· ἓν γὰρ ἦν ὃ ἐσήμαινε, καὶ ἦν τοῦτό τινος οὐσία. τὸ δ' οὐσίαν σημαίνειν ἐστὶν ὅτι οὐκ ἄλλο τι τὸ εἶναι αὐτῷ. εἰ δ' ἔσται αὐτῷ τὸ ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι ἢ ὅπερ μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι ἢ ὅπερ μὴ εἶναι ἀνθρώπῳ, ἄλλο τι ἔσται, ὥστ' ἀναγκαῖον αὐτοῖς λέγειν ὅτι οὐθενὸς ἔσται τοιοῦτος λόγος, ἀλλὰ πάντα κατὰ συμβεβηκός· τούτῳ γὰρ διώρισται οὐσία καὶ τὸ συμβεβηκός· τὸ γὰρ λευκὸν τῷ

---

tanto, no a la llamada «predicación accidental»; de ese modo piensan, por ejemplo, Anscombe (1961) e Irwin (1988 : 179-188); cf., en sentido contrario, Degnan (1999).

159. Si se anulara o se desconociera la distinción entre ambas formas de la significación (o entre ambas formas de la denominación) señalada más arriba y precisada en la nota precedente, todas ellas pasarían a estar en el mismo nivel, y se convertirían en «sinónimos», no en el sentido aristotélico, sino en el moderno, de la palabra; cf. *supra* la nota 10, en la p. 228. De los ejemplos que se dan arriba, sólo «hombre» significa «una cosa» (que puede ser *sujeto*), mientras que «blanco» y «músico» significan «de una cosa», esto es, expresan únicamente *predicados*. Se trata, pues, de contenidos que sólo pueden expresar, en un caso, sujetos, y, en otro, predicados; el que eventualmente estos lo sean de un mismo sujeto no les confiere la unidad propia del «significar una sola cosa».

160. En cuyo caso la cuestión sería puramente verbal. Acerca de la homonimia, cf. *supra* la nota 10, en la p. 228.

161. En el plano de la «cosa (*prâgma*)» por tanto, ya no en el plano nominal, sino en el plano real.

[que «hombre»][171], diremos de nuevo lo mismo que ya se dijo antes[172], [a saber,] que [de ser así] todas las cosas serían una sola, y no sólo los opuestos. Pero si eso no es posible, resulta lo dicho[173], en caso de que [el adversario] responda a lo que se pregunta. Pero si al ser preguntado en sentido absoluto añade las negaciones[174], no responde [en forma pertinente] a lo que se le pregunta. Nada impide, en efecto, que la misma cosa sea hombre, blanco e innumerables cosas más; con todo, a la pregunta de si [es] verdadero o no decir que eso es un hombre, la respuesta debe significar *una sola cosa*, y no añadir que [el hombre es, por ejemplo] también blanco y grande. [Es] imposible, en efecto, enumerar los accidentes, pues son infinitos; por tanto, enuméreselos todos o [no se mencione] ninguno. De igual modo, si la misma cosa [fuese] innumerables veces hombre y no hombre, al que pregunta si es hombre, tampoco se le debe responder agregando que es, al mismo tiempo, también no hombre, a no ser que se responda agregando también *todos los otros accidentes*: todos los que la cosa tiene y todos los que [la cosa] no tiene. Pero si hace eso, no dialoga[175].

[*iii*] [*a*] En general[176], los [filósofos] que dicen eso[177] eliminan la substancia y la esencia[178], pues les es forzoso decir que todas las cosas son accidentes, y que lo que [es] esencialmente el ser del hombre[179] o el ser del animal, no existe, pues si hay algo que [sea] esencialmente el ser del hombre, eso no ha de ser ni *el ser no hombre* ni el *no ser hombre* (en verdad, estas [son] negaciones de eso)[180], pues lo que [«hombre»] significaba[181] era *una sola cosa*, y esa cosa era la substancia de algo, y significar la substancia [de una cosa] es [significar] que el ser de ella no es ninguna otra cosa. Pero si lo que [es] esencialmente *ser hombre* es lo que [es] esencialmente *ser no hombre* o lo que [es] esencialmente *no ser hombre*, [entonces *ser hombre*] será una cosa distinta [de «animal bípedo»], así que [los filósofos en cuestión] necesariamente dirán que de ninguna cosa hay un enunciado de esa índole[182], sino que todas las cosas [son] por accidente. Pues por eso se distinguen la substancia y el accidente: «blanco» es accidente[183] de «hombre», porque [si bien el hombre] «es» blanco, no [*es*] lo que blanco [*es*] esencialmente[184].

---

162. Pero más arriba se ha mostrado que significan cosas diversas. Ross (1958 : I 269) entiende que en las líneas que siguen Aristóteles recoge la posibilidad, señalada *supra* en *b*18-19, de que el oponente adujese la supuesta homonimia de «hombre», y por esa vía se pretendiese que si «hombre» es también «no hombre», entonces el *ser hombre* y el *ser no hombre* se identifican entre sí.

163. Los términos «vestido (*hímation*)» y «manto (*himátion*)» son, en Aristóteles, ejemplo frecuente (cf. *Top* I viii 103*a*9-11; *Phys* I ii 185*b*18-21, etc.) de sinóni-

ἀνθρώπῳ συμβέβηκεν ὅτι ἔστι μὲν λευκὸς ἀλλ᾽ οὐχ ὁπερ λευκόν. εἰ δὲ πάντα κατὰ συμβεβηκὸς λέγεται, οὐθὲν ἔσται πρῶτον τὸ καθ᾽ οὗ, εἰ ἀεὶ τὸ συμβεβηκὸς καθ᾽ ὑποκειμένου τινὸς σημαίνει τὴν κατηγορίαν. ἀνάγκη ἄρα εἰς ἄπειρον ἰέναι. ἀλλ᾽ ἀδύνατον· οὐδὲ γὰρ πλείω συμπλέκεται δυοῖν· τὸ γὰρ συμβεβηκὸς οὐ συμβεβηκότι συμβεβηκός, εἰ μὴ ὅτι ἀμφω συμβέβηκε ταὐτῷ, λέγω δ᾽ οἷον τὸ λευκὸν μουσικὸν καὶ τοῦτο λευκὸν ὅτι ἀμφω τῷ ἀνθρώπῳ συμβέβηκεν. ἀλλ οὐχ ὁ Σωκράτης μουσικὸς οὕτως, ὅτι ἀμφω συμβέβηκεν ἑτέρῳ τινί. ἐπεὶ τοίνυν τὰ μὲν οὕτως τὰ δ᾽ ἐκείνως λέγεται συμβεβηκότα, ὅσα οὕτως λέγεται ὡς τὸ λευκὸν τῷ Σωκράτει, οὐκ ἐνδέχεται ἄπειρα εἶναι ἐπὶ τὸ ἄνω, οἷον τῷ Σωκράτει τῷ λευκῷ ἕτερόν τι συμβεβηκός· οὐ γὰρ γίγνεται τι ἓν ἐξ ἁπάντων. οὐδὲ δὴ τῷ λευκῷ ἕτερόν τι ἔσται συμβεβηκός, οἷον τὸ μουσικόν· οὐθέν τε γὰρ μᾶλλον τοῦτο ἐκείνῳ ἢ ἐκεῖνο τούτῳ συμβέβηκεν, καὶ ἅμα διώρισται ὅτι τὰ μὲν οὕτω συμβέβηκε τὰ δ᾽ ὡς τὸ μουσικὸν Σωκράτει· ὅσα δ᾽ οὕτως, οὐ συμβεβηκότι συμβέβηκε συμβεβηκός, ἀλλ᾽ ὅσα ἐκείνως, ὥστ᾽ οὐ πάντα κατὰ συμβεβηκὸς λεχθήσεται. ἔσται ἄρα τι καὶ <οὐτ>ως οὐσίαν σημαῖνον. εἰ δὲ τοῦτο, δέδεικται ὅτι ἀδύνατον ἅμα κατηγορεῖσθαι τὰς ἀντιφάσεις. --ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δῆλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἕν. ἔσται γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ τριήρης καὶ τοῖχος καὶ ἄνθρωπος, εἰ κατὰ παντός τι ἢ καταφῆσαι ἢ ἀποφῆσαι ἐνδέχεται, καθάπερ ἀνάγκη τοῖς τὸν Πρωταγόρου λέγουσι λόγον. εἰ γάρ τῳ δοκεῖ μὴ εἶναι τριήρης ὁ ἄνθρωπος,

---

mos en el sentido moderno, esto es, de significantes distintos que denotan referentes que caen bajo una misma definición. Cf. *supra* la nota 10, en la p. 228.

164. Sigo a Reale (1968 : 302) en el agregado del paréntesis.

165. *Supra* en 1006*b*11-15.

166. Cf. *infra* V v 1015*a*33-36.

167. Término razonablemente eliminado por Christ; cf. Jaeger (1963 : 69 *app crit*).

168. En las líneas que se acaban de leer (1006*b*28-34) se halla, según algunos autores (cf. santo Tomás [1950 : 620]; Dancy [1975 : 29-30]), el núcleo de la argumentación, si bien lo esencial ya había sido establecido *supra* en 1006*a*28-34. El argumento declara, en resumen, que si el oponente recoge el guante arrojado en 1006*a*12-13, y dice, por ejemplo, «hombre», ese comportamiento [*i*] supone la posición del contenido, unitario y determinado, al que la palabra está asociada en la lengua, y que puede ser expresado en una fórmula como «animal bípedo»; y [*ii*] excluye que esa palabra esté asociada con otro contenido (el contrario: «no animal bípedo»). Consiguientemente, el *acto* de formular una palabra implica que no es posible que ella tenga y no tenga al mismo tiempo el significado unitario y determinado que de he-

[b] Pero si todas las cosas se dicen por accidente[185], no habrá nada primero *de* lo que[186] [esas cosas se prediquen], puesto que el acci- 35
dente significa siempre el predicado *de* un substrato[187]. Por tanto, 1007b
necesariamente [la serie de predicados] irá al infinito. Pero [una serie así] es imposible, pues tampoco se combinan [entre sí][188] más de dos [accidentes]: en efecto, el accidente no [es] accidente de un accidente, <*a*> a menos que los dos sean accidentes de la misma cosa; quiero decir, por ejemplo, que el *blanco* [es] *músico*, y que este [es] *blanco*, porque las dos cosas son accidentes del *hombre*; 5
pero <*b*> *Sócrates* no [es] *músico* en ese sentido, [es decir] porque las dos cosas[189] sean accidentes de otra cosa. Entonces, puesto que unos se dicen accidentes en este sentido <*b*>, y otros, en aquel <*a*>, los que se dicen [accidentes] en el sentido de que [se dice que] *blanco* [es accidente] de *Sócrates* <*b*>, no pueden ser infinitos regresivamente[190]; [no se puede decir,] por ejemplo, que otra cosa sea accidente de *Sócrates blanco*, pues del conjunto [de predicados] 10
no surge una cosa *una*[191]. Tampoco puede otra cosa ser accidente de *blanco*: por ejemplo, *músico*, pues esto no es accidente de aquello en mayor medida que aquello de esto[192]. Y al mismo tiempo queda distinguido que unas cosas son accidentes en este sentido <*a*>, y otras, como [lo es] *músico* de *Sócrates* <*b*>. Pero los que [lo son] en este sentido <*b*> no son accidentes de un accidente, sino que 15
[pueden serlo] los que [lo son] en aquel sentido <*a*>. Así que no todas las cosas se dirán por accidente[193]. Por tanto, deberá haber también una cosa que signifique de ese modo[194] una substancia. Y si es así, queda mostrado que [es] imposible predicar las contradicciones al mismo tiempo[195].

[2] Además[196], si todas las contradictorias, [predicadas] del mismo [sujeto], fueran verdaderas a la vez, [es] evidente que *todas las cosas serían una sola*, pues si acerca de todo [sujeto] se 20
puede tanto afirmar cuanto negar un [mismo predicado], la misma cosa será trirreme, pared u hombre, como les es forzoso [admitir] a los que afirman la doctrina de Protágoras[197]. Pues si uno cree que el hombre no es una trirreme, [es] evidente que no

---

cho tiene en la lengua. Ahora bien: eso es un caso particular de aplicación del principio de no contradicción. *Ergo*, el presupuesto ineludible que está encerrado implícitamente en el acto de formular una palabra es el principio de contradicción, el cual resulta hallarse, pues, tácitamente presente ya en el nivel prejudicativo o prediscursivo *del lenguaje* como condición de posibilidad de la significatividad. El oponente no podrá eludirlo, a no ser que se descalificase como oponente, y como hablante, guardando silencio, a la manera, según se dijo antes, de una planta.

169. Esto es, el argumento es el mismo si se parte de la noción negativa, y no de la noción positiva como en lo que precede. Reale (1968 : 337-338) se-

δῆλον ὡς οὐκ ἔστι τριήρης· ὥστε καὶ ἔστιν, εἴπερ ἡ ἀντίφασις ἀληθής. καὶ γίγνεται δὴ τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου, ὁμοῦ πάντα χρήματα· ὥστε μηθὲν ἀληθῶς ἓν ὑπάρχειν. τὸ ἀόριστον οὖν ἐοίκασι λέγειν, καὶ οἰόμενοι τὸ ὂν λέγειν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσιν· τὸ γὰρ δυνάμει ὂν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστιν. ἀλλὰ μὴν λεκτέον γ' αὐτοῖς κατὰ παντὸς <παντὸς> τὴν κατάφασιν ἢ τὴν ἀπόφασιν· ἄτοπον γὰρ εἰ ἑκάστῳ ἡ μὲν αὐτοῦ ἀπόφασις ὑπάρξει, ἡ δ' ἑτέρου ὃ μὴ ὑπάρχει αὐτῷ οὐχ ὑπάρξει· λέγω δ' οἷον εἰ ὀληθὲς εἰπεῖν τὸν ἄνθρωπον ὅτι οὐκ ἄνθρωπος, δῆλον ὅτι καὶ ἢ τριήρης ἢ οὐ τριήρης. εἰ μὲν οὖν ἡ κατάφασις, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀπόφασιν· εἰ δὲ μὴ ὑπάρχει ἡ κατάφασις, ἥ γε ἀπόφασις ὑπάρξει μᾶλλον ἢ ἡ αὐτοῦ. εἰ οὖν κἀκείνη ὑπάρχει, ὑπάρξει καὶ ἡ τῆς τριήρους· εἰ δ' αὕτη, καὶ ἡ κατάφασις. --ταῦτά τε οὖν συμβαίνει τοῖς λέγουσι τὸν λόγον τοῦτον, καὶ ὅτι οὐκ ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι. εἰ γὰρ ἀληθὲς ὅτι ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἄνθρωπος, δῆλον ὅτι καὶ οὔτ' ἄνθρωπος οὔτ' οὐκ ἄνθρωπος ἔσται· τοῖν γὰρ δυοῖν δύο ἀποφάσεις, εἰ δὲ μία ἐξ ἀμφοῖν ἐκείνη, καὶ αὕτη μία ἂν εἴη ἀντικειμένη. --ἔτι ἤτοι περὶ ἅπαντα οὕτως ἔχει, καὶ ἔστι καὶ λευκὸν καὶ οὐ λευκὸν καὶ ὂν καὶ οὐκ ὄν, καὶ περὶ τὰς ἄλλας φάσεις καὶ ἀποφάσεις ὁμοιοτρόπως, ἢ οὐ ἀλλὰ περὶ μέν τινας, περί τινας δ' οὔ. καὶ εἰ μὲν μὴ περὶ πάσας, αὗται ἂν εἶεν ὁμολογούμεναι· εἰ δὲ περὶ πάσας, πάλιν ἤτοι καθ' ὅσων τὸ φῆσαι καὶ ἀποφῆσαι καὶ καθ' ὅσων ἀποφῆσαι καὶ φῆσαι, ἢ κατὰ μὲν ὧν φῆσαι καὶ ἀποφῆσαι,

---

ñala que el propósito de Aristóteles, al enfocar ahora la cuestión desde este ángulo, es responder a la posible objeción de que el hombre es hombre, pero *también no es* hombre si, aparte de hombre, es, por ejemplo, blanco, siendo claro que «blanco» no es el ser del hombre. Ante ello se aduce la diferencia entre «significar una cosa» y «significar de una cosa» (cf. *supra* la nota 158, en la p. 262). En sentido diverso de las interpretaciones de Kirwan (1971 : 99) y de Dancy (1975 : 28), Inciarte (1994) piensa que la suposición de que la argumentación se desarrolla ahora a partir del reemplazo de «hombre» por «no hombre» es errónea, y que todo se torna más claro si se entiende, en lugar de eso, que la oposición es, en realidad, entre «hombre» y una propiedad accidental como «blanco», y que el segmento que va de 1007*a*20 a 1007*b*18 tiene el carácter de un argumento *a fortiori*.

170. La oposición «ser hombre» : «ser no hombre».

171. Porque se aplican a la misma cosa como sujeto.

172. *Supra* en 1006*b*15-17.

173. Esto es, lo que declara el principio de contradicción, defendido ante el oponente.

174. Es decir, si a la pregunta de si Sócrates es hombre, responde, por ejemplo, que Sócrates es hombre y no hombre porque es blanco, y «blanco» no es «hombre».

es una trirreme; así que también será [una trirreme] si en efecto la contradictoria es verdadera. Se da, por tanto, la [doctrina] de Anaxágoras [de que] «todas las cosas [están] juntas», de modo que nada podrá ser verdaderamente[198]. Así pues, [estos filósofos] dan la impresión de hablar de lo indeterminado, y creyendo hablar del ente, hablan del no ente, pues el ente *en potencia*, y no en entelequia, es lo indeterminado[199]. Pero ellos tienen que admitir la afirmación o la negación <de todo [predicado]>[200] acerca de todo [sujeto], pues [sería] un sinsentido si a cada cosa se le pudiera atribuir su propia negación, pero no se le pudiera atribuir la [negación] de otra cosa que no le es atribuida. Quiero decir, por ejemplo, que si es verdadero decir del hombre que es *no hombre*, [es] evidente que también [será verdadero decir de él que] *es trirreme* o [que] *no* [es] *trirreme*[201]. Así pues, si [se admite, respecto de una cosa,] la afirmación, necesariamente [se admitirá respecto de ella] también la negación, y si no se admite la afirmación [de una cosa], al menos se admitirá la negación [de esa cosa] más que la [negación] de ella misma. Pero como se admite esta, se admitirá también la [negación] de «trirreme», y si se admite esta, también [se admitirá] la afirmación [de «trirreme»][202].

[*3*] A esas consecuencias se ven llevados los [filósofos] que afirman esa doctrina; y[203] [también a la de] que no es necesario o afirmar o negar, pues[204] si [es] verdadero que [una cosa es] hombre y no hombre, [es] evidente también que no será *ni* hombre *ni* no hombre. Pues las dos [primeras afirmaciones] tienen [esas] dos negaciones, y si aquella [se considera como] una [afirmación] única [compuesta] de las dos, también esta será una [proposición] única, opuesta [a la primera][205].

[*4*] Además, o bien <i> es así[206] o en la totalidad de las cosas, y [, en ese caso, una misma cosa] es tanto *blanca* cuanto *no blanca*, y el *ente* [es] también *no ente*, y de igual modo en las demás afirmaciones y negaciones, o <*ii*> no [es así], sino que en unas sí, pero en otras, no. <*ii*> Pero si no [es así] en todas, acerca de estas[207] habrá acuerdo[208]. <*i*> Pero si [la negación del principio se hace valer] para todas las cosas, nuevamente <*i.i.*> *o bien* todas las cosas que [se pueden] afirmar también [se pueden] negar, y todas las cosas que [se pueden] negar, [se pueden] afirmar, *o* <*i.ii*>

---

175. Porque la enumeración de los accidentes le llevará un tiempo infinito. Cf. Inciarte (1994 : 136-137).

176. Reale (1968 : 338), a quien seguimos en este punto, ve el segmento que se inicia ahora y se extiende hasta *b*18 una prueba diferenciada de la precedente, mientras que Bonitz (1968) y Ross (1958 : I 266; 270) lo ven todavía

καθ' ὅσων δὲ ἀποφῆσαι οὐ πάντων φῆσαι. καὶ εἰ μὲν οὕτως, εἴη ἂν τι παγίως οὐκ ὄν, καὶ αὕτη βεβαία δόξα, καὶ εἰ τὸ μὴ εἶναι βέβαιόν τι καὶ γνώριμον, γνωριμωτέρα ἂν εἴη ἡ φάσις ἡ ἀντικειμένη· εἰ δὲ ὁμοίως καὶ ὅσα ἀποφῆσαι φάναι, ἀνάγκη ἤτοι ἀληθὲς διαιροῦντα λέγειν, οἷον ὅτι λευκὸν καὶ πάλιν ὅτι οὐ λευκόν, ἢ οὔ. καὶ εἰ μὲν μὴ ἀληθὲς διαιροῦντα λέγειν, οὐ λέγει τε ταῦτα καὶ οὐκ ἔστιν οὐθέν (τὰ δὲ μὴ ὄντα πῶς ἂν φθέγξαιτο ἢ βαδίσειεν;), καὶ πάντα δ' ἂν εἴη ἕν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἴρηται, καὶ ταὐτὸν ἔσται καὶ ἄνθρωπος καὶ θεὸς καὶ τριήρης <καὶ λίθος> καὶ αἱ ἀντιφάσεις αὐτῶν (εἰ γὰρ ὁμοίως καθ' ἑκάστου, οὐδὲν διοίσει ἕτερον ἑτέρου· εἰ γὰρ διοίσει, τοῦτ' ἔσται ἀληθὲς καὶ ἴδιον)· ὁμοίως δὲ καὶ εἰ διαιροῦντα ἐνδέχεται ἀληθεύειν, συμβαίνει τὸ λεχθέν, πρὸς δὲ τούτῳ ὅτι πάντες ἂν ἀληθεύοιεν καὶ πάντες ἂν ψεύδοιντο, καὶ αὐτὸς αὑτὸν ὁμολογεῖ ψεύδεσθαι. ἅμα δὲ φανερὸν ὅτι περὶ οὐθενός ἐστι πρὸς τοῦτον ἡ σκέψις· οὐθὲν γὰρ λέγει. οὔτε γὰρ οὕτως οὔτ' οὐχ οὕτως λέγει, ἀλλ' οὕτως τε καὶ οὐχ οὕτως· καὶ πάλιν γε ταῦτα ἀπόφησιν ἄμφω, ὅτι οὐθ' οὕτως οὔτε οὐχ οὕτως· εἰ γὰρ μή, ἤδη ἄν τι εἴη ὡρισμένον. --ἔτι εἰ ὅταν ἡ φάσις ἀληθὴς ᾖ, ἡ ἀπόφασις ψευδής, κἂν αὕτη ἀληθὴς ᾖ, ἡ κατάφασις ψευδής, οὐκ ἂν εἴη τὸ αὐτὸ ἅμα φάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῶς. ἀλλ' ἴσως φαίεν ἂν τοῦτ' εἶναι τὸ ἐξ ἀρχῆς κείμενον. --ἔτι ἆρα ὁ μὲν ἢ ἔχειν πως ὑπολαμβάνων ἢ μὴ ἔχειν διέψευσται, ὁ δὲ ἄμφω ἀληθεύει; εἰ γὰρ ἀληθεύει, τί ἂν εἴη τὸ λεγόμενον ὅτι τοιαύτη τῶν

---

como parte complementaria de ella. A juicio de Ross, en lo que precede se suponía que el significado expresaba una esencia; y aquí se considera, dentro el mismo marco, la tesis de los que niegan la esencia y afirman la accidentalidad de todos los predicados: en su opinión, sólo al mostrarse que esta otra tesis es incorrecta se completa en verdad la argumentación.

177. Los filósofos que niegan el principio de contradicción.

178. O bien: «la substancia (*ousía*), es decir, la esencia (*tò tí ên eînai*)». Acerca de estas expresiones, cf. los apartados 7.3. y 11.1. y 11.2. de la «Introducción».

179. «lo que [es] esencialmente el ser del hombre» traduce «*tò hóper anthrópoi eînai*», y así en los demás casos; cf. *infra* la nota 225 del libro III, en la p. 208.

180. Son por igual negaciones de *ser hombre*.

181. Cf. *supra* 1006*a*31-32 y las notas en ese lugar. Allí se consideraba que el significado de «hombre» era «animal bípedo».

182. Un enunciado (*lógos*) que contenga una definición tal como «animal bípedo», que expresa la substancia de la cosa.

183. Acerca de la expresión «es accidente (*symbébēken*)», cf. *infra* la nota 164 del libro V, en la p. 354.

184. De los dos «es», el primero expresa lo que la cosa es accidentalmente, y el segundo, lo que la cosa es esencialmente; cf. *An Post* I xxii 83*a*24-32.

las que [se puede] afirmar [se pueden] también negar, pero de las que [se pueden] negar no todas [se pueden] afirmar. <*i.ii*> Y si es así, habrá algo que, de modo firme, *no es*, y esa [será] una creencia firme; y si *no es* [es] una cosa firme y cognoscible, más cognoscible será la afirmación contraria[209]. <*i.i*> Pero si todas las cosas que [se pueden] negar, [se pueden] asimismo afirmar, <*i.i.i*> necesariamente [será] verdadero o bien afirmar, separando [la afirmación y la negación][210], por ejemplo, que [una cosa es] blanca y, de nuevo, que [no] es blanca, o <*i.i.ii*> no. <*i.i.ii*> Y si no es verdadero afirmar separando [afirmación y negación], [el oponente] no dice esas cosas[211] y no será nada (pero las cosas que no son, ¿cómo podrían producir sonidos o andar?); además, todas las cosas serían una sola, como se ha dicho también más arriba[212], y serán la misma cosa un hombre, un dios y trirreme[213] <y piedra>[214], y las contradictorias de ellas (pues si de cada cosa [se pueden afirmar] por igual [las contradictorias], en nada se diferenciará una de otra: pues si se diferenciase, eso sería [algo] verdadero y propio [de esa cosa]). <*i.i.i*> Y de igual modo, también si es posible decir la verdad separando [la afirmación y la negación][215] se sigue la [consecuencia] dicha, y, además de eso, [se sigue también la de] que todos dirán lo verdadero y todos dirán lo falso, y él mismo[216] admitirá que dice una falsedad[217]. Y a la vez [es] manifiesto que la discusión con ese [adversario] es [una discusión] acerca de nada; pues no dice nada[218]: en efecto, no dice ni «*de este modo*» ni «*no de este modo*», sino «*de este modo* y *no de este* modo»; y de nuevo niega esas dos cosas, [diciendo] que ni «*de este modo*» ni «*no de este modo*», pues, si no, ya habría algo determinado[219].

[5] Además, si cuando la afirmación es verdadera, la negación [es] falsa, y si cuando esta es verdadera, la afirmación es falsa, no se podrá afirmar y negar con verdad la misma cosa al mismo tiempo. Pero sin duda [los opositores] dirían que eso es lo que estaba en el principio[220].

[6] Además, ¿acaso el que supone que [una cosa] o bien *es* o bien *no es* de cierto modo, dice una cosa falsa, pero dice la verdad el que [supone que es] de los dos modos? [*i*] Si [este último] dice la verdad, ¿qué es lo que se dice [cuando se dice] que «la naturaleza

---

185. Se verá que si todo lo que se predica de las cosas, se lo predica como un accidente de ellas, queda abolida la diferencia entre los «es» señalados en la nota precedente, en beneficio del «es» accidental, y, con ello, «hombre» y «blanco», por ejemplo, pasan a estar en el mismo nivel. En lo que sigue se muestran las consecuencias, insostenibles, de esa forma de ver.

186. Sigo la lectura «*kath'hoû* (de lo que)», en lugar de «*kathólou* (universal)», que da un sentido un tanto incómodo para el contexto. Cf. Jaeger (1963 : 70 *app crit*).

ὄντων ἡ φύσις; εἰ δὲ μὴ ἀληθεύει, ἀλλὰ μᾶλλον ἀληθεύει ἢ ὁ ἐκείνως ὑπολαμβάνων, ἤδη πως ἔχοι ἂν τὰ ὄντα, καὶ τοῦτ' ἀληθὲς ἂν εἴη, καὶ οὐχ ἅμα καὶ οὐκ ἀληθές. εἰ δὲ ὁμοίως ἅπαντες καὶ ψεύδονται καὶ ἀληθῆ λέγουσιν, οὔτε φθέγξασθαι οὔτ' εἰπεῖν τῷ τοιούτῳ ἔσται· ἅμα γὰρ ταὐτά τε καὶ οὐ ταῦτα λέγει. εἰ δὲ μηθὲν ὑπολαμβάνει ἀλλ' ὁμοίως οἴεται καὶ οὐκ οἴεται, τί ἂν διαφερόντως ἔχοι τῶν φυτῶν; ὅθεν καὶ μάλιστα φανερόν ἐστιν ὅτι οὐδεὶς οὕτω διάκειται οὔτε τῶν ἄλλων οὔτε τῶν λεγόντων τὸν λόγον τοῦτον. διὰ τί γὰρ βαδίζει Μέγαράδε ἀλλ' οὐχ ἡσυχάζει, οἰόμενος βαδίζειν δεῖν; οὐδ' εὐθὺς ἕωθεν πορεύεται εἰς φρέαρ ἢ εἰς φάραγγα, ἐὰν τύχῃ, ἀλλὰ φαίνεται εὐλαβούμενος, ὡς οὐχ ὁμοίως οἰόμενος μὴ ἀγαθὸν εἶναι τὸ ἐμπεσεῖν καὶ ἀγαθόν; δῆλον ἄρα ὅτι τὸ μὲν βέλτιον ὑπολαμβάνει τὸ δ' οὐ βέλτιον. εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τὸ μὲν ἄνθρωπον τὸ δ' οὐκ ἄνθρωπον καὶ τὸ μὲν γλυκὺ τὸ δ' οὐ γλυκὺ ἀνάγκη ὑπολαμβάνειν. οὐ γὰρ ἐξ ἴσου ἅπαντα ζητεῖ καὶ ὑπολαμβάνει, ὅταν οἰηθεὶς βέλτιον εἶναι τὸ πιεῖν ὕδωρ καὶ ἰδεῖν ἄνθρωπον εἶτα ζητῇ αὐτά· καίτοι ἔδει γε, εἰ ταὐτὸν ἦν ὁμοίως καὶ ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἄνθρωπος. ἀλλ' ὅπερ ἐλέχθη, οὐθεὶς ὃς οὐ φαίνεται τὰ μὲν εὐλαβούμενος τὰ δ' οὔ· ὥστε, ὡς ἔοικε, πάντες ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν ἁπλῶς, εἰ μὴ περὶ ἅπαντα, ἀλλὰ περὶ τὸ ἀμεινον καὶ χεῖρον. εἰ δὲ μὴ ἐπιστάμενοι ἀλλὰ δοξάζοντες, πολὺ μᾶλλον ἐπιμελητέον ἂν εἴη τῆς ἀληθείας, ὥσπερ καὶ νοσώδει ὄντι ἢ ὑγιεινῷ τῆς ὑγιείας· καὶ γὰρ ὁ

---

187. Se ha visto ya que la condición de substrato y la función de sujeto son diferenciales de la substancia.

188. No «se combinan [entre sí] (*sympléketai*)» para formar un enunciado que exprese una predicación: la «combinación (*symploké*)» es justamente la articulación de un sujeto y un predicado; cf. *Cat* ii 1*a*16. La noción es de procedencia platónica; cf. Platón, *Sofista* 261*c*-264*b*.

189. «Sócrates» y «músico».

190. No pueden constituir una serie infinita de predicados.

191. O una cosa provista de unidad. Ya no lo es *Sócrates blanco*, así que menos aun surgirá un enunciado unitario de la suma de los accidentes atribuidos un sujeto así.

192. Ni «músico» puede ser accidente de «blanco», ni «blanco» de «músico», porque en ninguno de los dos casos hay un auténtico sujeto (salvo en el sentido gramatical).

193. Es decir, no todos los predicados serán accidentales, como lo quiere, en cambio, la tesis combatida.

194. Jaeger (1963 : 71) lee «*<hout>os*».

195. Puesto que, según lo expresa Bonitz (1848-1849 : 194), si se niega la contradicción, se suprime la substancia; ahora bien, no es posible suprimir la substancia; por tanto, no se puede negar la contradicción.

de los entes [es] así»[221]? [*b*] Pero si no dice la verdad, sino que dice más la verdad que el que supone de aquella [otra] manera[222], los entes serán ya de alguna manera, y esto será verdadero, y no [será], a la vez, también no verdadero. [*c*] Pero si [sostiene que] todos dicen igualmente falsedad y verdad, a un [hombre] tal no le será posible ni emitir sonidos ni decir [nada], pues *dice esas cosas* y, a la vez, *no* [*dice*] *esas cosas*. Y si no supone ninguna cosa, sino que igualmente piensa y no piensa, ¿en qué se diferenciará de las plantas[223]? [*ii*] De donde también resulta sumamente manifiesto que nadie está [en realidad] en esa disposición, ni entre los demás ni entre los que afirman esta doctrina[224]. Pues, ¿por qué va[225] hacia Megara y no permanece quieto [en su casa] cuando cree que debe marchar[226]? ¿[Y por qué] al alba no va derecho hacia un pozo de agua o hacia un precipicio, si acaso los halla, sino que manifiestamente se guarda de eso, como quien no cree que caer sea igualmente una cosa *no buena* y una cosa *buena*? Es evidente, pues, que supone que una cosa [es] mejor, y que la otra [es] peor. Pero si eso [es así], necesariamente deberá de suponer también que una cosa [es] un hombre y otra cosa no [es] un hombre, y que una cosa [es] dulce, y otra cosa no [es] dulce. En efecto, no busca ni supone *indistintas todas las cosas*: [por ejemplo,] cuando piensa que es mejor beber agua y ver a un hombre, busca enseguida esas cosas; aunque debiera [buscar y suponer indistintas todas las cosas] si *hombre* y *no hombre* fueran, por igual, lo mismo. Pero, como se dijo[227], nadie [hay] que manifiestamente no se guarde de unas cosas y de otras, no. Así que, según parece, todos suponen que [las cosas] son de un único modo[228], si no acerca de todas las cosas, al menos acerca de lo mejor y lo peor[229]. Y si [se replicara que lo hacen] no por tener conocimiento científico, sino [mera] opinión, [se responderá que] con más razón se deberá cuidar la verdad, como también con más razón [debe cuidar] la salud el que está enfermo que el que está sano, pues, en relación con el

---

196. En relación con el siguiente segmento (1007*b*18-1008*a*2), cf. *infra* XI vi 1062*b*23-30. Acerca de los matices de la crítica aristotélica de la visión de Protágoras en este lugar e *infra* en iv y v, cf. Wedin, M. (2003 : 110-122).

197. En opinión de Alejandro (1891 : 290), se trata, en particular, de la doctrina según la cual toda apariencia es verdadera para aquel a la que se le muestra.

198. Nada podrá ser determinado o definido.

199. Aristóteles expone la doctrina de la potencia (*dýnamis*) y el acto o la actividad (*enérgeia*) *infra* en el libro IX. De acuerdo con esa doctrina, los contrarios se dan a la vez en una misma cosa en potencia, pero no en acto.

200. Añadido de Bonitz. Cf. Jaeger (1963 : 71 *app crit*).

201. Sigo la lectura de Jaeger (1963 : 71 *app crit*), diversa de la seguida por Bonitz (1968 : 78), que no incluye «o [que] no [es] trirreme».

δοξάζων πρὸς τὸν ἐπιστάμενον οὐχ ὑγιεινῶς διάκειται πρὸς
τὴν ἀλήθειαν. --ἔτι εἰ ὅτι μάλιστα πάντα οὕτως ἔχει καὶ οὐχ
οὕτως, ἀλλὰ τό γε μᾶλλον καὶ ἧττον ἔνεστιν ἐν τῇ φύσει
τῶν ὄντων· οὐ γὰρ ἂν ὁμοίως φήσαιμεν εἶναι τὰ δύο ἄρτια
καὶ τὰ τρία, οὐδ' ὁμοίως διέψευσται ὁ τὰ τέτταρα πεντε
οἰόμενος καὶ ὁ χίλια. εἰ οὖν μὴ ὁμοίως, δῆλον ὅτι ἄτερος
ἧττον, ὥστε μᾶλλον ἀληθεύει. εἰ οὖν τὸ μᾶλλον ἐγγύτερον,
εἴη γε ἂν τι ἀληθὲς οὗ ἐγγύτερον τὸ μᾶλλον ἀληθές. κἂν
εἰ μὴ ἔστιν, ἀλλ' ἤδη γέ τι ἔστι βεβαιότερον καὶ ἀληθινώτερον,
καὶ τοῦ λόγου ἀπηλλαγμένοι ἂν εἴημεν τοῦ ἀκράτου καὶ
κωλύοντός τι τῇ διανοίᾳ ὁρίσαι.

---

202. Es decir, si se admite que el hombre es no hombre, con mayor razón se admitirá que el hombre no es trirreme, y, de acuerdo con la visión del oponente, se admitirá también que es trirreme. El argumento apunta a lo señalado al comienzo del segmento: si las contradictorias referentes a un mismo sujeto son verdaderas a la vez, entonces todas las cosas terminan por identificarse.

203. Aristóteles añade otra consecuencia de la negación del principio de contradicción, a saber, que conlleva la negación del principio del tercero excluido, en la medida en que, según se muestra en lo que sigue, las dos contrarias resultan ser falsas.

204. En relación con las siguientes líneas 1008*a*4-7, cf. *infra* XI v 1062*a*36-*b*7.

205. Para las dos afirmaciones: «Sócrates es hombre» y «Sócrates es no hombre», hay dos negaciones: «Sócrates no es hombre» y «Sócrates no es no hombre». Si de aquellas dos se forma una proposición única: «Sócrates no es hombre ni no hombre», entonces ni la afirmación ni la negación es verdadera, sino que ambas son falsas.

206. Como lo declaran los que niegan el principio de contradicción. La argumentación de Aristóteles se desarrollará bajo la forma de una secuencia de dilemas.

207. Es decir, las excepciones para las que el principio tendría validez.

208. Porque no serán contradictorias.

209. Porque la afirmación es anterior a la negación. Cf. *An Post* I xxv 86*b*31-37.

210. Esto es, como se ve a continuación, tomando por separado los dos miembros de la afirmación según la cual una cosa es blanca y no es blanca.

211. No dice las cosas que cree decir.

212. *Supra* en 1006*b*17; 1007*a*6; *b*20, en este mismo capítulo.

213. Porque si el *hombre* es a la vez *no hombre*, entonces es todo lo que no es hombre, lo cual incluye las cosas mencionadas y todas las demás cosas que no son *hombre*, y que el hombre, sin embargo, resulta ser. Por tanto, se volverían a perder la articulación y la singularidad de cada cosa, las cuales reposan en el contraste y distinción recíprocos, y que se suprimen si se suprime el principio de contradicción.

214. Restituido por Jaeger (1963 : 72 *app crit*).

215. Cf. *supra* la nota 210.

216. El propio adversario.

217. Porque reconocería que podría decir asimismo lo contrario de lo que dice.

que tiene conocimiento científico, el que opina no está dispuesto saludablemente hacia la verdad.

[7] Además, aun cuando todas las cosas fuesen *de este modo* y *no* [fuesen] *de este modo* [al mismo tiempo, y ello] todo cuanto se quiera, *el más* y *el menos*[230] está, de todas maneras, en la naturaleza de los entes. Pues no podríamos decir que *dos* y *tres* son pares en la misma medida[231], ni que el que piensa que *cuatro* [es] *cinco*, está equivocado en la misma medida que el [que piensa que *cuatro* es] *mil*. Así pues, si no [están] equivocados en la misma medida, [es] evidente que uno de los dos [lo está] menos, así que dice la verdad en mayor grado. Ahora bien, si lo [que es verdadero] en mayor grado [está] más cerca [de lo verdadero], habrá al menos algo verdadero[232], a lo que [estará] más cercano lo verdadero en mayor grado. Aun si [eso verdadero] no existiera, de todas maneras hay ya algo más firme y más veraz, y nos habremos librado de la doctrina intemperante que impide definir nada mediante el pensamiento.

---

218. En los preliminares se ha señalado que el principio de contradicción es condición de posibilidad de la comunicación, así que, en efecto, el que lo niega termina por no decir nada aun cuando no guarde silencio.

219. Como se ha visto *supra* en 1006*a*24-25, la determinación (*horisménon ti*) alude, desde otro ángulo, a lo mismo que la idea de la unidad de la significación.

220. Es decir, que se incurre en una petición de principio o presuposición de lo mismo que se trata de demostrar. Cf. *supra* 1006*a*17 y allí la nota a ese lugar. Es, en efecto, sencillamente la formulación del principio. Reale (1968 : 342) cita la opinión de Bonghi según la cual Aristóteles lo incluye de todos modos porque sería hábito en el Liceo hacerlo para a continuación excluirlo.

221. Esto es, en ese caso, ¿a que se alude cuando se habla de «la naturaleza de los entes (*tôn ónton hē physis*)»? Aristóteles señala la incompatibilidad que existe entre la negación del principio de contradicción y la idea de que las cosas tienen un modo de ser determinado, y que por eso son explicables. Si el agua es húmeda y no es húmeda a la vez, o si el fuego es cálido y no es cálido a la vez, el mundo físico no es explicable. Al señalar esto Aristóteles o bien advierte genéricamente acerca de esa incompatibilidad o bien tiene en cuenta algún filósofo determinado al que no menciona, y que podría ser Heráclito. Cf. Bonitz (1848-1849 : 197).

222. El mencionado al comienzo del párrafo (*b*2-3), que dice que una cosa o bien *es* o bien *no es* de un cierto modo.

223. Cf. *supra* 1006*a*14-15 y la nota a ese lugar.

224. En las argumentaciones precedentes Aristóteles se ha dirigido a los negadores del principio de contradicción en tanto *dicen* negar el principio; en cambio, en lo que sigue no parece atender al plano del decir, sino más bien al del *actuar*, a fin de mostrar que lo que los hombres *hacen* supone que, sea lo que fuere lo que declaren, *de facto* admiten el principio de contradicción, que resulta ser el presupuesto fundamental implícito en sus acciones. Nadie, incluyendo, desde luego, a los que niegan el principio, actúa como si el prin-

cipio de contradicción no fuese válido, sino que, al menos pragmáticamente, suponen un mundo unívoco. Como en la prueba inicial, ahora se vuelve a demostrar, refutatoriamente y *ad hominem*, la validez del principio haciendo ver que el que lo niega, de hecho lo supone.

225. El sujeto tácito es el que dice rechazar el principio de contradicción.

226. El hecho de dirigirse uno a Megara en lugar de no hacerlo supone que, en el terreno de la acción, no es posible proceder pensando o dando por sentado (*hypolambánein*) realmente que una cosa *es* y *no es* de un modo determinado; que, por ejemplo, si se quiere estar en Megara, es menester dirigirse a Megara, y no permanecer donde se está, o que Megara queda hacia el suroeste, y no queda al mismo tiempo en otra dirección.

227. Poco más arriba, en 1008*b*12-13.

228. «de un único modo» o «de un modo absoluto (*haplôs*)».

229. Cf. Platón, *Teéteto* 171-172*b*. Aristóteles subraya los juicios de valor implícitos porque se ha situado en el terreno de la acción (*prâxis*), la cual parte de la apreciación de la bondad o la maldad de las cosas o de los propósitos. De todos modos, es claro que esa apreciación supone una identificación de lo que las cosas son, en el sentido de, por ejemplo, «Esto es agua» o «Esto es un hombre».

230. Es decir, las diferencias de grado.

231. En la interpretación de Alejandro (1891 : 300), si se admite que tanto dos cuanto tres son a la vez pares e impares, hay que admitir también que dos es *más* par que tres, y tres *más* impar que dos.

232. Al parecer, lo verdadero de por sí, lo verdadero en el grado máximo, o lo verdadero en sentido absoluto.

Capítulo v

[*i*] *La negación del principio de contradicción y la doctrina de Protágoras parten de la misma visión*; [*a*] *si todas las creencias son verdaderas, todas son a la vez verdaderas y falsas;* [*b*] *si todas las cosas son y no son, todas las opiniones son verdaderas* (1009*a*6-1009*a*16). [*ii*] *Los que han llegado a pensar así a partir de una aporía, pueden ser disuadidos; los que lo argumentan por argumentar, tienen que ser refutados* (1009*a*16-1009*a*22). [*iii*] [*a*] *La idea de que los contrarios se dan a la vez proviene de las cosas sensibles;* [*b*] *los que tienen esa creencia* [*1*] *debieran distinguir entre el ente en potencia y el ente en acto, y* [*2*] *admitir la existencia de un ente invariable* (1009*a*22-1009*a*38). [*iv*] *También la idea de que las apariencias son verdaderas deriva de las cosas sensibles. Sus partidarios creen* [*1*] *que no se puede decidir la verdad por el número, y* [*2*] *que las apariencias son distintas para cada especie y aun para cada individuo; son, por tanto, igualmente verdaderas o inciertas* (1009*a*38-1009*b*12). *Algunos filósofos de la naturaleza y acaso ya Homero, identifican la percepción sensible con el pensamiento. Tal doctrina es negativa para los que se inician en la filosofía* (1009*b*12-1010*a*1). [*v*] *La causa de esa visión es que se reduce el ente al ente natural, que es cambiante, por lo que no es posible decir nada verdadero acerca de él; esa es la raíz del heraclitismo extremo* (1010*a*1-1010*a*15). [*vi*] *Pero* [*1*] *es discutible que lo que cambia no sea: destrucción y generación suponen que algo es* (1010*a*15-1010*a*22); [*2*] *las cosas pueden cambiar en cantidad, pero no en especie* (1010*a*22-1010*a*25); [*3*] *el cambio se da sólo en una región del universo; no es legítimo generalizarlo a todo el universo* (1010*a*25-1010*a*32); [*4*] *a esos filósofos se les debe demostrar que hay una realidad inmóvil; los que niegan el principio suponen un mundo inmóvil, y no uno móvil* (1010*a*32-1010*b*1). [*vii*] [*1*] *Los sentidos no engañan acerca de los rasgos propios, salvo interferencia de la imaginación* (1010*b*1-1010*b*3); [*2*] *nadie pone en duda las diferencias en la percepción debidas a factores como la distancia, ni pone en duda la diferencia entre el sueño y la vigilia* (1010*b*3-1010*b*11); [*3*] *nadie equipara la previsión autorizada y la no autorizada* (1010*b*11-1010*b*14); [*4*] *lo que un sentido muestra acerca del sensible propio es más fiable que lo que muestra otro sentido; el sentido no se contradice a sí mismo; presenta la cualidad tal como es* (1010*b*14-1010*b*30). [*5*] *Si sólo existiera lo perceptible, nada existiría no habiendo percepción; el substrato de los rasgos sensibles perceptibles es anterior a la percepción* (1010*b*30-1011*a*2).

ἔστι δ' ἀπὸ τῆς αὐτῆς δόξης καὶ ὁ Πρωταγόρου λόγος, καὶ ἀνάγκη ὁμοίως αὐτοὺς ἀμφω ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι· εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἐστὶν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη εἶναι πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ (πολλοὶ γὰρ τἀναντία ὑπολαμβάνουσιν ἀλλήλοις, καὶ τοὺς μὴ ταὐτὰ δοξάζοντας ἑαυτοῖς διεψεῦσθαι νομίζουσιν· ὥστ' ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι), καὶ εἰ τοῦτ' ἔστιν, ἀνάγκη τὰ δοκοῦντα εἶναι πάντ' ἀληθῆ (τὰ ἀντικείμενα γὰρ δοξάζουσιν ἀλλήλοις οἱ διεψευσμένοι καὶ <οἱ> ἀληθεύοντες· εἰ οὖν ἔχει τὰ ὄντα οὕτως, ἀληθεύσουσι πάντες). ὅτι μὲν οὖν ἀπὸ τῆς αὐτῆς εἰσὶ διανοίας ἀμφότεροι οἱ λόγοι, δῆλον· ἔστι δ' οὐχ ὁ αὐτὸς τρόπος πρὸς ἅπαντας τῆς ἐντεύξεως· οἱ μὲν γὰρ πειθοῦς δέονται οἱ δὲ βίας. ὅσοι μὲν γὰρ ἐκ τοῦ ἀπορῆσαι ὑπέλαβον οὕτως, τούτων εὐίατος ἡ ἄγνοια (οὐ γὰρ πρὸς τὸν λόγον ἀλλὰ πρὸς τὴν διάνοιαν ἡ ἀπάντησις αὐτῶν)· ὅσοι δὲ λόγου χάριν λέγουσι, τούτων δ' ἔλεγχος ἴασις τοῦ ἐν τῇ φωνῇ λόγου καὶ τοῦ ἐν τοῖς ὀνόμασιν. ἐλήλυθε δὲ τοῖς διαποροῦσιν αὕτη ἡ δόξα ἐκ τῶν αἰσθητῶν, ἡ μὲν τοῦ ἅμα τὰς ἀντιφάσεις καὶ τἀναντία ὑπάρχειν ὁρῶσιν ἐκ ταὐτοῦ γιγνόμενα τἀναντία· εἰ οὖν μὴ ἐνδέχεται γίγνεσθαι τὸ μὴ ὄν, προϋπῆρχεν ὁμοίως τὸ πρᾶγμα ἄμφω ὄν, ὥσπερ καὶ Ἀναξαγόρας μεμῖχθαι πᾶν ἐν παντὶ φησι καὶ Δημόκριτος· καὶ γὰρ οὗτος τὸ κενὸν καὶ τὸ πλῆρες ὁμοίως καθ' ὁτιοῦν ὑπάρχειν μέρος, καίτοι τὸ μὲν ὂν τούτων εἶναι τὸ δὲ μὴ ὄν. πρὸς μὲν οὖν τοὺς ἐκ τούτων ὑπολαμβάνοντας ἐροῦμεν ὅτι τρόπον μέν τινα ὀρθῶς λέγουσι τρόπον δέ τινα ἀγνοοῦσιν·

---

233. De la misma opinión que sustentan los que niegan el principio de contradicción. Aristóteles se refiere a la doctrina de Protágoras conocida como del *homo mensura*, que declara que el hombre es la medida de todas las cosas: de las que son, en tanto son, y de las que no son, en tanto no son; esa visión implica que todas las opiniones, incluidas las contradictorias, son verdaderas. En relación con 1009*a*6-16, cf. *infra* XI vi 1062*b*12-24.

234. Agregado de Jaeger (1963 : 75 *app crit*).

235. En relación con 1009*a*16-22; 1011*a*3-16, cf. *infra* XI vi 1063*b*7-16.

236. La «fuerza (*bía*)» en el sentido del poder constrictivo de la argumentación rigurosa que causa el asentimiento del receptor. Cf. *Top* I xii 105*a*16-19.

237. Esto es, a causa de dificultades auténticas, que ellos han encontrado en el curso de sus esfuerzos, y que están en la naturaleza misma de la cuestión. Aristóteles piensa, en este caso, en los filósofos de la naturaleza, que consideraron la realidad sólo como realidad sensible, y que son oponentes de buena fe.

238. Esto es, en el primer caso hay una forma de ver o de pensar (*diánoia*, *a*20), mientras que en el segundo hay sólo un interés dialéctico o, más bien, erístico, porque se trata de «hablar por hablar» o de «argumentar por el gusto de argumentar» (*lógou khárin légousi*», *a*21). Cf. *supra* en iv 1005*b*2-5 una caracterización semejante. En lo que sigue, Aristóteles trata de los primeros. En la frase «del

[*i*] La doctrina de Protágoras parte de la misma opinión[233], y necesariamente las dos [doctrinas] serán [verdaderas] por igual o no [lo] serán. [*a*] Pues, por una parte, si todas las opiniones y [todas] las apariencias son verdaderas, necesariamente todas serán a la vez verdaderas y falsas (pues muchos tienen suposiciones contrarias entre sí, y consideran que los que no tienen las mismas opiniones que ellos, están equivocados; de modo que, necesariamente, la misma cosa será y no será). [*b*] Por otra parte, si eso es [así], necesariamente todas las opiniones serán verdaderas (pues los que están en el error y <los>[234] que dicen la verdad tienen opiniones opuestas unas a otras; por tanto, si los entes son así, todos dirán la verdad). [*ii*] Así pues, [es] evidente que las dos doctrinas derivan del mismo pensamiento[235]. Pero el modo de la discusión no es el mismo para con todos, pues a unos les hace falta persuasión, y a los otros, fuerza[236]. Pues en cuantos llegaron a una suposición así por hallarse en una aporía[237], su ignorancia es fácil de curar (pues la discusión con ellos no es en relación con el argumento, sino en relación con el pensamiento); pero de cuantos hablan por hablar, la cura [es] la refutación del argumento [como se expresa] en sonidos y en palabras[238]. [*iii*] [*a*] A los que se hallaban en una aporía, esa opinión, la de que las contradicciones y los contrarios se dan a la vez, les vino de las cosas sensibles; pues veían que los contrarios procedían de una misma cosa; pues si lo que no es, no se puede generar, [entonces] la cosa tenía que preexistir ya, siendo [ella] por igual ambos [contrarios][239] a la manera en que Anaxágoras afirma que todo está mezclado en todo, y Demócrito; pues también este [afirma] que *lo vacío* y *lo lleno* se dan por igual en cualquier parte, aunque uno de ellos es *ente*, y lo otro, *no ente*[240]. [*b*] Pues bien, a los que sostienen una suposición a partir de esas [comprobaciones], les diremos [*1*] que en cierto modo hablan con acierto, pero en cierto modo ignoran, pues «ente» se dice en dos sentidos[241], así que, en un sentido, puede

---

argumento [como se expresa] en sonidos y en palabras (*toû en têi phōnêi lógou kaì toû en toîs onómasin*)», «sonidos» y «palabras» son, según Ross (1958 : I 274), expresiones alternativas del mismo contenido, en cuyo caso se podría traducir: «del argumento [como se expresa] en sonidos, es decir, en palabras», siendo posible que con eso se refiera Aristóteles al plano del discurso (*lógos*) como expresión de contenidos que no necesariamente traducen una convicción.

239. Por ejemplo, si un trozo de metal que ahora está caliente, estaba antes frío, debe de haber tenido ya antes el calor, o la cosa que era verde, pero ahora es roja, debe de haber tenido ya en sí ese color, etcétera.

240. En relación con las líneas 1011*a*30-36, cf. *infra* XI vi 1062*b*24-33. *Lo lleno* es el ente o, en la doctrina democrítea, el átomo, y *lo vacío* el no ente; cf. *supra* I iv 985*b*4-7.

τὸ γὰρ ὂν λέγεται διχῶς, ὥστ' ἔστιν ὂν τρόπον ἐνδέχεται γίγνεσθαί τι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἔστι δ' ὂν οὔ, καὶ ἅμα τὸ αὐτο εἶναι καὶ ὂν καὶ μὴ ὄν, ἀλλ' οὐ κατὰ ταὐτό [ὄν]· δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταὐτὸ εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ' οὔ. ἔτι δ' ἀξιώσομεν αὐτοὺς ὑπολαμβάνειν καὶ ἄλλην τινὰ οὐσίαν εἶναι τῶν ὄντων ἣ οὔτε κίνησις ὑπάρχει οὔτε φθορὰ οὔτε γένεσις τὸ παράπαν. —ὅμοιως δὲ καὶ ἡ περι τὰ φαινόμενα ἀλήθεια ἐνίοις ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐλήλυθεν. τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς οὐ πλήθει κρίνεσθαι οἴονται προσήκειν οὐδὲ ὀλιγότητι, τὸ δ' αὐτὸ τοῖς μὲν γλυκὺ γευομένοις δοκεῖν εἶναι τοῖς δὲ πικρόν, ὥστ' εἰ πάντες ἔκαμνον ἢ πάντες παρεφρόνουν, δύο δ' ἢ τρεῖς ὑγίαινον ἢ νοῦν εἶχον, δοκεῖν ἂν τούτους κάμνειν καὶ παραφρονεῖν τοὺς δ' ἄλλους οὐ· ἔτι δὲ καὶ πολλοῖς τῶν ἄλλων ζῴων τἀναντία περὶ τῶν αὐτῶν φαίνεσθαι καὶ ἡμῖν, καὶ αὐτῷ δὲ ἑκάστῳ πρὸς αὑτὸν οὐ ταὐτὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν ἀεὶ δοκεῖν. ποῖα οὖν τούτων ἀληθῆ ἢ ψευδῆ, ἄδηλον· οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ, ἀλλ' ὁμοίως. διὸ Δημόκριτός γέ φησιν ἤτοι οὐθὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον. ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν· ἐκ τούτων γὰρ καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος καὶ τῶν ἄλλων ὡς ἔπος εἰπεῖν ἕκαστος τοιαύταις δόξαις γεγένηνται ἔνοχοι. καὶ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν·

«πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἐναύξεται ἀνθρώποισιν».

καὶ ἐν ἑτέροις δὲ λέγει ὅτι

---

241. Como se señala a continuación, se trata de «ente» en el sentido de la «potencia (*dýnamis*)» y en el sentido de «acto (*enérgeia*)», a la que se ha remitido ya *supra* en iv 1007*b*26-29. Como se verá *infra* a partir de VI ii, esos dos sentidos no son los dos únicos sentidos de «ente (*ón*)».

242. Cf. *supra a*25-26.

243. Palabra eliminada por Chist, Ross, etcétera; cf. Jaeger (1966 : 76 *app crit*).

244. Así, un trozo de metal es en potencia cálido y frío a la vez, pero en acto puede tener sólo una de esas dos cualidades contrarias.

245. Esto es, el Dios; el tema es tratado *infra* en XII. En Dios, que es únicamente acto o actividad, no coexisten los contrarios.

246. En relación con las líneas 1009*a*38-1009*b*33, cf. *infra* XI vi 1063*a*35-1063*b*7.

247. Aristóteles piensa ante todo en Protágoras y sus seguidores.

248. Esto es, considerando verdadera la impresión sensible experimentada por el mayor número de personas, y falsa la experimentada por los demás, de modo que, por ejemplo, la miel será dulce porque la mayoría la experi-

una cosa generarse de lo que no es[242], pero en otro sentido, no; y que [es posible que] una misma cosa pueda ser, a la vez, tanto *ente* cuanto *no ente*, pero no <ente>[243] en el mismo sentido, pues *en potencia* puede una misma cosa ser a la vez los contrarios, pero *en entelequia* no[244]. [2] Además, les pediremos que admitan que, entre los entes, existe también otra substancia, en la que no se da en absoluto ni el movimiento ni la destrucción ni la generación[245].

[*ii*] De igual modo[246], [la idea de que] la verdad [está] en las apariencias les llegó a algunos[247] también [de la consideración] de las cosas sensibles. Piensan, en efecto, [*1*] que no cabe que la verdad se decida por la mayoría o la minoría[248]; porque, dicen, la misma cosa, a unos, cuando la gustan, les parece ser dulce, y a otros, amarga, de modo que si todos cayeran enfermos o enloquecieran, y dos permanecieran sanos y conservaran la razón, se pensaría que estos están enfermos y locos, y que los demás no. [Piensan,] además, [*2*] [que] muchos de los otros animales tienen, en torno de las mismas cosas, apariencias contrarias a las nuestras; y [que] aun a cada uno, en relación consigo mismo, las cosas no siempre le parecen las mismas en la percepción. Es incierto, pues, cuáles de ellas [son] verdaderas o falsas, pues no [son] las unas más verdaderas que las otras, sino igualmente [verdaderas][249]. Por eso Demócrito afirma que o nada es verdadero o, al menos, nos es incierto[250]. En general, por suponer que es inteligencia[251] la percepción sensible, y que esta es una alteración[252], afirman que lo que aparece a la percepción sensible es necesariamente verdadero. Por esas [razones], tanto Empédocles cuanto Demócrito y, por así decirlo, todos los demás [filósofos], están incursos en esas opiniones[253]. Empédocles afirma, en efecto, que al alterar su estado[254], [los hombres] alteran su inteligencia:

> «pues la inteligencia de los hombres aumenta ante lo que tienen ante sí»[255].

Y en otro lugar dice que

---

menta así. Pero como se señala en lo que sigue, la proporción podría variar y, con ella, la verdad y la falsedad.

249. La verdad de las apariencias es, pues, relativa a la mayoría, a cada especie animal, y a cada individuo: no parece haber ningún criterio seguro para establecer cuál de las percepciones es la que exhibe la cosa percibida tal como ella es en realidad. Por tanto, o bien todas las apariencias son verdaderas, o bien ninguna lo es.

250. Nos es incierto si es verdadero o no. Cf. DK 68 B 6; B 7; B 8.

251. Aquí e *infra*, en *b*18 y en *b*32, inteligencia» vierte «*phrónēsis*», que al mismo tiempo pareciera tener un sentido cercano a «conocimiento», y el res-

«ὅσσον <δ'> ἀλλοῖοι μετέφυν, τόσον ἄρ σφισιν αἰεὶ
καὶ τὸ φρονεῖν ἀλλοῖα παρίστατο»
καὶ Παρμενίδης δὲ ἀποφαίνεται τὸν αὐτὸν τρόπον·
«ὡς γὰρ ἑκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτὸ
ἔστιν ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα».

Ἀναξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἑταίρων τινάς, ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν. φασὶ δὲ καὶτὸν Ὅμηρον ταύτην ἔχοντα φαίνεσθαι τὴν δόξαν, ὅτι ἐποίησε τὸν Ἕκτορα, ὡς ἐξέστη ὑπὸ τῆς πληγῆς, κεῖσθαι ἀλλοφρονέοντα, ὡς φρονοῦντας μὲν καὶ τοὺς παραφρονοῦντας ἀλλ' οὐ ταὐτά. δῆλον οὖν ὅτι, εἰ ἀμφότεραι φρονήσεις, καὶ τὰ ὄντα ἅμα οὕτω τε καὶ οὐχ οὕτως ἔχει. ἢ καὶ χαλεπώτατον τὸ συμβαῖνόνεστιν· εἰ γὰρ οἱ μάλιστα τὸ ἐνδεχόμενον ἀληθὲς ἑωρακότες—οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ μάλιστα ζητοῦντες αὐτὸ καὶ φιλοῦντες—οὗτοι τοιαύτας ἔχουσι τὰς δόξας καὶ ταῦτα ἀποφαίνονται περὶ τῆς ἀληθείας, πῶς οὐκ ἄξιον ἀθυμῆσαι τοὺς φιλοσοφεῖν ἐγχειροῦντας; τὸ γὰρ τὰ πετόμενα διώκειν τὸ ζητεῖν ἂν εἴη τὴν ἀλήθειαν. —αἴτιον δὲ τῆς δόξης τούτοις ὅτι περὶ τῶν ὄντων μὲν τὴν ἀλήθειαν ἐσκόπουν, τὰ δ' ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον· ἐν δὲ τούτοις πολλὴ ἡτοῦ ἀορίστου φύσις ἐνυπάρχει καὶ ἡ τοῦ ὄντος οὕτως ὥσπερ εἴπομεν· διὸ εἰκότως μὲν λέγουσιν, οὐκ ἀληθῆ δὲ λέγουσιν (οὕτω γὰρ ἁρμόττει μᾶλλον εἰπεῖν ἢ ὥσπερ Ἐπίχαρμος εἰς Ξενοφάνην). ἔτι δὲ πᾶσαν ὁρῶντες ταύτην κινουμένην τὴν φύσιν, κατὰ δὲ τοῦ μεταβάλλοντος οὐθὲν ἀληθευόμενον, περί γε τὸ πάντῃ πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν. ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνθησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἡ τῶν φασκόντων

---

pectivo verbo «*phronein*», el sentido cercano a «conocer». Acerca de los usos de «*phrónēsis*», cf. *supra* la nota 88 del libro I, en la p. 27. Se ha señalado que es por lo menos debatible que los presocráticos equipararan inteligencia y percepción sensible, que es lo que Aristóteles dice arriba. Pero en todo caso, esos niveles no aparecen en ellos claramente distinguidos.

252. La «alteración (*alloíōsis*)» es un cambio cualitativo de índole en este caso física causado, según la doctrina a que se hace referencia arriba, por la incidencia de un objeto sensible en los sentidos, y que por eso no puede sino ser real o verdadera. Cf. *De an* III iii 427*a*21-29.

253. El «incursos (*énokhoi*)» es como si se dijera «reos» o «convictos» que deben responder por esa adhesión.

254. El «estado (*héxis*)» parece ser aquí el estado físico.

255. DK 31 B 106. En esta línea, «inteligencia» traduce «*mētis*».

«cuanto ellos se alteran, tanto siempre en ellos
se alteran los pensamientos»[256].

También Parménides se manifiesta del mismo modo:

«Pues como se halla en cada momento la mezcla de los flexibles miembros,
así está dispuesto el entendimiento de los hombres. Pues lo mismo
es lo que piensa la naturaleza de los miembros para los hombres
todos y para cada uno. Pues lo que predomina, es pensamiento»[257].

También se recuerda la frase de Anaxágoras dirigida a algunos de sus compañeros: que los entes serían para ellos tales cuales ellos los supusieran[258]. Y dicen que también Homero manifiesta tener esa opinión, porque hizo que Héctor, cuando deliraba a causa del golpe, *yaciera con el pensamiento diferente*[259], en la idea de que los que tienen pensamientos extraviados, *piensan*[260], aunque no las mismas cosas. Es, pues, evidente que si ambos[261] [son] pensamientos, también los entes son a la vez así y no así. En ese punto la consecuencia [de esa doctrina] es sumamente peligrosa, pues los que más han visto lo que puede ser la verdad –y esos son los que más la buscan y la aman– son los que tienen tales opiniones y profesan tales [doctrinas] acerca de la verdad: ¿cómo no va a estar justificado que se desanimen los que emprenden la filosofía? Pues buscar la verdad [no] será [sino] correr tras un pájaro[262].

[*v*] La causa de esa opinión [fue,] para estos [filósofos], que indagaban, sí, la verdad acerca de los entes, pero suponían que los únicos entes eran los sensibles, y en estos está presente en gran medida la naturaleza de lo indeterminado, esto es, la del ente tal como dijimos[263]. Por eso hablan con verosimilitud, pero no dicen cosas verdaderas[264] (pues así corresponde decir, más bien que como [dice] Epicarmo contra Jenófanes[265]). Además, [estos filósofos,] al ver que toda esa naturaleza [sensible] está en movimiento, y que de lo que cambia nada se dice con verdad, [concluyeron que] no era posible decir la verdad al menos en torno de lo que está cambiando en todo sentido y de todas las maneras. De esa suposición surgió, en efecto, la más extrema de las opiniones mencionadas,

---

256. DK 31 B 108.
257. DK 28 B 16. «lo que predomina (*tò pléon*)», esto es, según en el cuerpo se dé en mayor medida lo cálido o lo frío. En la última línea, «pensamiento» traduce «*nóēma*».
258. DK 59 A 28.

ἡρακλειτίζειν καὶ οἵαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δὶς τῷ αὐτῷ ποταμῷ
15 οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι· αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἅπαξ. ἡμεῖς δὲ καὶ πρὸς τοῦτον τὸν λόγον ἐροῦμεν ὅτι τὸ μὲν μεταβάλλον ὅτε μεταβάλλει ἔχει τινὰ αὐτοῖς λόγον μὴ οἴεσθαι εἶναι, καίτοι ἔστι γε ἀμφισβητήσιμον· τό τε γὰρ ἀποβάλλον ἔχει τι τοῦ ἀποβαλλομένου, καὶ τοῦ γιγνομένου ἤδη ἀνάγκη τι εἶναι,
20 ὅλως τε εἰ φθείρεται, ὑπάρξει τι ὄν, καὶ εἰγίγνεται, ἐξ οὗ γίγνεται καὶ ὑφ' οὗ γεννᾶται ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ τοῦτο μὴ ἰέναι εἰς ἄπειρον. ἀλλὰ ταῦτα παρέντες ἐκεῖνα λέγωμεν, ὅτι οὐ ταὐτό ἐστι τὸμεταβάλλειν κατὰ τὸ ποσὸν καὶ κατὰ τὸ
25 ποιόν· κατὰ μὲν οὖν τὸ ποσὸν ἔστω μὴ μένον, ἀλλὰ κατὰ τὸ εἶδος ἅπαντα γιγνώσκομεν. ἔτι δ' ἄξιον ἐπιτιμῆσαι τοῖς οὕτως ὑπολαμβάνουσιν, ὅτι καὶ αὐτῶν τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τῶν ἐλαττόνων τὸν ἀριθμὸν ἰδόντες οὕτως ἔχοντα περὶ ὅλου τοῦ οὐρανοῦ ὁμοίως ἀπεφήναντο· ὁ γὰρ περὶ ἡμᾶς
30 τοῦ αἰσθητοῦ τόπος ἐν φθορᾷ καὶ γενέσει διατελεῖ μόνος ὤν, ἀλλ' οὗτος οὐθὲν ὡς εἰπεῖν μόριον τοῦ παντός ἐστιν, ὥστε δικαιότερον ἀνδὶ ἐκεῖνα τούτων ἀπεψηφίσαντο ἢ διὰ ταῦτα ἐκείνων κατεψηφίσαντο. ἔτι δὲ δῆλον ὅτι καὶ πρὸς
34 τούτους ταὐτὰ τοῖς πάλαι λεχθεῖσιν ἐροῦμεν· ὅτι γὰρ ἔστιν
35 ἀκίνητός τις φύσις δεικτέον αὐτοῖς καὶ πειστέον αὐτούς. καίτοι γε συμβαίνει τοῖς ἅμα φάσκουσιν εἶναι καὶ μὴ εἶναι ῥᾳδίως μᾶλλον φάναι πάντα ἢ κινεῖσθαι· οὐ γὰρ ἔστιν εἰς
1010b ὅ τι μεταβαλεῖ· ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει πᾶσιν. —περὶ δὲ τῆς

---

259. La frase («yaciera con el pensamiento diferente [*keîsthai allophronéonta*]»), que es citada por Aristóteles también en *De an* I ii 404*a*30, no se registra en el texto de Homero que nos ha llegado. Aristóteles debe de estar citando de memoria, como es usual. En *Il* xxiii 689 hay una expresión parecida, pero no se refiere a Héctor.

260. Aquí «pensar (*phronein*)» se acerca a «conocer»; cf. *supra* la nota 251, en la p. 281.

261. El pensamiento normal y el pensamiento extraviado.

262. Expresión proverbial para aludir al empeño por alcanzar lo que no se puede alcanzar.

263. *Supra* en iv 1007*b*26-29 y en v 1009*a*32-34, donde se hizo referencia al ente en el sentido del ente en potencia, el cual que contiene indeterminadamente los opuestos.

264. Hablan con verosimilitud o con razonabilidad (*eikóts*) al sostener que las cosas son y no son, en la medida en que eso se aplica, en la visión aristotélica, al ente en potencia; pero no con verdad, porque no se aplica al ente en acto.

265. Epicarmo fue poeta cómico nacido en Cos en 565 y muerto en Siracusa en 450 a. C. Se ignora cuál haya sido la sentencia con que Epicarmo habría atacado a Jenófanes. Acaso lo que Aristóteles acaba de decir sea una

la de los que decían que heraclitizaban[266], y como la que sostenía Cratilo[267], que terminó por pensar que nada se podía decir, sino que sólo movía el dedo [para señalar], y le reprochaba a Heráclito haber dicho que no es posible ingresar *dos veces* en el mismo río[268], pues él pensaba que [no era posible hacerlo] ¡ni siquiera *una vez*! [*11*] Nosotros diremos, en contra de esa doctrina, [*1*] que lo que cambia, mientras cambia, les da razón para que piensen que no *es*: aunque [eso] es debatible, pues lo que está perdiendo [alguna propiedad], tiene [aún] algo de lo que se está perdiendo, y, de lo que se genera, es necesario que exista ya algo, y, en general, si [una cosa] se está destruyendo, habrá algo que [todavía] es, y si [algo] se está generando, necesariamente habrá <*a*> [algo] *a partir de lo cual* se genera y <*b*> [algo] *por lo cual* es generado, y [es necesario también] que eso no vaya hasta el infinito[269]. [*2*] Pero hagamos a un lado esas cosas y digamos estas: que no es lo mismo cambiar según la cantidad que según la cualidad[270]; concedamos, entonces, que [la cosas] no permanecen según la cantidad; pero [es] según la especie [como] conocemos todas las cosas[271]. [*3*][272] Además, está justificado reprocharles, a los que suponen una cosa así, que cuando observaron que, aun en las propias cosas sensibles, es así [sólo] en un número muy pequeño de casos, se pronunciaron, sin embargo, acerca del universo todo. Pues el lugar de lo sensible que nos rodea es el único que se halla constantemente sometido a la destrucción y la generación; pero ese no es, por así decir, siquiera una parte del todo[273]; de modo que con más justicia podrían haber absuelto a estas a causa de aquellas que condenado a aquellas a causa de estas[274]. [*4*] Además, [es] evidente que contra estos [filósofos] podremos decir las mismas cosas dichas antes[275]; esto es, se les debe mostrar que existe una naturaleza inmóvil[276], y convencerlos de ello[277]. Al fin y al cabo, los que insisten en que [todo] es y no es al mismo tiempo, se ven llevados a afirmar que todas las cosas están más bien quietas que en movimiento: en efecto, [según esa doctrina,] no hay nada en lo que se transformen, pues todas las cosas se dan en todas las cosas[278]. 1010b

---

reformulación, con otro tono, de esa sentencia. Es probable que haya sido la adhesión de Epicarmo al pensamiento de Heráclito y su oposición a Parménides lo que hizo que Aristóteles pensase en él en el presente contexto.

266. Es decir, que decían seguir las enseñanzas de Heráclito.

267. Acerca de Cratilo, cf. *supra* I 987*a*32-987*b*1, y allí la nota 335 del libro I, en la p. 80.

268. Cf. DK 22 B 91.

269. Esto es, tiene que darse ya <*a*> una materia y <*b*> un agente que le imprima la forma en la materia. Cf. *supra* II ii e *infra* VII vii-viii. En relación con las siguientes líneas 1010*a*22-25, cf. *infra* XI vi 1063*a*22-28.

ἀληθείας, ὡς οὐ πᾶν τὸ φαινόμενον ἀληθές, πρῶτον μεν ὅτι οὐδ' <εἰ> ἡ αἴσθησις <μὴ> ψευδὴς τοῦ γε ἰδίου ἐστίν, ἀλλ ἡ φαντασία οὐ ταὐτὸν τῇ αἰσθήσει. εἶτ' ἄξιον θαυμάσαι εἰ τοῦτ' ἀποροῦσι, πότερον τηλικαῦτά ἐστι τὰ μεγέθη καὶ τὰ χρώματα τοιαῦτα οἷα τοῖς ἄπωθεν φαίνεται ἢ οἷα τοῖς ἐγγύθεν, καὶ πότερον οἷα τοῖς ὑγιαίνουσιν ἢ οἷα τοῖς κάμνουσιν, καὶ βαρύτερα πότερον ἃ τοῖς ἀσθενοῦσιν ἢ ἃ τοῖς ἰσχύουσιν, καὶ ἀληθῆ πότερον ἃ τοῖς καθεύδουσιν ἢ ἃ τοῖς ἐγρηγορόσιν. ὅτι μὲν γὰρ οὐκ οἴονταί γε, φανερόν· οὐθεὶς γοῦν, ἐὰν ὑπολάβῃ νύκτωρ Ἀθήνῃσιν εἶναι ὢν ἐν Λιβύῃ, πορεύεται εἰς τὸ ᾠδεῖον. ἔτι δὲ περὶ τοῦ μέλλοντος, ὥσπερ καὶ Πλάτων λέγει, οὐ δήπου ὁμοίως κυρία ἡ τοῦ ἰατροῦ δόξα καὶ ἡ τοῦ ἀγνοοῦντος, οἷον περὶ τοῦ μέλλοντος ἔσεσθαι ὑγιοῦς ἢ μὴ μέλλοντος. ἔτι δὲ ἐπ' αὐτῶν τῶν αἰσθήσεων οὐχ ὁμοίως κυρία ἡ τοῦ ἀλλοτρίου καὶ ἰδίου ἢ τοῦ πλησίον καὶ τοῦ αὑτῆς, ἀλλὰ περὶ μὲν χρώματος

---

270. Ross (1958 : I 276) piensa que el cambio según la cualidad no correspondería aquí a la alteración (*alloiôsis*), como regularmente es el caso en la visión de Aristóteles, sino al llamado cambio substancial, esto es, a la generación y la destrucción, lo cual es posible, por otra parte, en la medida en que la diferencia que define una substancia es una cualidad, como se ve al menos *infra* V xiv 1020*b*14-15; *Cat* v 3*b*19-20; *SE* xxii 179*a*2-3. Sea como fuere, parece claro que en este contexto la especie (*eidos*) se asocia a la cualidad.

271. Y la especie es algo invariable.

272. En relación con las siguientes líneas 1010*a*25-32, cf. *infra* XI vi 1063*a*10-17.

273. Esto es, atienden únicamente a lo que se observa en las cosas sensibles del mundo sublunar, que, en la visión aristotélica del universo, es el que nos rodea inmediatamente, y no consideran las cosas sensibles que forman el resto del universo, es decir, los astros y las esferas celestes del mundo supralunar, que si bien son sensibles, no están sujetas a la generación y la destrucción.

274. En ambos casos, «estas» son las cosas sensibles destructibles, y «aquellas», las cosas sensibles indestructibles. Cf. la nota precedente.

275. *Supra* en 1009*a*36-38.

276. La demostración de la existencia de lo que aquí se caracteriza como «una naturaleza inmóvil (*akinḗtós tis phýsis*)» se desarrolla *infra* en XII vi-ix.

277. En relación con las siguientes líneas 1010*a*35-1010*b*1, cf. *infra* XI vi 1063*a*17-21.

278. Si se elimina el principio de contradicción, las cosas pasan a tener tanto una propiedad cuanto su contraria (una cosa es blanca y no es blanca, o es fría y no es fría), de lo que resulta que todas las cosas tienen todas las propiedades; por tanto, no hay propiedad que puedan adquirir (lo que es no blanco no puede pasar a ser blanco, porque ya es, a la vez, blanco; o lo que es frío no puede pasar a ser no frío, porque ya es no frío); el corolario es, entonces, que no hay cambio, así que las cosas están inmóviles. Como señala

[*vii*][279] Y acerca de la verdad, [debemos decir] que no toda apariencia [es] verdadera[280]; [*1*] primero, porque aun <si>[281] la percepción sensible, al menos [la] de lo propio[282], <no> es falsa, con todo, la imaginación no [es] lo mismo que la percepción sensible[283]. [*2*] A continuación, cabe sorprenderse si [estos filósofos de verdad] plantean las siguientes aporías: si las magnitudes [son] tan grandes y los colores son tales como se les aparecen a los [que los ven] de lejos o como [se les aparecen] a los [que los ven] de cerca, y si [son tales] como [se les aparecen] a los que están sanos o como [se les aparecen] a los que están enfermos; y si [son] más pesadas las cosas que [les parecen pesadas] a los débiles o [las que les parecen pesadas] a los fuertes; y si [son] verdaderas [las cosas que les parecen verdaderas] a los que duermen o [las que les parecen verdaderas] a los que están despiertos. Pues [es] manifiesto que [los que plantean dificultades así] no creen [realmente en lo que dicen]. Al menos, nadie, en caso de soñar en la noche que está en Atenas, cuando está en Libia, [al levantarse] se dirige al Odeón[284]. [*3*] Además, acerca de lo futuro, como dice también Platón[285], no [es] igualmente autorizada la opinión del médico que la del lego; por ejemplo, acerca de si [el enfermo] ha de estar sano o no ha de estarlo[286]. [*4*] Además, entre las percepciones sensibles mismas[287] no tiene el mismo valor la del [rasgo sensible] ajeno[288] que la del propio[289], o [la percepción] del [rasgo sensible] cercano que la del [rasgo sensible] de ella misma[290], sino que a propósito del color [tiene más autoridad] la vista, no el gusto, y a propósito

---

Reale (1968 : 384) esta observación es una suerte de apéndice sugerido por la referencia a una realidad inmóvil.

279. En relación con las siguientes líneas 1010*b*1-26, cf. *infra* XI vi 1062*b*33-1063*a*10.

280. Se entiende comúnmente que la argumentación que se inicia aquí está dirigida a la refutación del relativismo de Protágoras.

281. Lo mismo que el «no» de la línea que sigue, este «si» procede de una cita de Alejandro aceptada por todos los editores modernos. Cf. Jaeger (1963 : 79 *app crit*); Kirwan (1971 : 110).

282. Es decir, la percepción de los rasgos sensibles propios (*ídia aisthetá*) o específicos de un sentido, esto es, los que sólo pueden ser percibidos por medio de él (como el color es para la visión o el sonido para la audición), por oposición a los rasgos sensibles comunes (*koinà aisthetá*) a más de un sentido (como la extensión o el movimiento); cf. *De an* II vi 418*a*12. La afirmación de que la percepción de los sensibles propios no es falsa da a entender, pues, que no es engañosa; cf. *De an* III iii 427*b*12; III vi 430*b*29; *De sensu* 443*2b*8; pero cf. *De an* III iii 428*b*18-19.

283. El término «*phantasía* (imaginación)» está emparentado con el verbo «*phaínesthai* (mostrarse; parecer)». En Aristóteles la palabra puede denotar, por una parte, *lo que se le aparece* a la percepción sensible o a la intelectual en

ὄψις, οὐ γεῦσις, περὶ δὲ χυμοῦ γεῦσις, οὐκ ὄψις· ὧν ἑκάστη ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ περὶ τὸ αὐτὸ οὐδέποτε φησιν ἅμα οὕτω
20 καὶ οὐχ οὕτως ἔχειν. ἀλλ' οὐδὲ ἐν ἑτέρῳ χρόνῳ περί γε τὸ πάθος ἠμφισβήτησεν, ἀλλὰ περὶ τὸ ᾧ συμβέβηκε τὸ πάθος. λέγω δ' οἷον ὁ μὲν αὐτὸς οἶνος δόξειεν ἂν ἢ μεταβαλὼν ἢ τοῦ σώματος μεταβαλόντος ὁτὲ μὲν εἶναι γλυκὺς ὁτὲ δὲ οὐ γλυκύς· ἀλλ' οὐ τό γε γλυκύ, οἷόν ἐστιν ὅταν ᾖ,
25 οὐδεπώποτε μετέβαλεν, ἀλλ' ἀεὶ ἀληθεύει περὶ αὐτοῦ, καὶ ἔστιν ἐξ ἀνάγκης τὸ ἐσόμενον γλυκὺ τοιοῦτον. καίτοι τοῦτο ἀναιροῦσιν οὗτοι οἱ λόγοι ἅπαντες, ὥσπερ καὶ οὐσίαν μὴ εἶναι μηθενός, οὕτω μηδ' ἐξ ἀνάγκης μηθέν· τὸ γὰρ ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως καὶ ἄλλως ἔχειν, ὥστ' εἴ
30 τι ἔστιν ἐξ ἀνάγκης, οὐχ ἕξει οὕτω τε καὶ οὐχ οὕτως. —ὅλως τ' εἴπερ ἔστι τὸ αἰσθητὸν μόνον, οὐθὲν ἂν εἴη μὴ ὄντων τῶν ἐμψύχων· αἴσθησις γὰρ οὐκ ἂν εἴη. τὸ μὲν οὖν μήτε τὰ αἰσθητὰ εἶναι μήτε τὰ αἰσθήματα ἴσως ἀληθές (τοῦ γὰρ αἰσθανομένου πάθος τοῦτό ἐστι), τὸ δὲ τὰ ὑποκείμενα μὴ
35 εἶναι, ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, καὶ ἄνευ αἰσθήσεως, ἀδύνατον. οὐ γὰρ δὴ ἥ γ' αἴσθησις αὐτὴ ἑαυτῆς ἐστίν, ἀλλ' ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἴσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς
1011a αἰσθήσεως· τὸ γὰρ κινοῦν τοῦ κινουμένου φύσει πρότερόν ἐστι, κἂν εἰ λέγεται πρὸς ἄλληλα ταῦτα, οὐθὲν ἧττον.

---

general, y, por otra parte, lo que en castellano comúnmente llamamos «imaginación», esto es, la capacidad de recrear o de reproducir imágenes mentales de lo que ya se ha percibido por medio de los sentidos; cf. *supra* la nota 7 del libro I, en la p. 6. No todo lo que aparece, necesariamente ha sido, pues, percibido, y por eso, si bien, según se acaba de señalar, la percepción propia es infalible, la imaginación puede causar el error en relación con lo percibido; cf. *De An* III iii 428*a*24-428*b*10; *EN* III v 1114*a*32-1114*b*5: por eso debe de haber hallado Aristóteles pertinente hacer referencia a ella en este contexto.

284. Como en otros casos ya vistos arriba, la refutación es aquí de sesgo pragmático y *ad hominem*, en la medida en que se basa en el contraste entre lo que se dice y lo que en realidad se hace. El Odeón era un templo que se encontraba en Atenas al pie de la Acrópolis, en la cercanía del teatro de Dioniso.

285. En *Teéteto* 178*c* y 171*e*.

286. Si de hecho se le reconoce más autoridad a la opinión del médico que a la del lego en medicina, eso significa que en realidad *no* se piensa que sea igualmente válido lo que se le aparece a cada uno.

287. Esto es, como observa Tricot (1973 : 226), ya no en relación con la imaginación, como en el argumento precedente.

288. Esto es, el rasgo sensible «accidental (*katà symbebekós*)» que esté asociado al propio, a la manera en que, por ejemplo, un sonido, que es rasgo sensible propio de la audición, puede estar asociada a una cosa visible que no se ve, pero de la cual se tiene conocimiento, así que, en tal caso, uno no

del sabor, el gusto, no la vista[291]. Ninguna de las cuales afirma nunca, en el mismo momento y acerca de la misma cosa, que [esa cosa] *es así* y *no es así* a la vez. Ni siquiera en momentos distintos disiente [uno de sí mismo] al menos acerca de la afección; o bien [eventualmente puede que lo haga, pero] sólo acerca de [eso] en lo que la afección se da[292]. Quiero decir, por ejemplo, que el mismo vino podrá parecer unas veces dulce y otras veces no dulce (porque ha cambiado [el propio vino] o porque ha cambiado el cuerpo[293]). Pero ciertamente lo dulce, tal cual es cada vez que es, nunca cambió, sino que [el sentido] siempre manifiesta la verdad acerca de él, y lo que haya de ser dulce necesariamente será tal[294]. Sin embargo, destruyen eso[295] todas esas doctrinas [que declaran que], como no hay substancia de nada, tampoco nada [es] por necesidad; pues lo necesario no puede ser de un modo o de otro modo; por tanto, si algo es necesariamente, no podrá ser así y no así [al mismo tiempo].

[5] En general, si sólo existiera lo perceptible por medio de los sentidos, no existiría nada, de no existir los entes animados, pues no habría percepción[296]. [Es], sin duda, verdad que [en ese caso] no existirían ni las [cualidades] perceptibles ni las percepciones[297] (pues estas son [una] afección de lo que percibe). Pero es imposible que, aun sin percepción, no existan los substratos que producen la percepción[298]. Pues la percepción no lo es de sí misma, sino que existe, aparte de la percepción, algo diverso [de ella] que necesariamente es anterior a la percepción. En efecto, lo que mueve es, por naturaleza, anterior a lo que es movido, y no en menor medida [es anterior] aun cuando se diga que esas [dos] cosas son correlativas[299].

---

meramente percibe un sonido, sino, por ejemplo, el «sonido del paso de un automóvil». Cf. *De an* II vi 418*a*20-23.

289. Cf. *supra* la nota 282, en la p. 287.

290. El «de ella misma» pareciera equivaler a «rasgo sensible propio (*idion*)»; pero no es claro a qué se hace referencia con «cercano (*plesion*)» si en efecto se opone a «propio». Pareciera que se trata de una oposición diversa de la de «accidental» : «propio» (cf. la nota 282 en la p. 287), aun cuando el ejemplo que se da a continuación pudiera sugerirlo. Por cierto, Aristóteles reconoce una cercanía, en el sentido de un parentesco o una afinidad, entre el gusto y el olfato, y, desde otro ángulo, entre las formas de la percepción que se dan por contacto (el gusto, el tacto) y las que se dan a través de un medio (la vista, la audición). Cf. *De an* II ix 421*a*16-26; *De sensu* iv 440*b*29-441*a*3. Bonitz (1968 : 85) lo interpretó en el sentido de la cercanía física.

291. Aristótcles da a entender que la tesis de que todas las apariencias sensibles son por igual válidas y veraces no armoniza con el hecho de que en realidad no confiamos por igual en todas ellas.

292. Esto es, acerca de la cosa que es el substrato en que se da la afección (*páthos*) o la cualidad.
293. El cuerpo del que percibe o, más específicamente, el órgano sensorial que interviene. Sigo a Reale (1968 : 312) en el agregado del paréntesis.
294. La índole de la cualidad sensible es, pues, invariable (en cierto modo, es atemporal), y toda vez que se da, la percepción la hace manifiesta tal como es. Cf. *infra* XI vi 1062*b*33-1063*a*10.
295. Eliminan esa necesidad.
296. Cf *supra* iv 1007*a*20-33; *Cat* vii 7*b*35-8*a*8.
297. Porque la percepción es acto común de lo percipiente y lo percibido, por lo que no se da lo uno sin lo otro; cf. *De an* III ii 425*b*25-426*b*8.
298. Es decir, las cosas no se reducen a las apariencias, porque las apariencias suponen cosas («substratos») que las causan y que no dependen de ellas, a las que son, por tanto, «anteriores».
299. Cf. *Cat* vii 7*b*38-8*a*12-15.

Capítulo vi

[*i*] [*a*] *Algunos plantean la cuestión de quién es el que decide lo verdadero en cada clase de cosas, y piden demostración de todo; pero el punto de partida de la demostración no es una demostración;* [*b*] *los que están convencidos de eso pueden ser disuadidos fácilmente; pero no los que lo dicen por un interés erístico* (1011*a*3-1011*a*16). [*ii*] [*a*] *La tesis implica que todas las cosas son relativas;* [*b*] *los adversarios debieran precisar todas las relaciones en que aparece lo que aparece; se verá así que el testimonio del sentido es en cada caso unívoco;* [*c*] *los oponentes que argumentan por un interés erístico, deberán convertir todas las cosas en relativas a la opinión, lo cual conduce a consecuencias paradójicas* ([*1*]-[*2*]) (1011*a*16-1011*b*7). [*iii*] *Como cada cosa es correlato de otra en un aspecto específico, la tesis combatida implica* [*1*] *que el hombre no es lo que opina, y* [*2*] *que lo que opina tiene un número infinito de correlatos* (1011*b*7-1011*b*12). [*iv*] *Queda establecida la validez del principio de contradicción; si las contradictorias no pueden ser verdaderas al mismo tiempo, entonces, los contrarios no pueden darse y no darse a la vez en la cosa* (1011*b*13-1011*b*22).

εἰσὶ δέ τινες οἳ ἀποροῦσι καὶ τῶν ταῦτα πεπεισμένων καὶ τῶν τοὺς λόγους τούτους μόνον λεγόντων· ζητοῦσι γὰρ τίς ὁ κρινῶν τὸν ὑγιαίνοντα καὶ ὅλως τὸν περὶ ἕκαστα κρινοῦντα ὀρθῶς. τὰ δὲ τοιαῦτα ἀπορήματα ὁμοιά ἐστι τῷ ἀπορεῖν πότερον καθεύδομεν νῦν ἢ ἐγρηγόραμεν, δύνανται δ' αἱ ἀπορίαι αἱ τοιαῦται πᾶσαι τὸ αὐτό· πάντων γὰρ λόγον ἀξιοῦσιν εἶναι οὗτοι· ἀρχὴν γὰρ ζητοῦσι, καὶ ταύτην δι' ἀποδείξεως λαμβάνειν, ἐπεὶ ὅτι γε πεπεισμένοι οὐκ εἰσί, φανεροί εἰσιν ἐν ταῖς πράξεσιν. ἀλλ' ὅπερ εἴπομεν, τοῦτο αὐτῶν τὸ πάθος ἐστίν· λόγον γὰρ ζητοῦσιν ὧν οὐκ ἔστι λόγος· ἀποδείξεως γὰρ ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξίς ἐστιν. οὗτοι μὲν οὖν ῥᾳδίως ἂν τοῦτο πεισθεῖεν (ἔστι γὰρ οὐ χαλεπὸν λαβεῖν)· οἱ δ' ἐν τῷ λόγῳ τὴν βίαν μόνον ζητοῦντες ἀδύνατον ζητοῦσιν· ἐναντία γὰρ εἰπεῖν ἀξιοῦσιν, εὐθὺς ἐναντία λέγοντες. εἰ δὲ μὴ ἔστι πάντα πρός τι, ἀλλ' ἔνιά ἐστι καὶ αὐτὰ καθ' αὑτά, οὐκ ἂν εἴη πᾶν τὸ φαινόμενον ἀληθές· τὸ γὰρ φαινόμενον τινί ἐστι φαινόμενον· ὥστε ὁ λέγων ἅπαντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ ἅπαντα ποιεῖ τὰ ὄντα πρός τι. διὸ καὶ φυλακτέον τοῖς τὴν βίαν ἐν τῷ λόγῳ ζητοῦσιν, ἅμα δὲ καὶ ὑπέχειν λόγον ἀξιοῦσιν, ὅτι οὐ τὸ φαινόμενον ἔστιν ἀλλὰ τὸ φαινόμενον ᾧ φαίνεται καὶ ὅτε φαίνεται καὶ ᾗ καὶ ὡς. ἂν δ' ὑπέχωσι μὲν λόγον, μὴ

---

300. En relación con las siguientes líneas 1011*a*1-16, cf. *infra* XI vi 1063*b*7-16.

301. Se trata, al parecer, de las doctrinas que acaban de ser discutidas, según las cuales todas las apariencias son verdaderas.

302. Esto es, están convencidos sólo de la boca para afuera. Cf. *supra* v 1009*a*20-22 y allí la nota 238, en la p. 278.

303. Es, decir, a las cuestiones que se refieren a hechos acerca de los cuales todos están de acuerdo porque son evidentes; cf. *Top.* I xi 105*a*3-9.

304. Los que están convencidos, es decir, los que sinceramente creen estar convencidos de que toda apariencia es verdadera. Esos son, para Aristóteles, interlocutores con los que es posible entenderse. Cf. *supra* iv 1006*a*5-11.

305. Aquí y más abajo (*a*12-13) «fundamentación» traducen «*lógos*»; cf. *supra* la nota 27 del libro I, en la p. 12.

306. Que no están convencidos de lo que dicen, esto es, que no están convencidos de que realmente sea posible o indispensable una demostración de todas las cosas. Aristóteles ya ha señalado *supra* en iv 1008*b*7-31 la falta de congruencia, en los negadores del principio de contradicción, entre el decir o el pensar explícitos y las implicancias tácitas de sus acciones. Para Aristóteles son, desde luego, las acciones, más que el decir, las que traducen las convicciones reales acerca de las cosas.

307. Cf. *supra* iv 1005*b*35-1006*a*11.

308. El «rasgo (*páthos*)» o, acaso, como entiende Bonitz (1968 : 86), el «error (*Fehler*)».

309. Puesto que por definición los principios de la demostración son indemostrables; cf. *supra* las notas 106 y 125, en las pp. 248 y 254.

[*i*][300] [*a*] Hay algunos, tanto entre los que están convencidos de esas [doctrinas][301] cuanto entre lo que sólo *dicen* esos argumentos[302], que se hallan ante una aporía, pues se preguntan quién [es] el que discierne al que está sano y, en general, [quién es] el que discierne correctamente en torno de cada clase de cosas. Mas las aporías de esa índole se asemejan a la de si ahora estamos dormidos o estamos despiertos[303]. Todas las aporías de esa clase tienen, en efecto, la misma fuerza: estos[304] reclaman que haya una fundamentación[305] de todas las cosas, pues buscan un principio, y [pretenden] alcanzarlo por medio de una demostración, aunque en las acciones ponen de manifiesto que no están convencidos[306]. Pero, como dijimos[307], ese es el rasgo[308] de ellos: que buscan fundamentación [de cosas] de las que no hay fundamentación, pues el principio de la demostración no es [a su vez] una demostración[309]. [*b*] Pues bien, estos[310] podrían ser convencidos fácilmente de eso (pues no es difícil de comprender). Pero los que en la argumentación sólo buscan la fuerza[311], buscan un imposible, pues reclaman decir cosas contrarias diciendo directamente cosas contrarias[312]. [*ii*] [*a*] Pero si no todas las cosas son relativas, sino que algunas son *en sí* y *de por sí*[313], no toda apariencia podrá ser verdadera, pues la apariencia es apariencia *para alguien*, así que el que dice que todas las apariencias son verdaderas, convierte los entes en relativos. [*b*] Por eso los que en la argumentación buscan la fuerza y a la vez reclaman someterse a la argumentación, deben precaverse, porque [la apariencia] no es la apariencia[314], sino apariencia *para* el que se le aparece, y *cuando* [se le aparece] y *al* [sentido al] *que*[315] y *como* [se aparece]. Pero si se someten al argumento,

---

310. Los señalados en la nota 304.

311. Acerca de «fuerza (*bía*)», cf. *supra* la nota 236, en la p. 278.

312. Frase de sentido obscuro y discutido que hemos traducido literalmente. Alejandro (1891 : 318) entendía que lo que se dice es que estos adversarios reclaman que se les muestre que ellos se contradicen, o que se los refute porque se contradicen, cuando su propia doctrina legitima la contradicción. Para Ross (1958 : I 280-281), seguido por Tricot (1973 : 230), lo que se da entender es, en cambio, que pretenden el privilegio de contradecirse a sí mismos («reclaman decir cosas contrarias»), lo cual constituye una pretensión contradictoria («diciendo cosas contrarias»). Lo que parece claro es que, con uno u otro matiz, la frase remite a la singular actitud o postura del que entabla un debate sin reconocer, al menos para sí mismo, la validez del principio de contradicción, el cual, como Aristóteles ha mostrado *supra* en el capítulo iv, se contiene como un presupuesto implícito en el solo gesto de disponerse a debatir. En lo que sigue, Aristóteles introduce argumentos ([*a*]-[*d*]) en contra de esa posición.

313. Es decir, si no todas las cosas son relativas a la sensación o a la percepción sensible. Para Aristóteles son de por sí las substancias, así que la posi-

οὕτω δ' ὑπέχωσι, συμβήσεται αὐτοῖς τἀναντία ταχὺ λέγειν. ἐνδέχεται γὰρ τῷ αὐτῷ κατὰ μὲν τὴν ὄψιν μέλι φαίνεσθαι τῇ δὲ γεύσει μή, καὶ τῶν ὀφθαλμῶν δυοῖν ὄντοιν μὴ ταὐτὰ ἑκατέρᾳ τῇ ὄψει, ἂν ὦσιν ἀνόμοιαι· ἐπεὶ πρός γε τοὺς διὰ τὰς πάλαι εἰρημένας αἰτίας τὸ φαινόμενον φάσκοντας ἀληθὲς εἶναι, † . . . † καὶ διὰ τοῦτο πάνθ' ὁμοίως εἶναι ψευδῆ καὶ ἀληθῆ· οὔτε γὰρ ἅπασι ταὐτὰ φαίνεσθαι οὔτε ταὐτῷ ἀεὶ ταὐτά, ἀλλὰ πολλάκις τἀναντία κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον (ἡ μὲν γὰρ ἁφὴ δύο λέγει ἐν τῇ ἐπαλλάξει τῶν δακτύλων ἡ δ' ὄψις ἕν)· ἀλλ' οὔ τι τῇ αὐτῇ γε καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ αἰσθήσει καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη ἀληθές. ἀλλ' ἴσως διὰ τοῦτ' ἀνάγκη λέγειν τοῖς μὴ δι' ἀπορίαν ἀλλὰ λόγου χάριν λέγουσιν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀληθὲς τοῦτο ἀλλὰ τούτῳ ἀληθές. καὶ ὥσπερ δὴ πρότερον εἴρηται, ἀνάγκη πρός τι ποιεῖν ἅπαντα καὶ πρὸς δόξαν καὶ αἴσθησιν, ὥστ' οὔτε γέγονεν οὔτ' ἔσται οὐθὲν μηθενὸς προδοξάσαντος. εἰ δὲ γέγονεν ἢ ἔσται, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἴη ἅπαντα πρὸς δόξαν. † ἔτι εἰ ἕν, † πρὸς ἓν ἢ πρὸς ὡρισμένον· καὶ εἰ τὸ αὐτὸ καὶ ἥμισυ καὶ ἴσον, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸ διπλάσιόν γε τὸ ἴσον. πρὸς δὴ τὸ δοξάζον εἰ ταὐτὸ ἄνθρωπος καὶ τὸ δοξαζόμενον, οὐκ ἔσται ἄνθρωπος τὸ δοξάζον ἀλλὰ τὸ δοξαζόμενον. εἰ

---

ción combatida conlleva, en su visión, la negación de la substancia. Acerca de la relación (*tò prós ti*), cf. *Cat* vii e *infra* V xv.

314. Pues la apariencia (*tò phainómenon*) no es la apariencia en general, sin más o *simpliciter.*

315. La frase «al [sentido] al que» traduce «*hêi*»; cf. *supra* v 1010*b*14-19 e *infra* 1011*a*34. Para Bonitz (1848-1849 : 209) es, en cambio, «en qué medida»; cf. Bonitz (1968 : 87): «*inwieferni*».

316. Es decir, si no hacen esas especificaciones, incurrirán en una contradicción con su propia tesis.

317. Sigo la que pudo haber sido la lectura de Alejandro («*tò autò tôi autôi*»); cf. Jaeger (1963 : 81 *app crit*). Ross (1958) omite el «al mismo (*tôi autôi*)», y Jaeger el «la misma cosa (*tò autó*)». En todo caso, como señala Jaeger en ese lugar, lo central es la observación de que en el mismo sujeto se pueden oponer entre sí los testimonios diversos de los sentidos.

318. Supra en v 1009*a*38-1010*a*15. Los que las aducen son los adversarios convencidos, con los que es posible dialogar.

319. Reconstrucción hecha por Jaeger para cubrir una laguna con la que ya se encontraba Alejandro (1891 : 321), que suponía perdida una expresión más sencilla: «la respuesta es fácil («*rhadía hè apántasis*)». Ross (1958 : 281-282) prefiere la solución de Bonitz (1848-1849 : 209); (1968 : 87), consistente en iniciar el paréntesis en *a*31, desde «pues ni a todos» y extenderlo hasta «la visión, *uno*». En relación con las siguientes líneas 1011*a*31-34, cf. *infra* XI vi 1062*b*33-1063*a*10

320. Esto es, cuando se sostiene un objeto con dos dedos cruzados; cf. *De insom* ii 460*b*20-27.

pero no se someten [a él] de ese modo, les ocurrirá que pronto dirán cosas contrarias[316], pues a un mismo [hombre] una misma cosa[317] le puede parecer miel por la vista, pero no por el gusto, y como los ojos son dos, no [parecerles] las mismas cosas a la visión de uno y de otro si son disímiles. Puesto que al menos contra los que, por las causas dichas antes[318], afirman que lo aparente es verdadero <diremos que se ven llevados a la conclusión de que es verdadero lo que se les aparece a todos,>[319] y que, por tanto, todas las cosas son por igual falsas y verdaderas, pues ni a todos les aparecen las mismas cosas, ni al mismo [hombre le parecen] siempre las mismas cosas, sino que a menudo [le parecen] cosas contrarias al mismo tiempo (pues en el entrelazamiento de los dedos el tacto dice *dos*, pero la visión, *uno*[320]); pero, al menos, *no* [le parecen cosas contrarias] *al mismo sentido* ni *en la misma relación*, ni *del mismo modo* ni *en el mismo momento*, así que eso será verdadero[321]. [*c*] Pero sin duda por eso los que no hablan a causa de la aporía, sino por hablar[322], dirán necesariamente que eso[323] no «es verdadero [sin más]», sino «verdadero *para este* [hombre en particular]», y, tal como se ha dicho antes, necesariamente convertirán todas las cosas en relativas, es decir, en relativas a la opinión y a la percepción; así que [*1*] nada hubo ni podrá haber nada en la medida en que nadie haya opinado antes [acerca de ello]; pero [*2*] si hubo o ha de haber [alguna cosa pese a no ser objeto de la opinión de nadie], [es] evidente que no todas las cosas serán relativas a la opinión[324]. [*iii*] Además, † si [una cosa es] *una*, † [será] relativa a una sola cosa o a una cosa determinada[325]; y si la misma cosa es tanto *mitad* cuanto *igual*, sin embargo, lo igual no [es], por cierto, [igual] en relación con lo doble[326]. [*1*] Por tanto, si, en relación con *lo que opina*, el hombre y *lo que es objeto de opinión* [son] lo mismo, no será el hombre *lo que opina*, sino [más bien] *lo que es objeto de opinión*[327]. [*2*] Pero si cada cosa es relativa a lo que

---

321. El «eso» remite a la apariencia con todas las especificaciones, y no la apariencia sin más. En definitiva, considerado con las debidas precisiones, el testimonio del sentido resulta ser enteramente unívoco, así que ya no conduce a la negación del principio de contradicción.

322. Se trata ahora de los adversarios de la otra especie, es decir, de los que no están convencidos más que de palabra, y argumentan sólo por un interés dialéctico en hacerlo.

323. El «eso» remite a lo que, según el párrafo anterior, la percepción atestigua.

324. El hacer de las cosas relativas a la opinión y a la percepción [*1*] conllevaría la improbable consecuencia de una variedad de fenomenismo para el que aquello en que no haya recaído la opinión o el acto perceptivo de nadie no ha sido ni será nada; pero [*2*] en otro caso la tesis queda sin sustento.

δ' ἕκαστον ἔσται πρὸς τὸ δοξάζον, πρὸς ἄπειρα ἔσται τῷ εἴδει τὸ δοξάζον.

ὅτι μὲν οὖν βεβαιοτάτη δόξα πασῶν τὸ μὴ εἶναι ἀληθεῖς ἅμα τὰς ἀντικειμένας φάσεις, καὶ τί συμβαίνει τοῖς οὕτω λέγουσι, καὶ διὰ τί οὕτω λέγουσι, τοσαῦτα εἰρήσθω· ἐπεὶ δ' ἀδύνατον τὴν ἀντίφασιν ἅμα ἀληθεύεσθαι κατὰ τοῦ αὐτοῦ, φανερὸν ὅτι οὐδὲ τἀναντία ἅμα ὑπάρχειν ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ· τῶν μὲν γὰρ ἐναντίων θάτερον στέρησίς ἐστιν οὐχ ἧττον, οὐσίας δὲ στέρησις· ἡ δὲ στέρησις ἀπόφασίς ἐστιν ἀπο τινος ὡρισμένου γένους· εἰ οὖν ἀδύνατον ἅμα καταφάναι καὶ ἀποφάναι ἀληθῶς, ἀδύνατον καὶ τἀναντία ὑπάρχειν ἅμα, ἀλλ' ἢ πῇ ἀμφῶ ἢ θάτερον μὲν πῇ θάτερον δὲ ἁπλῶς.

---

325. El indicado es *locus corruptus*. Por lo demás sigo la conjetura de Christ; cf. Jaeger (1963 : 82 *app crit*).

326. Una misma cosa es diferentes cosas de acuerdo con el respecto que se la considere. Lo que es *doble*, es doble en relación con lo que es la *mitad*, que representa la relación conversa; a la vez, lo que es *doble*, es *igual* en relación con otro correlato; cf. *Cat* vii 6*b*28-7*b*14. Todo relativo lo es sólo en relación con su correlato, y si una cosa tiene diferentes correlatos, cada uno de ellos lo es en un respecto específico, que hace que la cosa tenga una determinación definida, y no determinaciones contradictorias.

327. Si las cosas son sólo relativas a una opinión o a un pensamiento, y los relativos lo son de un correlato o de un correlativo, entonces se sigue la consecuencia (inadmisible) de que el hombre no es lo que piensa, sino lo que es pensado. En este lugar, Aristóteles debe de tener en mente el hombre protagóreo, cuya opinión es medida de todas las cosas, y que, por tanto, sólo podría existir como objeto de opinión él mismo.

opina, lo que opina será relativo a infinitas cosas [diversas] en especie[328].

[11] Así pues[329], quede suficientemente establecido con lo dicho hasta aquí [*a*] que la creencia de que «las proposiciones contrarias no son verdaderas a la vez» [es] la más firme de todas, y [*b*] a qué [consecuencias] se ven llevados los que dicen [que no es] así, y [*c*] por qué dicen así[330]. Y puesto que es imposible que *la contradicción*[331] sea verdadera a la vez acerca de la misma cosa, [es] manifiesto que tampoco *los contrarios* se pueden dar a la vez en la misma cosa, pues uno de los contrarios es, en medida no menor[332], *privación* del otro, esto es, privación de la substancia[333]. Y la privación es negación [dicha] de un género determinado. Si [es] imposible, pues, afirmar y negar [una cosa] a la vez con verdad, [es] imposible también que los contrarios se den a la vez [en la cosa], a no ser que [*a*] ambos [se den] en un cierto modo, o [*b*] uno de los dos [se dé] en cierto modo, y el otro en sentido absoluto[334].

---

328. Desde otro ángulo, pues, si las cosas son relativas a lo que opina acerca de ellas, lo que opina acerca de ellas tendrá un número infinito de aspectos, cambiantes en cada caso, en correspondencia con el número infinito de correlatos que son objeto de su opinión.

329. En relación con las líneas 1011*b*17-22, cf. *infra* XI vi 1063*b*17-19.

330. [*a*] *supra* en iii 1005*b*8-34; [*b*] *supra* en el capítulo iv; [*c*] *supra* en los capítulos v y vi.

331. La «contradicción (*antíphasis*)» denota, como en otros casos, uno y otro de los enunciados contradictorios.

332. En medida no menor que contrario, porque la contrariedad es la privación completa; cf. *infra* X iv 1055*b*11-29.

333. Específicamente, privación de la especie (*eîdos*) o forma. Pero ya se ha visto que en ocasiones «substancia (*ousía*)» suele ser empleada por Aristóteles con ese valor.

334. Esto es: [*a*] el uno y el otro en potencia; [*b*] el uno en potencia y el otro en acto.

Capítulo vii

[*A*] [*i*] *Enunciado del principio del tercero excluido: no hay intermedio entre proposiciones contradictorias;* [*a*] *eso se desprende de la definición de lo verdadero y lo falso;* [*b*] *no puede haber ni un intermedio auténtico ni uno que no sea ninguno de los dos extremos* (1011*b*23-1012*a*3). [*ii*] *El pensamiento o bien afirma o bien niega* (1012*a*3-1012*a*5). [*iii*] *De la suposición de un intermedio derivan conclusiones insostenibles* ([*a*]-[*c*]) (1012*a*5-1012*a*9). [*iv*] *Habría intermedios entre contrarios sin intermedios* (1012*a*9-1012*a*12). [*v*] *Los entes se multiplicarían hasta el infinito* (1012*a*12-1012*a*15). [*vi*] *No hay lugar para otra cosa que para la afirmación o la negación* (1012*a*15-1012*a*17). [*B*] *Algunos llegaron a esa convicción por no poder rebatir argumentos erísticos; otros, por buscar demostración de todo* (1012*a*17-1012*a*21). [*C*] *La base para refutarlos parte siempre de la definición. La doctrina de Heráclito hace que todo sea verdadero, y la de Anaxágoras, que todo sea falso* (1012*a*21-1212*a*28).

ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐθέν, ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἓν καθ' ἑνός
25 ὁτιοῦν. δῆλον δὲ πρῶτον μὲν ὁρισαμένοις τί τὸ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος. τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὂν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ εἶναι ἀληθές, ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται· ἀλλ' οὔτε τὸ ὂν
30 λέγεται μὴ εἶναι ἢ εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὄν. ἔτι ἤτοι μεταξὺ ἔσται τῆς ἀντιφάσεως ὥσπερ τὸ φαιὸν μέλανος καὶ λευκοῦ, ἢ ὡς τὸ μηδέτερον ἀνθρώπου καὶ ἵππου. εἰ μὲν οὖν οὕτως, οὐκ ἂν μεταβάλλοι (ἐκ μὴ ἀγαθοῦ γὰρ εἰς ἀγαθὸν μεταβάλλει ἢ ἐκ τούτου εἰς μὴ ἀγαθόν), νῦν δ' ἀεὶ φαίνεται (οὐ γὰρ
35 ἔστι μεταβολὴ ἀλλ' ἢ εἰς τὰ ἀντικείμενα καὶ <τὰ> μεταξύ)· εἰ δ' ἔστι μεταξύ, καὶ οὕτως εἴη ἂν τις εἰς λευκὸν οὐκ ἐκ μὴ
1012a λευκοῦ γένεσις, νῦν δ' οὐχ ὁρᾶται. ἔτι πᾶν τὸ διανοητὸν καὶ νοητὸν ἡ διάνοια ἢ κατάφησιν ἢ ἀπόφησιν—τοῦτο δ' ἐξ ὁρισμοῦ δῆλον—ὅταν ἀληθεύῃ ἢ ψεύδηται· ὅταν μὲν ὡδὶ
5 συνθῇ φᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, ἀληθεύει, ὅταν δὲ ὡδί, ψεύδεται. ἔτι παρὰ πάσας δεῖ εἶναι τὰς ἀντιφάσεις, εἰ μὴ λόγου ἕνεκα λέγεται· ὥστε καὶ οὔτε ἀληθεύσει τις οὔτ' οὐκ ἀληθεύσει, καὶ παρὰ τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὂν ἔσται, ὥστε καὶ παρὰ γένεσιν

---

335. En relación con las siguientes líneas 1011*b*23-1012*a*24, cf. *infra* XI vi 1063*b*19-24.

336. Uno solo o uno cualquiera de los contradictorios. Cf. *De int* vii 18*b*37-48*a*6; *An Post* I xi 77*a*22-25.

337. Cf. *infra* VI iv; IX x; *De int* x; Platón, *Cratilo*, 385*b*; *Sofista*, 241*a-b*; 263*b*.

338. Si hubiera un intermedio entre los miembros de la contradicción, no se plantearía esa disyuntiva con la fuerza de la necesidad.

339. En lo cual, se sobreentiende, no hay ningún eslabón («*ni bueno ni no bueno*») que desempeñe papel alguno. Por tanto, la posibilidad [*2*] queda excluida.

340. Agregado por Jaeger (1963 : 83 *app crit*).

341. A fin de mostrar que no puede haber un intermedio (*metaxý*) entre verdad y falsedad, Aristóteles considera, pues, las dos maneras en que podría hablarse de intermedio, a saber: [*1*] como auténtico intermedio entre términos homogéneos, al modo en que *gris* es intermedio entre *blanco* y *negro*; o [*2*] como lo que no es un auténtico intermedio, sino sólo un término neutro entre dos extremos (*mesépóteron*) heterogéneos, tal como es posible concebir una cosa que no es ni *hombre* ni *caballo*. Es claro que, en la visión de Aristóteles, un supuesto intermedio entre *verdadero* y *falso* no respondería ni a [*1*] ni a [*2*]. Para mostrarlo, se basa en la noción de cambio (*metabolḗ*) de cualidades, el cual es visto como paso de un contrario a otro. Se debe excluir que responda a [*2*], porque en ese caso no podría haber cambio, pues lo hay de *bueno* a *malo* o de *malo* a *bueno*, pero no se pasa por un intermedio (*ni bueno ni malo*). En [*1*] podría haber un cambio que partiese de uno de los extremos y

[*A*] [*i*][335] Pero por cierto, tampoco puede haber intermedio alguno [entre ambos miembros] de la contradicción, sino que, de una cosa, necesariamente o se afirma o se niega una cosa, cualquiera [que fuese][336]. [*a*] [Esto es] evidente, primero, para el que define qué es lo verdadero y [qué es] lo falso; pues decir que lo que es, no es, o que lo que no es, es, [es] *falso*, y [decir] que lo que es, es, o que lo que no es, no es, [es] *verdadero*[337]; así que el que dice [de una cosa] que es o que no es, o dirá verdad o dirá falsedad; pero no se dice, de lo que es, o que no es o que es, ni de lo que lo que no es, [o que es o que no es][338]. [*b*] Además, un intermedio [entre ambos miembros] de la contradicción lo habrá o bien [*1*] a la manera en que *gris* [es intermedio] entre *negro* y *blanco*, o [*2*] [como es intermedio] entre *hombre* y *caballo* [lo que no es] *ni lo uno ni lo otro*. Si [hubiera un intermedio] así ([*2*]), no podría haber cambio (pues [cuando se cambia,] se cambia de *no bueno* a *bueno* o de esto a *no bueno*[339]); pero en realidad [el cambio] manifiestamente [se produce] siempre (y no hay cambio sino [como paso] a los contrarios y <los>[340] intermedios). Si hubiera intermedio ([*1*]), habría también una generación a *blanco*, mas no desde *no blanco*; pero en verdad no se ve [que eso se produzca][341]. [*ii*] Además, a todo lo pensable e inteligible, el pensamiento[342] o lo afirma o lo niega[343] –esto [es] evidente a partir de la definición[344]– cuando dice verdad o falsedad; [esto es,] cuando combina[345] de un modo, al afirmar o al negar, dice verdad, pero cuando [lo hace] de otro modo, dice falsedad. [*iii*] Además, tendrá que haber [un intermedio] aparte de *todas* las contradicciones, si no se habla [sólo] por hablar[346]; [*a*] así que uno también podrá *ni* decir la verdad *ni* no decir la verdad; [*b*] y habrá [una tercera cosa] aparte del ente y del no ente; [*c*] de manera que habrá, aparte de

---

llegase al otro pasando por el intermedio, pero sólo en tanto el intermedio (*gris*) es *no blanco*, de modo que el cambio sería de *no blanco* a *blanco*: lo que, según Aristóteles, no se comprueba que se dé, es el cambio de *gris* como tal a *blanco*. Acerca de la problematicidad de la relación entre la presente tesis de que no hay intermedios entre la verdad y la falsedad, y la sugerencia de que hay, sin embargo, grados de verdad y de falsedad (cf. *supra* v 1008*b*33-1009*a*1), más el aparente reconocimiento ocasional de la coexistencia de los contrarios en los casos de gradación en general, cf. Peña, L. (1999 : 219-227).

342. Lo «pensable (*dianoētón*)» y lo «inteligible (*noētón*)» expresan, en principio, lo que es objeto, respectivamente, del «pensamiento discursivo (*diánoia*)» y del «pensamiento intuitivo (*nóēsis*)», que es función del «intelecto (*noûs*)»; cf. *De an* II iii 414*b*16-19; III ix 433*a*2-3; *An Post* I xxxiii 89*b*7-9; II xix 100*b*5-16.

343. El punto es, desde luego, ese, es decir, que el pensamiento o bien afirma o bien niega, y que no hay una tercera posibilidad.

καὶ φθορὰν μεταβολή τις ἔσται. ἔτι ἐν ὅσοις γένεσιν ἡ
10 ἀπόφασις τὸ ἐναντίον ἐπιφέρει, καὶ ἐν τούτοις ἔσται, οἷον
ἐν ἀριθμοῖς οὔτε περιττὸς οὔτε οὐ περιττὸς ἀριθμός· ἀλλ
ἀδύνατον· ἐκ τοῦ ὁρισμοῦ δὲ δῆλον. ἔτι εἰς ἄπειρον βαδιεῖται,
καὶ οὐ μόνον ἡμιόλια τὰ ὄντα ἔσται ἀλλὰ πλείω. πάλιν γὰρ
ἔσται ἀποφῆσαι τοῦτο πρὸς τὴν φάσιν καὶ τὴν ἀπόφασιν,
15 καὶ τοῦτ᾽ ἔσται τι· ἡ γὰρ οὐσία ἐστί τις αὐτοῦ ἄλλη. ἔτι
ὅταν ἐρομένου εἰ λευκόν ἐστιν εἴπῃ ὅτι οὔ, οὐθὲν ἄλλο
ἀποπέφηκεν ἢ τὸ εἶναι· ἀπόφασις δὲ τὸ μὴ εἶναι. ἐλήλυθε
δ᾽ ἐνίοις αὕτη ἡ δόξα ὥσπερ καὶ ἄλλαι τῶν παραδόξων·
ὅταν γὰρ λύειν μὴ δύνωνται λόγους ἐριστικούς, ἐνδόντες
20 τῷ λόγῳ σύμφασιν ἀληθὲς εἶναι τὸ συλλογισθέν. οἱ μὲν οὖν
διὰ τοιαύτην αἰτίαν λέγουσιν, οἱ δὲ διὰ τὸ πάντων ζητεῖν
λόγον. ἀρχὴ δὲ πρὸς ἅπαντας τούτους ἐξ ὁρισμοῦ. ὁρισμὸς
δὲ γίγνεται ἐκ τοῦ σημαίνειν τι ἀναγκαῖον εἶναι αὐτούς· ὁ
γὰρ λόγος οὐ τὸ ὄνομα σημεῖον ὁρισμὸς ἔσται. ἔοικε δ᾽ ὁ
25 μὲν Ἡρακλείτου λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι,
ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν, ὁ δ᾽ Ἀναξαγόρου, εἶναί τι μεταξὺ τῆς
ἀντιφάσεως, πάντα ψευδῆ· ὅταν γὰρ μιχθῇ, οὔτε ἀγαθὸν
οὔτε οὐκ ἀγαθὸν τὸ μῖγμα, ὥστ᾽ οὐδὲν εἰπεῖν ἀληθές.

---

344. A partir de la definición de verdad y de falsedad formulada *supra* en 1011*b*26-28.

345. Cuando «combina» (*synthêi*)», es decir, cuando enlaza un sujeto con un predicado.

346. Esto es, si la razón por la que se dice que lo hay, no es el solo deseo erístico del debate por el debate, forzosamente habrá que admitir las tres consecuencias absurdas ([*a*]-[*c*]) que se desprenden de la suposición de que, aparte de todo par de términos contradictorios, hay un intermedio entre ellos.

347. Habrá una tercera forma del cambio de la variedad tradicionalmente llamada «substancial», aparte de las dos variedades que se acaban de mencionar, que son para Aristóteles las únicas concebibles, esto es, el paso de de una substancia del no ser al ser, y el cambio inverso. Si se añadiera una tercera posibilidad, habría un cambio consistente en el paso, desde el intermedio supuesto, al no ser o al ser, o desde el no ser o el ser a ese intermedio.

348. Esto es, los géneros en los que la negación de uno de los términos de una relación de contrariedad conlleva forzosamente la afirmación del otro. Cf. *Cat* x 11*b*38-12*a*9. Eso se da en los contrarios que son contradictorios, es decir, en los contrarios entre los cuales no hay intermedio alguno, como es el caso de *par* : *impar*, al que se apela como ejemplo a continuación.

349. Alejandro (1891 : 332) suponía que se trataba de la definición del número, pero, como observa Ross (1958 : I 286), en las definiciones de número no se incluye ninguna referencia a la condición de pares e impares, sino que más bien es a la inversa; cf. *An Post* I iv 73*a*39-73*b*1; así que debe de haberse

la generación y la destrucción, también una [tercera] forma de cambio[347]. [*iv*] Además, también en todos esos géneros en los que la negación conlleva el contrario[348] habrá [un intermedio]; por ejemplo, en los números, [habrá] un número ni *impar* ni *no impar*; pero [eso es] imposible, y [es] evidente a partir de la definición[349]. [*v*] Además, se irá hasta el infinito, y los entes no serán sólo [en número de] tres[350], sino [todavía] más: en efecto, será posible negar a su vez ese [intermedio] en relación con la afirmación y con la negación[351], y ese [otro intermedio resultante] será algo: pues la substancia de él será una [substancia] diversa [de la de los otros dos]. [*vi*] Además, cuando, preguntado [uno] si [una cosa es] blanca, dice que no, no ha negado otra cosa que el ser [blanco]; y el no ser [es] negación[352]. [*B*] Esta opinión[353] les ha llegado a algunos [filósofos] al modo en que también [les llegaron] otras [opiniones] paradójicas, pues cada vez que no pueden refutar argumentos erísticos, ceden al argumento y conceden que la conclusión es verdadera[354]. Así pues, unos profesan [tal opinión], por esa causa, y otros, por buscar una demostración de todas las cosas[355]. [*C*] El punto de partida [de la refutación] de todos estos [deriva] de la definición, y la definición surge del hecho de que les es necesario significar alguna cosa, pues el enunciado del que el nombre es signo, será una definición[356]. La doctrina de Heráclito[357], al declarar que todas las cosas *son* y *no son*[358], causa la impresión de hacer verdaderas todas las cosas, mientras que la de Anaxágoras, de que hay un intermedio entre los [miembros de la] contradicción, [hace] falsas todas las cosas, pues cada vez que [todo] se mezcla, la mezcla [no es] ni buena ni no buena, de modo que [de ella] no se puede decir nada verdadero[359].

---

tratado, más bien, de alguna definición de *impar* en la que se incluyese una referencia a *par*. Para Bonitz (1848-1849 : 214) se trataría sencillamente de la definición de los contrarios sin intermedio.

350. O «incrementados en una mitad» o, dicho técnicamente, «un sesquiáltero», esto es: el ente, el no ente, más el intermedio, que forman un conjunto de tres, cosa que Aristóteles denomina «*hēmiólion*» (= lat. «*sesquialter*»), es decir, lo que contiene una cantidad determinada (que en este caso es dos), y una mitad más de ella (en este caso, uno), lo cual en castellano cabe expresar aquí sencillamente con el numeral «tres». La idea de Aristóteles es, según Bonitz (1848-1849 : 214), esta: si entre *A* y *no A* se introduce un intermedio *B*, que no sea, por tanto, ni *A* ni *no A*, entonces habrá que admitir entre *B* y *A* otro intermedio, *C*, que no será ni *B* ni *A*, y entre *B* y *no A* otro intermedio *D*, etcétera, y así sucesivamente hasta el infinito.

351. Es decir: *C*, que podrá ser negado en ambos sentidos: como ni *B* ni *no B*.

352. Como observa Bonitz (1848-1849 : 215), Aristóteles parece limitarse a hacer notar que sencillamente no hay espacio para nada más que la afirmación y la negación , y que, por tanto, *tertium non datur.*
353. La de que hay una tercera posibilidad aparte de la verdad y la falsedad.
354. Conceden la conclusión que declara que un enunciado no es ni verdadero ni falso.
355. Cf. *supra* iii 1005*b*2-5.
356. Tal como, según se ha mostrado *supra* en iv 1006*a*18, «animal bípedo» es el enunciado (*lógos*) en que consiste la definición (*horismós*) de la que «*hombre*» es signo (*sēmeíon*). La base de las argumentos es, pues, la que se señala en aquel lugar, y que se ha visto en particular en el segmento [*1*] de las pruebas del capítulo iv, es decir, el que el adversario forzosamente deberá recurrir al lenguaje, y como toda palabra tiene un contenido determinado, *ipso facto* admitirá, de manera implícita e ineludible, la validez del principio de no contradicción.
357. En relación con las siguientes líneas 1012*a*24-*b*18, cf. *infra* XI vi 1063*b*24-35, y en relación con las líneas 1012*b*13-18, cf. *infra* XI v 1062*b*7-9.
358. Es probable que Aristóteles no piense en ninguno de los aforismos de Heráclito en particular, sino que exprese el sentido general de su pensamiento, en tanto implica que los enunciados contradictorios son verdaderas, y desconoce, por tanto, el principio de contradicción. Como las cosas son y no son, toda predicación será verdadera. Acerca de este aspecto del pensamiento de Heráclito, cf. *supra* v 1010*a*10-15; *Top* VIII v 159*b*30-35; *Phys* I ii 185*b*19-25.
359. La tesis de Anaxágoras a que se alude es sin duda la de una materia que en la que están mezcladas todas las cualidades simultáneamente, de manera tal que no se puede decir, por ejemplo, que lo que está formado de ella sea ni bueno ni no bueno. En la medida en que la materia no puede ser calificada con verdad con ninguno de los contrarios en general, la tesis conlleva la negación del principio del tercero excluido. Acerca de Anaxágoras, cf. *supra* 1009*a*27 y I viii 989*a*30-*b*21.

Capítulo viii

[*i*] *Lo establecido muestra que las tesis de que nada es verdadero y de que todo es verdadero están equivocadas* (1012*a*29-1012*a*33). [*ii*] [*a*] *Esas doctrinas equivalen a la de Heráclito;* [*b*] *hay enunciados contradictorios que no pueden ser verdaderos a la vez; ni pueden todos ser falsos;* [*c*] *las tesis combatidas se refutan a sí mismas; tanto el enunciado que dice que todo es verdadero cuanto el que dice que todo es falso implican su propia falsedad* (1012*a*33-1012*b*22). [*iii*] <*No es verdad que todas las cosas estén en reposo, en cuyo caso las mismas cosas son verdaderas y las mismas cosas falsas, ni que todas las cosas estén en movimiento, en cuyo caso todas serían falsas; tampoco están todas las cosas a veces en reposo y a veces en movimiento; hay algo que siempre se mueve y algo que siempre está inmóvil* (1012*b*22-1012*b*31).>

διωρισμένων δὲ τούτων φανερὸν ὅτι καὶ τὰ μοναχῶς
30 λεγόμενα καὶ <τὰ> κατὰ πάντων ἀδύνατον ὑπάρχειν
ὥσπερ τινὲς λέγουσιν, οἱ μὲν οὐθὲν φάσκοντες ἀληθὲς
εἶναι (οὐθὲν γὰρ κωλύειν φασὶν οὕτως ἅπαντα εἶναι ὥσπερ
τὸ τὴν διάμετρον σύμμετρον εἶναι), οἱ δὲ πάντ' ἀληθῆ.
σχεδὸν γὰρ οὗτοι οἱ λόγοι οἱ αὐτοὶ τῷ Ἡρακλείτου· ὁ γὰρ
35 λέγων ὅτι πάντ' ἀληθῆ καὶ πάντα ψευδῆ, καὶ χωρὶς λέγει
1012b τῶν λόγων ἑκάτερον τούτων, ὥστ' εἴπερ ἀδύνατα ἐκεῖνα,
καὶ ταῦτα ἀδύνατον εἶναι. ἔτι δὲ φανερῶς ἀντιφάσεις εἰσὶν
ἃς οὐχ οἷόν τε ἅμα ἀληθεῖς εἶναι—οὐδὲ δὴ ψευδεῖς πάσας·
καίτοι δόξειέ γ' ἂν μᾶλλον ἐνδέχεσθαι ἐκ τῶν εἰρημένων.
5 ἀλλὰ πρὸς πάντας τοὺς τοιούτους λόγους αἰτεῖσθαι δεῖ,
καθάπερ ἐλέχθη καὶ ἐν τοῖς ἐπάνω λόγοις, οὐχὶ εἶναί τι ἢ
μὴ εἶναι ἀλλὰ σημαίνειν τι, ὥστε ἐξ ὁρισμοῦ διαλεκτέον
λαβόντας τί σημαίνει τὸ ψεῦδος ἢ τὸ ἀληθές. εἰ δὲ μηθὲν
ἄλλο τὸ ἀληθὲς ἢ φάναι <ὃ> ἀποφάναι ψεῦδός ἐστιν,
10 ἀδύνατον πάντα ψευδῆ εἶναι· ἀνάγκη γὰρ τῆς ἀντιφάσεως
θάτερον εἶναι μόριον ἀληθές. ἔτι εἰ πᾶν ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι
ἀναγκαῖον, ἀδύνατον ἀμφότερα ψευδῆ εἶναι· θάτερον γὰρ
μόριον τῆς ἀντιφάσεως ψεῦδός ἐστιν. συμβαίνει δὴ καὶ τὸ
15 θρυλούμενον πᾶσι τοῖς τοιούτοις λόγοις, αὐτοὺς ἑαυτοὺς
ἀναιρεῖν. ὁ μὲν γὰρ πάντα ἀληθῆ λέγων καὶ τὸν ἐναντίον
αὑτοῦ λόγον ἀληθῆ ποιεῖ, ὥστε τὸν ἑαυτοῦ οὐκ ἀληθῆ (ὁ
γὰρ ἐναντίος οὗ φησιν αὐτὸν ἀληθῆ), ὁ δὲ πάντα ψευδῆ καὶ

---

360. Es decir, una vez establecidos, como se lo ha hecho en los capítulos que preceden, el principio de contradicción y el de tercero excluido; o bien, una vez refutadas sus negaciones.

361. Añadido de Jaeger (1963 : 84 *app crit*) basado en el comentario de Alejandro.

362. La frase «los [enunciados] dichos en un solo sentido y <los> [dichos] de todas las cosas (*tà monakhôs legómena kaì <tà> katà pántōn*)» es, por lo menos, extraña; alude quizás a las tesis que declaran, cada una por separado, o aisladamente, que todo es verdadero y que todo es falso, y la que incluye las dos cosas y declara que todo es verdadero y todo es falso. El «se den (*hypárkhein*)» de *a*30 pareciera tener como sujeto, más que los propios enunciados, las cosas que constituyen sus referentes. Por otra parte, si no se acepta el añadido de Jaeger (cf. la nota precedente), el sentido podrá ser: «que los [enunciados] dichos en un solo sentido se den [en el sentido de 'se extiendan'] también a todas las cosas», que es, en lo esencial, la traducción de Bonitz (1968 : 90).

363. Esto es, nada impide que todos los enunciados sean falsos, como lo es el que declara que la diagonal del cuadrado es conmensurable con sus lados, ejemplo, recurrente en Aristóteles, de enunciado que dice algo no sólo falso, sino también imposible. Cf. *supra* la nota 125 del libro I, en la p. 33.

364. El «aquellas [cosas]» hace referencia a la tesis de Heráclito, y «estas», a las otras dos tesis por separado.

[*i*] Determinadas estas cosas[360], [resulta] manifiesto que [es] imposible que se den los [enunciados] dichos en un solo sentido y <los>[361] [dichos] de todas las cosas[362], como dicen algunos [filósofos]: unos, al afirmar que *nada es verdadero* (pues dicen que nada impide que todos [los enunciados] sean tal como el [enunciado] de que la diagonal es conmensurable[363]), y otros, [al afirmar] que *todo es verdadero*. [*ii*] [*a*] En general, esas doctrinas son las mismas que la de Heráclito, pues el que dice que *todas las cosas* [*son*] *verdaderas* y que *todas las cosas* [*son*] *falsas*, también dice por separado cada uno de esos enunciados, de modo que si aquellas [cosas son] imposibles, también estas son imposibles[364]. [*b*] Además, manifiestamente hay [enunciados] contradictorios que no pueden ser verdaderos a la vez[365]; pero tampoco falsos todos, por más que, a partir de lo que se ha dicho[366], [lo segundo] podría parecer más bien posible. Pero contra todas las tesis de esa índole, como se dijo en los argumentos de más arriba[367], no se [les] debe pedir, [a los que las defienden, que digan] que una cosa es o que no es, sino que [con una palabra] signifiquen algo, de modo tal que se tenga que debatir a partir de una definición, y establecer primero qué significa «verdadero» o «falso»; y si «verdadero» no es otra cosa que «afirmar <lo que>[368] es falso negar», [entonces] es imposible que todas las cosas sean falsas, pues necesariamente una de las partes de la contradicción será verdadera. Además, si todo necesariamente o se afirma o se niega, [es] imposible que ambos [enunciados contradictorios] sean falsos, pues una [sola] de las dos partes de la contradicción será falsa. [*c*] Por tanto, todas estas doctrinas se ven llevadas a lo dicho una y otra vez: que se eliminan a sí mismas, pues el que dice que *todas las cosas son verdaderas*, también hace verdadero el enunciado contrario al propio, de modo que [hace] al propio no verdadero (pues el [enunciado] contrario niega que [este] sea verdadero); y el [que dice] que *todas las cosas son falsas*, [dice que

---

365. Aristóteles no ilustra ni precisa la naturaleza de esas verdades. Un comentador antiguo señaló el caso de las contradictorias «el Sol se mueve» y «el Sol no se mueve». Pero acaso tiene razón Ross (1958 : I 288) al decir que difícilmente se trate de verdades de la experiencia, que los adversarios podrían poner en tela de juicio, sino de verdades de naturaleza teórica, menos expuestas a la crítica.

366. A partir de las tesis de Heráclito y de Anaxágoras, mencionadas *supra*, no de las del propio Aristóteles. Ambas tesis tienden a afirmar que todas las cosas son falsas, y no que todas sean verdaderas.

367. *Supra* en iv 1006*a*18-22 o en vii 1012*a*21-24.

368. Sigo el texto de Jaeger (1963 : 85 *app crit*), que coincide con el de Ross en la restitución, en *b*9, de «*hó* (lo que)», pero difieren en la colocación del coordinante «*é*», el cual, en opinión de Jaeger, a quien seguimos en este punto, es el «que» que introduce el segundo término de la comparación

αὐτὸς αὑτόν. ἐὰν δ' ἐξαιρῶνται ὁ μὲν τὸν ἐναντίον ὡς οὐκ
20 ἀληθὴς μόνος ἐστίν, ὁ δὲ τὸν αὑτοῦ ὡς οὐ ψευδής, οὐδὲν
ἧττον ἀπείρους συμβαίνει αὐτοῖς αἰτεῖσθαι λόγους ἀληθεῖς
καὶ ψευδεῖς· ὁ γὰρ λέγων τὸν ἀληθῆ λόγον ἀληθῆ ἀληθής,
τοῦτο δ' εἰς ἄπειρον βαδιεῖται. [[φανερὸν δ' ὅτι οὐδ' οἱ πάντα
ἠρεμεῖν λέγοντες ἀληθῆ λέγουσιν οὐδ' οἱ πάντα κινεῖσθαι.
25 εἰ μὲν γὰρ ἠρεμεῖ πάντα, ἀεὶ ταὐτὰ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ ἔσται,
φαίνεται δὲ τοῦτο μεταβάλλον (ὁ γὰρ λέγων ποτὲ αὐτὸς οὐκ
ἦν καὶ πάλιν οὐκ ἔσται)·εἰ δὲ πάντα κινεῖται, οὐθὲν ἔσται
ἀληθές· πάντα ἄρα ψευδῆ· ἀλλὰ δέδεικται ὅτι ἀδύνατον. ἔτι
ἀνάγκη τὸ ὂν μεταβάλλειν· ἔκ τινος γὰρ εἴς τι ἡ μεταβολή.
30 ἀλλὰ μὴν οὐδὲ πάντα ἠρεμεῖ ἢ κινεῖται ποτέ, ἀεὶ δ' οὐθέν·
ἔστι γάρ τι ὃ ἀεὶ κινεῖ τὰ κινούμενα, καὶ τὸ πρῶτον κινοῦν
ἀκίνητον αὐτό.]]

(«otra cosa *que*»), y para Ross, que cambia su colocación, es el disyuntivo «*o*» («afirmar *o* negar»).

369. Esto es, se abre una secuencia de niveles metalingüísticos, virtualmente infinitos, en cada uno de los cuales se predica de una proposición su condición de verdadera o de falsa.

es falso] también [lo que] él mismo [está diciendo]. Y si ponen aparte el uno el [enunciado] contrario [al suyo diciendo] que ese *solo es no verdadero*, y el otro [pone aparte] el [enunciado] propio, [diciendo] que [ese *solo es*] *no falso*, no en menor medida se ven llevados a postular infinitos enunciados verdaderos y falsos, pues el [enunciado] que dice que «el enunciado verdadero [es] verdadero», [es, a su vez] verdadero, y eso irá al infinito[369]. [*iii*] < Y'[170] [es] manifiesto que ni los que dicen que *todas las cosas están en reposo* ni los [que dicen] que *todas las cosas están en movimiento* dicen la verdad, pues si todas las cosas están en reposo, las mismas cosas serán *siempre verdaderas* y [las mismas cosas *siempre*] *falsas*, pero manifiestamente eso cambia (pues el [mismo] que dice [que todo está en reposo] en un momento no existía y, a la vez, [en otro momento] no existirá). Pero si todas las cosas están en movimiento, *nada será verdadero*: *todas las cosas* [*serán*], por tanto, *falsas*; pero se ha demostrado que [eso[371] es] imposible. Además, necesariamente *el ente* cambia[372], pues el cambio [se produce] a partir de una cosa [y] hacia una cosa. Pero tampoco [es posible que] todas las cosas estén ya quietas, ya en movimiento, y nada [esté] siempre [en reposo o siempre en movimiento], pues hay algo que siempre mueve las cosas que están en movimiento[373], y el primer moviente[374] [es] él mismo inmóvil.>

---

370. Según Alejandro (1891 : 341), el segmento que sigue hasta el final del capítulo no estaba incluido en algunos manuscritos, porque se lo veía como más propio de la *Física* que de la *Metafísica*. Las ediciones y las traducciones modernas lo presentan, no obstante, en este lugar.

371. Que todo esté en movimiento.

372. El sentido es: si hay un cambio, es forzoso que haya un ente que cambia.

373. Esto es, el primer cielo. Cf. *infra* XII vi-ix.

374. Es decir, Dios. Cf. *infra* XII vii.

LIBRO V· (Δ)

Capítulo i

[*i*] *Siete sentidos de «principio* (arkhḗ)»: [*a*] *punto de partida del movimiento*; [*b*] *punto de partida de la generación óptima;* [*c*] *componente primero*; [*d*] *punto de partida de la generación;* [*e*] *principio de la decisión;* [*f*] *las artes;* [*g*] *punto de partida del conocimiento* (1012*b*-1013*a*16). [*ii*] *Las causas son principios* (1013*a*16-1013*a*17). [*iii*] *Rasgo común de los siete significados de* «principio» (1013*a*17-1013*a*19). [*iv*] *Principios internos y principios externos* (1013*a*19-1013*a*23).

ἀρχὴ λέγεται ἡ μὲν ὅθεν ἄν τις τοῦ πράγματος κινηθείη πρῶτον, οἷον τοῦ μήκους καὶ ὁδοῦ ἐντεῦθεν μὲν αὕτη ἀρχή, ἐξ ἐναντίας δὲ ἑτέρα· ἡ δὲ ὅθεν ἂν κάλλιστα ἕκαστον γένοιτο, οἷον καὶ μαθήσεως οὐκ ἀπὸ τοῦ πρώτου καὶ τῆς τοῦ πράγματος ἀρχῆς ἐνίοτε ἀρκτέον ἀλλ' ὅθεν ῥᾷστ' ἂν μάθοι· ἡ δὲ ὅθεν πρῶτον γίγνεται ἐνυπάρχοντος, οἷον ὡς πλοίου τρόπις καὶ οἰκίας θεμέλιος, καὶ τῶν ζώων οἱ μὲν καρδίαν οἱ δὲ ἐγκέφαλον οἱ δ' ὅτι ἂν τύχωσι τοιοῦτον ὑπολαμβάνουσιν· ἡ δὲ ὅθεν γίγνεται πρῶτον μὴ ἐνυπάρχοντος καὶ ὅθεν πρῶτον ἡ κίνησις πέφυκεν ἄρχεσθαι καὶ ἡ μεταβολή, οἷον τὸ τέκνον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς καὶ ἡ μάχη ἐκ τῆς λοιδορίας· ἡ δὲ οὗ κατὰ προαίρεσιν κινεῖται τὰ κινούμενα καὶ μεταβάλλει τὰ μεταβάλλοντα, ὥσπερ αἵ τε κατὰ πόλεις ἀρχαὶ καὶ αἱ δυναστεῖαι καὶ αἱ βασιλεῖαι καὶ τυραννίδες ἀρχαὶ λέγονται καὶ αἱ τέχναι, καὶ τούτων αἱ ἀρχιτεκτονικαὶ μάλιστα. ἔτι ὅθεν γνωστὸν τὸ πρᾶγμα πρῶτον, καὶ αὕτη ἀρχὴ λέγεται τοῦ πράγματος, οἷον τῶν ἀποδείξεων αἱ ὑποθέσεις. ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται· πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί. πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται· τούτων δὲ αἱ μὲν ἐνυπάρχουσαί εἰσιν αἱ δὲ ἐκτός. διὸ ἥ τε φύσις ἀρχὴ καὶ τὸ στοιχεῖον καὶ ἡ διάνοια καὶ ἡ προαίρεσις καὶ <ἡ> οὐσία καὶ τὸ οὗ ἕνεκα· πολλῶν γὰρ καὶ τοῦ γνῶναι καὶ τῆς κινήσεως ἀρχὴ τἀγαθὸν καὶ τὸ καλόν.

---

1. Aristóteles se refiere, desde luego, a los extremos de un itinerario, que son al mismo tiempo punto de partida o punto de llegada, según dónde se inicie el recorrido.

2. El punto de partida más eficaz para el aprender una cosa puede, pues, no ser el punto de partida de la cosa misma, y ello en razón de la diferencia, que Aristóteles suele señalar, entre lo que es más cognoscible *para nosotros* y lo que es más cognoscible *en sí mismo*. Cf. *supra* la nota 77 del libro I, en la p. 24, e *infra* [*g*], y VII iv 1029*b*10-13.

3. Por ejemplo, el propio Aristóteles; cf. *De somno* iii 456*a*4-6; *De resp* 478*b*33-34.

4. Por ejemplo, Alcmeón de Crotona, DK A 5; 8; Platón, *Timeo* 44d.

5. Esto es, la causa eficiente. El ejemplo de la ofensa y la pelea está también en *GA* I xviii 724*a*28-30, de donde parece desprenderse que procede de un poema de Epicarmo.

6. Por cierto, en castellano no se dice, en este caso, «principios», sino «autoridades» o «gobierno», que es el valor que tiene en este contexto la palabra «*arkhḗ*» , traducida en los demás casos como «principio».

7. Sigo a Bonitz (1966 : 92) en distinguir este sentido del precedente, en el cual lo incluyen Ross (1958 : I 190), Reale (1968 : 361) y otros. Acerca de las artes «arquitectónicas», cf. *supra* I i 981*a*30 y, allí, la nota 41 del libro I, en la p. 16. La relación de estas artes con el principio (*arkhḗ*) está sugerida ya en su denominación de «*arkhiectonikaí*».

[*i*] Se llama «principio», por una parte, [*a*] el [principio] de una cosa desde donde uno puede comenzar a moverse; por ejemplo, el principio de la línea y del camino [es], desde este lado, este, y, desde el lado contrario, el otro[1]; [*b*] por otra parte, el [principio] desde donde cada cosa puede empezar a ser de la manera óptima; por ejemplo, a veces no se debe comenzar la enseñanza por lo primero y por el principio de la cosa, sino por donde se puede aprender más fácilmente[2]; [*c*] por otra parte, el [principio] desde donde [una cosa] comienza a hacerse, y que es un componente interno [de ella]; por ejemplo, en una nave, la quilla, y en una casa, los cimientos, y, en los animales, unos suponen que el corazón[3], otros, el cerebro[4], y otros, alguna otra [parte] de esa índole; [*d*] por otro lado, el [principio] desde donde [una cosa] comienza a hacerse, y no es un componente interno [de ella], esto es, [el principio] de donde por naturaleza primero se inician el movimiento y el cambio; por ejemplo, el niño, a partir del padre y de la madre, y la pelea, de la ofensa[5]; [*e*] por otra parte, el [principio] por cuya decisión se mueven las cosas que se mueven y cambian las cosas que cambian; así, se llaman «principios»[6] las magistraturas de las ciudades, las oligarquías, las monarquías y las tiranías; [*f*] también [se llaman «principios»] las artes, y, de estas, sobre todo las arquitectónicas[7]; [*g*] además, [aquello] a partir de lo cual la cosa primero [se hace] conocida: también ese se llama «principio» de la cosa; por ejemplo, de las demostraciones, los supuestos[8]. [*ii*] En otros tantos sentidos se dice también «causa», pues todas las causas son principios[9]. [*iii*] [El rasgo] común a todos los principios [es] ser lo primero desde donde [una cosa] es, se hace o se conoce. [*iv*] De ellos, unos son internos, y otros, externos[10]. Por eso son principios la *naturaleza*[11], el *elemento*[12], el *pensamiento* [discursivo], la *decisión*[13], la *substancia*[14] y el *con vistas a lo cual*[15], pues lo bueno y lo bello [son] principio del conocimiento y del movimiento de muchas cosas[16].

---

8. Acerca de los «supuestos (*hypothéseis*)», cf. *supra* III ii 996*b*6-28. Es probable que en este lugar el término se emplee como equivalente de «premisa»; Bonitz (1848-1849 : 219).

9. Con frecuencia Aristóteles emplea «principio (*arkhḗ*)» y «causa (*aítion*)» unidos por un coordinante («*kaí*» = «y»; «es decir») como si fueran equivalentes; cf. I ii 982*b*9; iii 983*a*29; *b*3-4; v 986*b*33-34; viii 989*b*24; por otra parte, *supra* en IV ii 1003*b*22-25 se ha dado a entender que comparten la extensión y difieren en la intensión.

10. La distinción se reencuentra *infra* en XII iv 1070*b*22-25.

11. De acuerdo con Alejandro (1891 : 347), «naturaleza (*phýsis*)» equivale aquí a «materia»; cf. *infra* iv 1014*b*26-30. Sea como fuere, es claro que se lo ve como un componente interno de la cosa, lo mismo que el elemento, mencionado a continuación. Los demás son factores externos.

12. Los sentidos de «elemento» se consideran *infra en iii.*

13. Cf. *supra* los significados [*e*] y [*f*]. Como se ha señalado ya, el pensamiento discursivo (*diánoia*) toma parte tanto en la deliberación ética o política cuanto en la planificación de las artes; cf. *supra* la nota 15 del libro i, en la p. 8.

14. Ross (1958 : I 190) señala que en este contexto la substancia sólo parece poder estar en relación con el significado expuesto supra bajo [g]. La substancia puede ser vista como causa externa si se entiende que equivale a la especie (*eidos*) en el sentido de la causa final, que se menciona a continuación.

15. Es decir, la causa final; cf. *supra* la nota 87 del libro I, en la p. 26.

16. Que son fines que funcionan como puntos de partida. Acerca de la relación entre la bondad y la belleza, cf. *infra* XIII iii 1078*a*31-32.

Capítulo ii

[*i*] *Los cuatro sentidos de «causa* (aition)*»: [a] la causa material; [b] la causa formal; [c] la causa eficiente; [d] la causa final* (1013*a*24-1013*b*3). [*ii*] *Consecuencias: [a] una cosa puede tener varias causas; [b] existe la causalidad recíproca; [c] una misma causa puede tener efectos contrarios* (1013*b*3-1013*b*16). [*iii*] *Las cuatro especies de causa: [a] las materiales; [b] las formales; [c] las eficientes; [d] las finales* (1013*b*16-1013*b*28). [*iv*] *Los distintos modos de las causas [1.] en sentido propio* [1.2.] *mediatas e [1.1.] inmediatas; [2.] accidentales [2.2.] mediatas e [2.1.] inmediatas; [3.] esas variedades se pueden dar en potencia o en acto; [4.] las mismas distinciones se aplican a los efectos* (1013*b*28-1014*a*15). [*v*] [*a*] *Los modos de las causas son, en resumen, seis* (1014*a*15-1014*a*20)*; [b] simultaneidad y falta de simultaneidad de causas y efectos* (1014*a*20-1014*a*25).

αἴτιον λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἐξ οὗ γίγνεταί τι
25 ἐνυπάρχοντος, οἷον ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος καὶ ὁ ἄργυρος
τῆς φιάλης καὶ τὰ τούτων γένη·: ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ
παράδειγμα, τοῦτο δ'ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ
τούτου γένη (οἷον τοῦ διὰπασῶν τὸ δύο πρὸς ἓν καὶ ὅλως
30 ὁ ἀριθμός)καὶ τὰ μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ. ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς
μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως, οἷον ὁ βουλεύσας
αἴτιος, καὶ ὁ πατὴρ τοῦ τέκνου καὶ ὅλως τὸ ποιοῦν τοῦ
ποιουμένου καὶ τὸ μεταβλητικὸν τοῦ μεταβάλλοντος. ἔτι
ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα, οἷον τοῦ περιπατεῖν
ἡ ὑγίεια. διὰ τί γὰρ περιπατεῖ; φαμέν «ἵνα ὑγιαίνῃ». καὶ
35 εἰπόντες οὕτως οἰόμεθα ἀποδεδωκέναι τὸ αἴτιον. καὶ
ὅσα δὴ κινήσαντος ἄλλου μεταξὺ γίγνεται τοῦ τέλους
1013b οἷον τῆς ὑγιείας ἡ ἰσχνασία ἢ ἡ κάθαρσις ἢ τὰ φάρμακα
ἢ τὰ ὄργανα· πάντα γὰρ ταῦτα τοῦ τέλους ἕνεκά ἐστι,
διαφέρει δὲ ἀλλήλων ὡς ὄντα τὰ μὲν ὄργανα τἀδ' ἔργα.
τὰ μὲν οὖν αἴτια σχεδὸν τοσαυταχῶς λέγεται, συμβαίνει
5 δὲ πολλαχῶς λεγομένων τῶν αἰτίων καὶ πολλὰ τοῦ αὐτοῦ
αἴτια εἶναι οὐ κατὰ συμβεβηκός (οἷον τοῦ ἀνδριάντος καὶ
ἡ ἀνδριαντοποιητικὴ καὶ ὁ χαλκὸς οὐ καθ' ἕτερόν τι ἀλλ'
ἡ ἀνδριάς· ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ἀλλὰ τὸ μὲν ὡς ὕλη
τὸδ' ὡς ὅθεν ἡ κίνησις), καὶ ἀλλήλων αἴτια (οἷον τὸ πονεῖν
10 τῆς εὐεξίας καὶ αὕτη τοῦ πονεῖν· ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον
ἀλλὰ τὸ μὲν ὡς τέλος τὸδ' ὡς ἀρχὴ κινήσεως). ἔτι δὲ ταὐτὸ
τῶν ἐναντίων ἐστίν· ὃ γὰρ παρὸν αἴτιον τουδί, τοῦτ' ἀπὸν
αἰτιώμεθα ἐνίοτε τοῦ ἐναντίου, οἷον τὴν ἀπουσίαν τοῦ

---

17. El texto del presente capítulo coincide casi por completo con el texto de *Phys* II iii 194*b*23-195*b*21. El hecho de que en el capítulo precedente (1013*a*16) se haya dicho que los sentidos de «causa» son tantos como los sentido de «principio», y ahora no se dé esa correspondencia, ha sugerido que el presente texto pertenecía originariamente a *Phys*, y que fue incluido aquí, en opinión de Bonitz (1848-1849 : 221), como interpolación decidida por los editores, o, como tiende a pensar Ross (1958 : I 292-293), por el propio Aristóteles. Acerca de las causas cf. *supra* I 983*a*26-32, y allí, la nota 132 de ese libro I, en la p. 36.

18. Es decir, no sólo la materia de la que una cosa está constituida inmediatamente (el bronce o, aun, esta porción de bronce determinada), sino también el género *metal* y los géneros en que quepa incluir *metal*.

19. Entiendo que el coordinante «*kaí*», que une «la especie (*tò eidos*)» y «el modelo (*tò parádeigma*)» es explicativo. La segunda palabra no parece tener aquí sentido platónico. La noción a que se alude pareciera ser, en todo caso, la de *la causa formal*.

20. La forma de la octava musical es, pues, la relación 2 : 1; y como esta es una relación numérica, es posible decir que, genéricamente, la causa de la octava es el número.

[*i*] Se llama «causa»[17] [*a*], en un sentido, [aquello] a partir de lo cual se hace una cosa y es componente interno [de ella]; por ejemplo, el bronce [es causa] de la estatua, y la plata, de la copa, y los géneros de esas cosas[18]; [*b*] en otro [sentido, se llama «causa»] la especie, es decir, el modelo[19], esto es, el enunciado de la *esencia*, y los géneros de esta (por ejemplo, de la octava [lo es] la relación entre dos y uno, y, en general, el número)[20], y [son causas en este sentido también] las partes [incluidas] en el enunciado[21]. [*c*] Además, [se llama «causa» aquello] de donde [procede] el principio primero del cambio o del reposo[22]; por ejemplo, es causante el que deliberó, y el padre [lo es] del hijo, y, en general, lo que produce[23] [es causa] de lo producido, y lo que es capaz de hacer cambiar [es causa] de lo que cambia. [*d*] Además, [una cosa se llama «causa»] en el sentido de «fin», esto es, el *con vistas a lo cual* [se hace una cosa];[24] por ejemplo, [el fin] del paseo [es] la salud: pues [a la pregunta:] «¿Por qué pasea?», respondemos: «Para estar sano», y con decir eso pensamos haber indicado la causa. También [es causa en este sentido] todo lo que, siendo otra cosa la que causa el movimiento, es intermedio [entre aquella y] un fin[25]; por ejemplo, de la salud, el adelgazamiento o la purgación o las medicinas o los instrumentos [médicos]; pues todas esas cosas son *con vistas al fin*, aunque difieren entre sí por ser unas instrumentos, y otras, actos. [*ii*] Así pues, en líneas generales, «causa» se dice en esos tantos sentidos; pero por decirse «causa» en una pluralidad de sentidos, se da [*a*] que también son varias las causas de una misma cosa, [y ello] no por accidente (por ejemplo, de la estatua [son causas] tanto el arte escultórica cuanto el bronce, [y] no en algún otro respecto, sino en tanto estatua; mas no en el mismo sentido, sino que lo uno [lo es] como materia, y lo otro como punto de partida del movimiento[26]); y [*b*] que [algunas cosas son] causas recíprocas (por ejemplo, la fatiga [es causa] de la buena salud, y esta, de la fatiga; pero no en el mismo sentido, sino que lo uno [lo es] como fin, y lo otro, como principio de movimiento). [*c*] Además, la misma cosa [es causa] de los [efectos] contrarios, pues aquello cuya presencia [es] causa de una cosa determinada, a veces, si está ausente, lo consideramos causa de lo contrario; por

---

21. Por tanto, si *hombre* es «animal bípedo», no sólo la forma *hombre*, sino también las formas *animal* o *bípedo*.

22. La causa motora o eficiente.

23. La expresión «*tò poioûn*», traducida arriba como «lo que produce» corresponde a lo que en la tradición se expresa como «el agente».

24. La causa final.

κυβερνήτου τῆς ἀνατροπῆς, οὐ ἦν ἡ παρουσία αἰτία τῆς
15 σωτηρίας· ἄμφω δέ, καὶ ἡ παρουσία καὶ ἡ στέρησις, αἴτια ὡς
κινοῦντα. -- ἅπαντα δὲ τὰ νῦν εἰρημένα αἴτια εἰς τέτταρας
τρόπους πίπτει τοὺς φανερωτάτους. τὰ μὲν γὰρ στοιχεῖα
τῶν συλλαβῶν καὶ ἡ ὕλη τῶν σκευαστῶν καὶ τὸ πῦρ καὶ
20 ἡ γῆ καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα τῶν σωμάτων καὶ τὰ μέρη τοῦ
21 ὅλου καὶ αἱ ὑποθέσεις τοῦ συμπεράσματος ὡς τὸ ἐξ οὗ αἴτια
ἐστιν· τούτων δὲ τὰ μὲν ὡς τὸ ὑποκείμενον, οἷον τὰ μέρη,
τὰ δὲ ὡς τὸ τί ἦν εἶναι, τό τε ὅλον καὶ ἡ σύνθεσις καὶ τὸ
εἶδος. τὸ δὲ σπέρμα καὶ ὁ ἰατρὸς καὶ ὁ βουλεύσας καὶ ὅλως
25 τὸ ποιοῦν, πάντα ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἢ στάσεως.
τὰ δ' ὡς τὸ τέλος καὶ τἀγαθὸν τῶν ἄλλων· τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα
βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι· διαφερέτω δὲ
μηδὲν αὐτὸ εἰπεῖν ἀγαθὸν ἢ φαινόμενον ἀγαθόν. --τὰ μὲν
οὖν αἴτια ταῦτα καὶ τοσαῦτά ἐστι τῷ εἴδει,τρόποι δὲ τῶν
30 αἰτίων ἀριθμῷ μέν εἰσι πολλοί, κεφαλαιούμενοι δὲ καὶ
οὗτοι ἐλάττους. λέγεται γὰρ αἴτια πολλαχῶς, καὶ αὐτῶν
τῶν ὁμοειδῶν προτέρως καὶ ὑστέρως ἄλλο ἄλλου, οἷον
ὑγιείας ὁ ἰατρὸς καὶ ὁ τεχνίτης, καὶ τοῦ διὰ πασῶν τὸ
διπλάσιον καὶ <ὁ> ἀριθμός, καὶ ἀεὶ τὰ περιέχοντα ὁτιοῦν
35 τῶν καθ' ἕκαστα. ἔτι δ' ὡς τὸ συμβεβηκὸς καὶ τὰ τούτων
γένη, οἷον ἀνδριάντος ἄλλως Πολύκλειτος καὶ ἄλλως
ἀνδριαντοποιός, ὅτι συμβέβηκε τῷ ἀνδριαντοποιῷ

---

25. Es decir, todo lo que obra como un eslabón entre el movimiento iniciado por otro factor y el fin al que ese movimiento apunta en última instancia.

26. Esto es, el bronce como *causa material*, y el arte como *causa motora*. Aristóteles no es aquí exhaustivo en la enumeración de las causas, que, como se ha visto, incluye también la formal y la final, pero el propósito es sólo ilustrar el corolario de que una misma cosa tiene más de una causa.

27. De la índole del agua y el aire, esto es, en general, los elementos.

28. De aquello «a partir de lo cual» (*ex hoû*) una cosa se hace, pasa a la existencia, se genera, etcétera, esto es, la materia (*hýlē*), a la que con mucha frecuencia se hace referencia desde el ángulo implícito en ese giro; cf. *infra* VII vii 1042*a*14; 17, y *supra* en i 1013*a*24-25. No parece evidente que, como piensa Ross (1958 : I 293), Aristóteles ahora englobe bajo ese título tanto la causa material cuanto la causa formal. Cf. la nota siguiente.

29. No es fácil precisar a qué remite el «de estas cosas (*toútōn*)». Lo natural sería entender que se trata de los ejemplos de causa material que se acaban de mencionar, y que, por tanto, se siga tratando de esa variedad de causa ([*a*]); pero es extraño que ahora se diga que *unas* son causa en el sentido del *substrato*, y se reitere (*b*22) el ejemplo de las partes (*mérē*) de un todo, que acaba de ser mencionada en la enumeración anterior (*b*19-21), y se agreguen *otras* (que ciertamente no podrían ser «otras *de esas mismas cosas*», como pareciera, sin embargo, desprenderse del texto), las cuales son causas en el sentido de

ejemplo, [vemos como causa] del naufragio la ausencia del piloto, cuya presencia era causa de la salvación [del barco]. Ambas cosas, la presencia y la ausencia, [son] causas en el sentido de [causas] motoras. [*iii*] Todas las causas recién mencionadas caen en las *cuatro clases* más manifiestas, pues [*a*] los elementos [fónicos son causas] de las sílabas, y la materia, [causa] de las cosas artificiales, y el fuego, la tierra y todas las cosas de esa índole[27] [lo son] de los cuerpos, y las partes, [causas] del todo, y las premisas son causas de la conclusión en el sentido de [aquello] *a partir de lo cual*[28]; y de estas cosas[29], unas [son causas] en el sentido del *substrato*; por ejemplo, las partes; [*b*] otras[30], en el sentido de *esencia*, [a saber,] el todo, la composición[31] y la especie; [*c*] la semilla, el médico, el que delibera y, en general, lo que produce[32], son todos [ejemplos de aquello] de donde [procede] el principio del cambio o del reposo; [*d*] otras [son causas] en el sentido del fin y del bien de las demás cosas; pues [eso] *con vistas a lo cual* [acontece una cosa] propende a ser lo óptimo y el fin de las demás cosas; nada importa que se diga [que es] el bien mismo o un bien aparente[33].

[*iv*] Esas son, pues, las causas, y esas tantas en especie. Los *modos* de las causas[34] son muchos en número, pero, resumidos, [son] estos pocos. «Causa» se dice, en efecto, en muchos sentidos, y aun entre las de las [causas] que son [*1.*] *de la misma especie*[35], una [es] [*1.1.*] *anterior* o [*1.2.*] *posterior* a otra; por ejemplo [la causa] de la salud [es] [*1.2.*] el médico y [lo es también] [*1.1.*] el artesano[36], y de la octava, el doble y <el>[37] número; y [así] las [causas] que abarcan otra cualquiera, [son] siempre [causas de] los [efectos] particulares [de esa otra causa][38]. [*2.*] Además, [están las causas que lo son] [*2.2.*] en el sentido del accidente y [*2.1.*] los géneros de ellas; por ejemplo, de la estatua [es causa], en un sentido, [*2.2.*] Policleto[39] y, en otro sentido, [*1.1.*] el escultor, porque es un

---

la causa formal ([*b*]). Se diría que las líneas *b*17-21 («pues [...] *a partir de lo cual*») están fuera de su lugar.

30. Las causas formales.

31. Los comentaristas modernos siguen a Alejandro (1891 : 351) y entienden que el «todo (*hólon*)» no es el todo de materia y forma, que Aristóteles regularmente llama «compuesto (*sýnolon*)», sino lo que surge de la reunión de las partes, pero es irreductible a la sola suma de estas, como es el caso de una «composición (*sýnthesis*)» tal como la de los elementos fónicos que forman el todo de la sílaba; cf. *supra b*17-18, y la nota 116 del libro III, en la p. 184.

32. Cf. *supra* la nota 23 de este libro V, en la p. 317. Se trata ahora de la causa motora o eficiente.

33. Cf. *supra* la nota 87 del libro I, en la p. 26.

34. Los «modos (*trópoi*)», es decir, las maneras o los sentidos en que se emplea «causa».

1014a Πολυκλείτῳ εἶναι· καὶ τὰ περιέχοντα δὲ τὸ συμβεβηκός, οἷον ἄνθρωπος αἴτιος ἀνδριάντος, ἢ καὶ ὅλως ζῷον, ὅτι ὁ Πολύκλειτος ἄνθρωπος ὁ δὲ ἄνθρωπος ζῷον. ἔστι δὲ καὶ τῶν συμβεβηκότων ἄλλα ἄλλων πορρώτερον καὶ ἐγγύτερον, οἷον εἰ ὁ λευκὸς καὶ ὁ μουσικὸς αἴτιος λέγοιτο τοῦ ἀνδριάντος, [ἀλλὰ μὴ μόνον Πολύκλειτος ἢ ἄνθρωπος]. [παρὰ] πάντα δὲ καὶ τὰ οἰκείως λεγόμενα καὶ τὰ κατὰ συμβεβηκός, τὰ μὲν ὡς δυνάμενα λέγεται τὰδ' ὡς ἐνεργοῦντα, οἷον τοῦ οἰκοδομεῖσθαι οἰκοδόμος ἢ οἰκοδομῶν οἰκοδόμος. ὁμοίως δὲ λεχθήσεται καὶ ἐφ' ὧν αἴτια τὰ αἴτια τοῖς εἰρημένοις, οἷον τοῦ δε τοῦ ἀνδριάντος ἢ ἀνδριάντος ἢ ὅλως εἰκόνος, καὶ χαλκοῦ τοῦδε ἢ χαλκοῦ ἢ ὅλως ὕλης· καὶ ἐπὶ τῶν συμβεβηκότων ὡσαύτως. ἔτι δὲ συμπλεκόμενα καὶ ταῦτα κἀκεῖνα λεχθήσεται, οἷον οὐ Πολύκλειτος οὐδὲ ἀνδριαντοποιὸς ἀλλὰ Πολύκλειτος ἀνδριαντοποιός. ἀλλ' ὅμως ἅπαντά γε ταῦτ' ἐστὶ τὸ μὲν πλῆθος ἕξ, λεγόμενα δὲ διχῶς· ἢ γὰρ ὡς τὸ καθ' ἕκαστον ἢ ὡς τὸ γένος, ἢ ὡς τὸ συμβεβηκὸς ἢ ὡς τὸ γένος τοῦ συμβεβηκότος, ἢ ὡς συμπλεκόμενα ταῦτα ἢ ὡς ἁπλῶς λεγόμενα, πάντα δὲ ἢ ὡς ἐνεργοῦντα ἢ κατὰ δύναμιν. διαφέρει δὲ τοσοῦτον, ὅτι τὰ μὲν ἐνεργοῦντα καὶ τὰ καθ' ἕκαστον ἅμα ἔστι καὶ οὐκ ἔστι καὶ ὧν αἴτια, οἷον ὅδε ὁ ἰατρεύων τῷ δε τῷ ὑγιαζομένῳ καὶ ὅδε ὁ οἰκοδόμος τῷ δε τῷ οἰκοδομουμένῳ, τὰ δὲ κατὰ δύναμιν οὐκ ἀεί· φθείρεται γὰρ οὐχ ἅμα ἡ οἰκία καὶ ὁ οἰκοδόμος.

---

35. Causas «de la misma especie (*homoeidê*)» o causas «en sentido propio (*oikeiôs*)» como se las caracteriza *infra* 1014*a*7 o, todavía, causas «de por sí», por oposición a las causas «por accidente» o causas «accidentales (*katà symbebêkós*)», las cuales se consideran a continuación en las divisiones [*2.*]-[*4.*].

36. El *médico* como causa inmediata, y el *artesano*, como *género* que incluye a *médico* como *especie*. Ambas son causas en sentido propio o de por sí, pero una es posterior, y la es otra anterior. Lo mismo en el ejemplo que sigue.

37. Agregado de Jaeger (1963 : 89 *app crit*).

38. Es decir, las causas genéricas son causas de los efectos de las causas específicas. Lo mismo *infra* en 1014*a*1-2.

39. Policleto de Sición o de Argos, nacido a principios del siglo V a. C., fue escultor notable y teórico de la escultura, autor de un famoso *Canon*.

40. El componente de accidentalidad pareciera ser propiamente este: que el escultor sea Policleto y no otro. El hecho de que, como se dice a continuación, la causa sea un hombre o un animal no parece que se pueda considerar accidental al menos en el mismo sentido, porque el escultor no puede sino ser un hombre, y el hombre no es animal por accidente; o lo es acaso es sólo en el sentido de que un hombre o un animal *como tales* no producen esculturas. Sea como fuere, pareciera que arriba se ve a *hombre* y *animal* como causas accidentales porque Policleto, que es

accidente que el escultor sea Policleto[40]; también las [causas] que abarcan el accidente; por ejemplo, [*2.2.*] el hombre o, en general, el animal es causa de la estatua, porque Policleto [es] hombre, y el hombre [es] animal. Aun entre los accidentes, unos están más lejos y otros más cerca que otros[41]; por ejemplo, si se dijera que la causa de la escultura es [*2.2.*] el blanco y el músico[42] <y ya no [sólo] Policleto o un hombre>[43]. [*3.*][44] Todas [las causas], tanto las propiamente dichas, cuanto las [que lo son] por accidente, se dicen [«causas»] [*a*] unas en tanto *potenciales* y [*b*] otras en tanto *actuantes*; por ejemplo, [la causa] de la construcción de una casa [es] [*a*] un constructor o [*b*] un constructor que está construyendo[45]. [*4.*] Lo mismo que se ha dicho [acerca de las causas] se ha de decir también a propósito de las cosas de las cuales las causas [son] causas[46]: por ejemplo, [se ha decir que una cosa es causa][47] de esta estatua o de la estatua o, en general, de la imagen; y [se ha de decir que una cosa es causa][48] de este bronce o del bronce o, en general, de la materia[49]; y asimismo en el caso de los accidentes[50]. Además, tanto estas cuanto aquellas[51] se podrán decir combinadas; por ejemplo, no «Policleto» ni «un escultor», sino «el escultor Policleto». [*v*] [*a*] Con todo, estos[52] son, en su conjunto, en cantidad de *seis*; pero dicho [cada uno] en dos sentidos[53]; pues son [causas] o [*1*] como particular o [*2*] como género o [*3*] como accidente, o [*4*] como género del accidente, o como esas cosas dichas o [*5*] combinadas o [*6*] aisladas, y todas [*a*] o como en actividad o [*b*] en potencia[54]. [*b*] Difieren en la medida en que las [causas] en actividad, esto es, las [causas] particulares, existen y dejan de existir al mismo tiempo que [los efectos] de que son causas; por ejemplo, este, que está curando, y este, que está siendo curado, y este, que está construyendo[55], y eso, que está siendo construido. Pero las [causas] que están en potencia, no siempre[56]; pues la casa no se destruye al mismo tiempo que el constructor[57].

1014a

5

10

15

20

25

---

causa accidental en el sentido indicado, es hombre y animal. Cf. *supra* I i 981*a*18-20 y la nota a ese lugar.

41. En el sentido en que en [*1.*] se dijo de las causas no accidentales que unas son anteriores y otras posteriores.

42. La accidentalidad es aquí más clara: por una parte, «blanco» y «músico» son expresiones «paronímicas» que suponen una predicación accidental y una esencial implícita («*P es* hombre» y «*P es* blanco»), y, en el presente contexto, que en un individuo accidentalmente coexisten los rasgos de «blanco» y de «escultor»: *P* produce la estatua en tanto escultor, no en tanto blanco o músico, pero *se da* accidental o fácticamente que *P* es, además, blanco y músico; «el blanco» y «el músico» son, como causas, más lejanas o mediatas que «el escultor», en un sentido que, sin embargo, es distinto del de la inmediatez de «médico» y la mediatez de «artesano» como causas de

---

la salud *supra* en 1013*b*32-33, porque en este último ejemplo la causalidad no es accidental.

43. Eliminado por Jaeger (1963 : 89 *app crit*).

44. Cf. Jaeger (1968 : 89 *app crit*): sigo a Bonitz y me aparto de Ross (1958 : I 293) en la omisión de la palabra «*pará*» al comienzo de esta oración.

45. [*a*] «un constructor», es decir, un hombre que posee el arte de la construcción como capacidad (*dýnamis*) y, por tanto, es capaz de construir eventualmente una casa, o [*b*] un constructor, en el sentido anterior, que de hecho está construyendo ahora, esto es, llevando a la realidad (*enérgeia*) su capacidad propia.

46. Es decir, las mismas distinciones que se han establecido a propósito de las causas se pueden aplicar a propósito de los efectos.

47. Causa motora, como *supra* el médico y el artesano eran causas de la salud.

48. Causa formal, como *supra* el doble y el número eran causas de la octava.

49. En ambos casos Aristóteles señala la secuencia *individuo-especie-género* en que se basó *supra* en [*1.*] para la distinción entre la causa anterior y la posterior.

50. Los efectos accidentales; cf. *supra* 1013*b*34-1014*a*6.

51. Tanto las causas en sentido propio cuanto las causas accidentales.

52. Los modos de las causas o los sentidos de «causa».

53. Esto es, como se precisa más abajo, en los sentidos de acto o de potencia, con lo que los seis pasan a ser doce.

54. Es decir: [*1*] la causa individual: un escultor; [*2*] el género de la causa individual: un artesano; [*3*] la causa accidental: Policleto; [*4*] el género de la causa accidental: un hombre; [*5*] la combinación de [*1*] y [*3*]: [*5*] el escultor Policleto; [*6*] la combinación de [*2*] y [*4*]: un hombre artesano. Cada una de estas formas se da en dos variantes: [*a*] en acto; y [*b*] en potencia.

55. Leo «*oikodomón*» en lugar de «*oikodómos*»; cf. Jaeger (1963 : 90 *app crit*). El *oikodómos* es el que tiene la capacidad o potencia de construir.

56. No siempre son o no son al mismo tiempo que sus efectos.

57. La causa y el efecto en acto son solidarios, así que se presuponen mutuamente, y no pueden darse el uno sin el otro. El que el constructor y la casa se destruyan al mismo tiempo sería sólo un hecho de concomitancia fáctica o accidental.

Capítulo iii

[*i*] *Sentido de «elemento* (stoikheîon)»; *ejemplos* [*a*]-[*c*] (1014*a*26-1014*b*3); [*ii*] *sentidos metafóricos de «elemento»;* [*a*]-[*c*] (1014*b*3-1014*b*14). [*iii*] *Componente común a todos los usos de la palabra* (1014*b*14-1014*b*15).

στοιχεῖον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρώτου ἐνυπάρχοντος ἀδιαιρέτου τῷ εἴδει εἰς ἕτερον εἶδος, οἷον φωνῆς στοιχεῖα ἐξ ὧν σύγκειται ἡ φωνὴ καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται ἔσχατα, ἐκεῖνα δὲ μηκέτ' εἰς ἄλλας φωνὰς ἑτέρας τῷ εἴδει αὐτῶν, ἀλλὰ κἂν διαιρῆται, τὰ μόρια ὁμοειδῆ, οἷον ὕδατος τὸ μόριον ὕδωρ, ἀλλ' οὐ τῆς συλλαβῆς. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ τῶν σωμάτων στοιχεῖα λέγουσιν οἱ λέγοντες εἰς ἃ διαιρεῖται τὰ σώματα ἔσχατα, ἐκεῖνα δὲ μηκέτ' εἰς ἄλλα εἴδει διαφέροντα· καὶ εἴτε ἓν εἴτε πλείω τὰ τοιαῦτα, ταῦτα στοιχεῖα λέγουσιν. παραπλησίως δὲ καὶ τὰ τῶν διαγραμμάτων στοιχεῖα λέγεται, καὶ ὅλως τὰ τῶν ἀποδείξεων· αἱ γὰρ πρῶται ἀποδείξεις καὶ ἐν πλείοσιν ἀποδείξεσιν ἐνυπάρχουσαι αὗται στοιχεῖα τῶν ἀποδείξεων λέγονται· εἰσὶ δὲ τοιοῦτοι συλλογισμοὶ οἱ πρῶτοι ἐκ τῶν τριῶν δι' ἑνὸς μέσου. καὶ μεταφέροντες δὲ στοιχεῖον καλοῦσιν ἐντεῦθεν ὃ ἂν ἓν ὂν καὶ μικρὸν ἐπὶ πολλὰ ᾖ χρήσιμον, διὸ καὶ τὸ μικρὸν καὶ ἁπλοῦν καὶ ἀδιαίρετον στοιχεῖον λέγεται. ὅθεν ἐλήλυθε τὰ μάλιστα καθόλου στοιχεῖα εἶναι, ὅτι ἕκαστον αὐτῶν ἓν ὂν καὶ ἁπλοῦν ἐν πολλοῖς ὑπάρχει ἢ πᾶσιν ἢ ὅτι πλείστοις, καὶ τὸ ἓν καὶ τὴν στιγμὴν ἀρχάς τισι δοκεῖν εἶναι. ἐπεὶ οὖν τὰ καλούμενα γένη καθόλου καὶ ἀδιαίρετα (οὐ γὰρ ἔστι λό-

---

58. La noción de «elemento (*stoikheîon*)» es cercana a la de «principio (*arkhḗ*)» y a la de «causa (*aítion*)», en la medida en que cada una de las tres expresa la cosa primaria o primera (*prôton*) que constituye el fundamento de otra. Eso hace que en algunos contextos Aristóteles use esos términos indistintamente; cf. por ejemplo, I iii 983*b*6-12; VI i 1025*b*5-6; XII v 1071*a*25. El rasgo diferencial del *elemento* reside en su condición de componente *interno* de la cosa, por la que contrasta con el principio y la causa, que pueden ser *externos* a la cosa; así, la causa eficiente o motora es principio de la cosa, pero distinta de ella; por eso no es *elemento* de ella, como lo son, en cambio, la materia, la forma y la privación. Por otra parte, de estas tres cosas Aristóteles llama «elemento» a la materia de una cosa, más comúnmente que a la forma y la privación; de todos modos, «materia» y «elemento» no son, por cierto, términos equivalentes; cf. *infra* XII 1070*b*22-24.

59. El carácter levemente pleonástico de la expresión «indivisible en especie en una especie diversa (*adiairétou tôi eídei eis héteron eidos*)» debe de responder a la intención de subrayar enfáticamente como rasgo diferencial del «elemento» el que sea susceptible de ser dividido desde el punto de vista cuantitativo, pero no desde el punto de vista cualitativo.

60. La «voz (*phōnḗ*)» no es aquí la emisión fónica sin más (cf. *De an* II viii 420*b*4-13), sino la expresión fónica articulada que representa una unidad lingüística del nivel de la sílaba o superior a ese nivel. Según *Poet* xx 1456*b*22-24, los «elementos» fónicos son las unidades mínimas, combinables entre sí, de la expresión lingüística. Cf. Sinnott (2017).

[*i*] Se llama «elemento» el [componente] interno primero[58] e indivisible en especie en una especie diversa[59], en que consiste [una cosa]. [*a*] Por ejemplo, son *elementos* de una voz[60] [aquellos] en que la voz consiste y en los que se divide como en sus [componentes] últimos; pues estos ya no [se dividen, a su vez,] en otras voces, diversas de ellas en especie; sino que, aunque se la pueda dividir, las partes [resultantes de la división serán siempre] de la misma especie, como [son] agua las partes del agua; pero no [son sílabas las partes] de la sílaba[61]. [*b*] De igual modo, los [filósofos] que tratan de los elementos de los cuerpos[62] llaman [«elementos» las partes] últimas en que los cuerpos se dividen[63], y esas [partes] ya no [se dividen] en otros [cuerpos] diferentes en especie[64]; y ya sea una sola o [sean] varias las cosas de esa índole, las llaman «elementos»[65]. [*c*] En forma parecida, también los de las proposiciones geométricas[66] se llaman «elementos», y, en general, los de las demostraciones, pues las demostraciones primeras e implícitas en más demostraciones se llaman «elementos» de las demostraciones, y son tales los silogismos primeros [que consisten] en tres [términos y prueban] por medio de *un solo* [término] medio[67]. [*ii*] A partir de ahí, también llaman, metafóricamente, «elemento» [*a*] lo que, siendo una sola cosa y pequeña, es útil para muchas cosas[68]; por eso también lo pequeño, simple e indivisible se llama «elemento». [*b*] De ahí se llegó a [la idea de] que los universales máximos son elementos, porque cada uno de ellos, siendo uno y simple, se da en muchas cosas o en todas o en la mayoría; y a que algunos [filósofos] piensen que el uno y el punto son principios[69]. [*c*] Y como los llamados «géneros» [son] universales e indivisibles (pues no hay enunciado de ellos)[70], algunos llaman

---

61. Acerca de la sílaba, cf. *Poet* xx 1456*b*34-38; además, cf. *infra* VII xvii 1041*b*11-25; y *supra* las notas 596 y 597 del libro I, en la p. 131.

62. Los llamados filósofos de la naturaleza, de los que se ha tratado con amplitud en el libro I a partir del capítulo iii.

63. Las formas elementales de la materia representan, en ese planteo, el nivel último de análisis o de «división» de la realidad material. La tabla de los elementos que pasó a ser la comúnmente aceptada en la Antigüedad es la de Empédocles, que abarca la tierra, el aire, el agua y el fuego.

64. Como se lo ha ilustrado poco más arriba en *a*30-31 con el ejemplo del agua.

65. Ross (1958 : I 294) cree ver en la manera de expresarse Aristóteles en estas líneas un indicio de que este uso de «elemento» no estaba aún plenamente establecido.

66. Acerca de las «proposiciones geométicas (*diagrámmata*)», cf. *supra* III iii 998*a*25-30 y allí la nota 118, en la p. 185.

γος αὐτῶν), στοιχεῖα τὰ γένη λέγουσί τινες, καὶ μᾶλλον ἢ τὴν διαφορὰν ὅτι καθόλου μᾶλλον τὸ γένος· ᾧ μὲν γὰρ ἡ διαφορὰ ὑπάρχει, καὶ τὸ γένος ἀκολουθεῖ, ᾧ δὲ τὸ γένος, οὐ παντὶ ἡ διαφορά. ἁπάντων δὲ κοινὸν τὸ εἶναι στοιχεῖον
15 ἑκάστου τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἑκάστῳ.

---

67. Esto es, los silogismos simples (por oposición al sorites), que, como se dice arriba, incluyen sólo tres términos, y en los que uno solo de ellos funciona como término medio; cf. Bonitz (1848-1849 : 227); Ross (1958 : I 295). Alejandro (1891 : 356) entendía que los «silogismos primeros» de arriba eran los de la primera figura.

68. Bonitz (1848-1849 : 227) sugirió que este uso de «elemento» daría cuenta de que la palabra se aplicase en el sentido de «*tópos* (lugar)», esto es, para hacer referencia al argumento que se puede aplicar a muchos temas. Cf. *Top* IV i 120*b*13-15; 121*b*11-13; IV xiv 151*b*18-23.

69. Los filósofos en cuestión son los pitagóricos y los platónicos, que consideraban que lo uno y el punto eran los principios del número y de la línea respectivamente; cf., entre otros lugares, *supra* I v 985*b*33-986*a*2 e *infra* VII ii 1028*b*15-18.

«elementos» a los géneros, y más que a la diferencia [específica], porque el género es más universal; pues a [aquello] en que se da la diferencia, el género lo acompaña[71], mientras que no a todo en lo que se da el género [lo acompaña] la diferencia[72]. [*iii*] [Es] común a todos [los sentidos de esta palabra] el que elemento de cada cosa sea el [*componente*] *interno primero* de cada una. 15

---

70. Es decir, no hay definición de ellos, porque son inanalizables en componentes menores (el género próximo y la diferencia específica). Por definición, los géneros supremos (o categorías) no caen bajo otro género más amplio que los comprenda.

71. Es decir, si hay una diferencia específica, necesariamente hay un género; pero donde hay un género no siempre hay una diferencia específica.

72. Acerca de las relaciones entre género y diferencia, cf. *Top* IV ii 122*b*15-123*a*38; *Cat* v 3*a*33-*b*9; *supra* III iii 998*b*14-21.

Capítulo iv

«*Naturaleza* (phýsis)» *significa* [*i*] *la generación de las cosas que crecen* (1014*b*16-1014*b*17); [*a*] *el factor interno del crecimiento*; [*b*] *el principio del movimiento de los entes naturales* (1014*b*17-1014*b*20). [*ii*] *Crecer es aumentar por la acción de otra cosa* (1014*b*20-1014*b*26). [*iii*] *También se llama «naturaleza» la materia de que está hecho un producto artificial, y el elemento de los entes naturales* (1014*b*26-1014*b*35). [*iv*] *También se llama «naturaleza» la substancia de las cosas naturales* (1014*b*-1015*a*11). [*v*] *En sentido metafórico, toda substancia se llama «naturaleza»* (1015*a*11-1015*a*13). [*vi*] *Conclusión y resumen* (1015*a*13-1015*a*13-19).

φύσις λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἡ τῶν φυομένων γένεσις οἷον εἴ τις ἐπεκτείνας λέγοι τὸ υ, ἕνα δὲ ἐξ οὗ φύεται πρώτου τὸ φυόμενον ἐνυπάρχοντος· ἔτι ὅθεν ἡ κίνησις ἡ πρώτη ἐν ἑκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει· φύεσθαι δὲ λέγεται ὅσα αὔξησιν ἔχει δι' ἑτέρου τῷ ἅπτεσθαι καὶ συμπεφυκέναι ἢ προσπεφυκέναι ὥσπερ τὰ ἔμβρυα· διαφέρει δὲ σύμφυσις ἁφῆς, ἔνθα μὲν γὰρ οὐδὲν παρὰ τὴν ἁφὴν ἕτερον ἀνάγκη εἶναι, ἐν δὲ τοῖς συμπεφυκόσιν ἔστι τι ἓν τὸ αὐτὸ ἐν ἀμφοῖν ὃ ποιεῖ ἀντὶ τοῦ ἅπτεσθαι συμπεφυκέναι καὶ εἶναι ἓν κατὰ τὸ συνεχὲς καὶ ποσόν, ἀλλὰ μὴ κατὰ τὸ ποιόν. ἔτι δὲ φύσις λέγεται ἐξ οὗ πρώτου ἢ ἔστιν ἢ γίγνεταί τι τῶν φύσει ὄντων, ἀρρυθμίστου ὄντος καὶ ἀμεταβλήτου ἐκ τῆς δυνάμεως τῆς αὑτοῦ, οἷον ἀνδριάντος καὶ τῶν σκευῶν τῶν χαλκῶν ὁ χαλκὸς ἡ φύσις λέγεται, τῶν δὲ ξυλίνων ξύλον· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων· ἐκ τούτων γάρ ἐστιν ἕκαστον διασωζομένης τῆς πρώτης ὕλης· τοῦτον γὰρ τὸν τρόπον καὶ τῶν φύσει ὄντων τὰ στοιχεῖα φασιν εἶναι φύσιν, οἱ μὲν πῦρ οἱ δὲ γῆν οἱ δ' ἀέρα οἱ δ' ὕδωρ οἱ δ' ἄλλο τι τοιοῦτον λέγοντες, οἱ δ' ἔνια τούτων οἱ δὲ πάντα ταῦτα. ἔτι δ' ἄλλον

---

73. Agrego, con Reale (1968 : 366), el paréntesis. Aristótes asocia, pues, la palabra «*physis*» con el verbo «*phýō*» = «hacer nacer» y, en voz media, «crecer»; pero la «*y*» de «*physis*» es breve, mientras que la de «*phýō*» es, en la mayoría de sus formas, larga. De ahí la referencia al alargamiento de esa vocal. Cf. *Phys* II i 193*b*12-18. La asociación de «*phýsis*» con los sentidos de «generación» y «crecimiento» se encuentra ya en Platón (Ross [1958 : I 296] aduce como ejemplo de eso *Leyes* 892*c*), e improbablemente en filósofos anteriores. Puede que se trate de un caso de etimología popular o bien, de una relación de derivación supuesta por los filósofos. Cf. Chantraine (1983 : *s. v.*). Como se trata de relaciones que se establecen entre palabras de la lengua griega que no es posible reflejar en castellano, indicamos arriba los términos empleados en el texto original, en los que se trasuntará la relación.

74. Esto es, en opinión de Bonitz (1848-1849 : 229), la semilla.

75. Es decir, en su calidad de ente natural, y no, por tanto, por accidente, como se puede dar en un ente artificial. En relación con estas líneas, cf. *Phys* II i 192*b*8-193*b*2.

76. Para precisar la relación, recién señalada, entre naturaleza y crecimiento, Aristóteles explica, en unas líneas un tanto obscuras, la segunda de esas nociones. El fenómeno al que se alude en *a*23 bajo la denominación de «unión natural» (o «connaturalidad»: *sýmphysis*)» es el de la alimentación, cuya condición es el contacto entre lo que se alimenta y el alimento, y que puede asumir la forma [*a*] de una absorción o [*b*] de una adherencia, como la del embrión a la madre. Según se desprende de lo que sigue, la unión natural es también la relación que existe entre las partes de un mismo cuerpo orgánico. Cf. *infra* VII xvi 1040*b*15 y la nota en ese lugar.

77. Acerca de la «unión (*haphé*)», la «unión natural (*sýmphysis*)» y la «continuidad (*synékheia*)», cf. *infra* XI xii 1069*a*5-12.

[*i*] Se llama «naturaleza [*phýsis*]», [*a*] en un sentido, la generación de las cosas que crecen [*tà phyómena*] (como si se pronunciara la «y» alargándola)[73]; y, [*b*] en otro sentido, el [componente] interno primero desde donde crece [*phýetai*] lo que crece[74]. Además, [*c*] aquello] de donde [deriva], en cada ente por naturaleza, el movimiento primero [que] se da en él como tal[75]. [*ii*] Y se dice que crecen [*phýesthai*] todas las cosas que tienen un aumento a causa de otra cosa, sea [*a*] por ponerse en contacto [con ella] y estar unidas naturalmente [*sympephykénai*], sea [*b*] por estar adheridas naturalmente [*prospephykénai*] [a ella], como los embriones[76]. La unión natural [*sýmphysis*] difiere del contacto, pues en este no hay ninguna otra cosa necesaria aparte del contacto, mientras que en las cosas que están unidas naturalmente hay una cosa única [que es] la misma en ambos, que hace que, en lugar de [haber mero] contacto, estén unidas naturalmente, y sean una sola cosa desde el punto de vista de la continuidad[77] y de la cantidad, pero no desde el de la cualidad. Además, [*iii*] se llama «naturaleza» [aquello] primero de lo que está hecho o se genera alguno de los entes [que] <no> [son] por naturaleza[78], que está desprovisto de configuración y [es] incapaz de mutar a partir de su propia potencia. Por ejemplo, se dice que el bronce es «la naturaleza» de una escultura y de los enseres de bronce, y la madera [«la naturaleza»] de los de madera. Y de ese mismo modo en las demás cosas, pues cada una está hecha de ellos, conservándose la materia primera[79]. En este sentido dicen también que son «naturaleza» los elementos de los entes naturales: [*a*] unos [dicen que el elemento es] el fuego; [*b*] otros, la tierra; [*c*] otros, el aire, [*d*] otros, el agua, [*e*] otros, alguna otra cosa de esa índole; unos, que algunos de ellos, y [*f*] otros, que todos ellos[80]. Además, [*iv*]

---

78. Bonitz (1848-1849 : 229), Ross (1958 : I 297) y Jaeger (1963 : 91 *app crit*), seguidos por otros, defienden la lectura «*tôn phýsei ónton* (de los entes [que son] por naturaleza)», pese a que los ejemplos que siguen lo son notoriamente de cosas artificiales (una estatua; enseres). Parece más razonable seguir a Chist, que (con uno solo de los manuscritos, es verdad) lee «*mè phýsei* (no por naturaleza)». Las soluciones de Ross y de Jaeger parecieran un tanto artificiosas desde los puntos de vista gramatical y conceptual. Para Ross, la estatua es vista como cosa natural (*phýsei*) en tanto es bronce, y hay que suponer que más abajo, en *b*32, Aristóteles se ha olvidado de que caracterizó la estatua de esa manera, y utiliza el mismo giro para caracterizar los entes naturales (*tôn phýsei ónton*). Por su parte, Jaeger propone que no se ligue aquella expresión, como genitivo partitivo, al «*ti*» que le precede, sino como aposición del término de la preposición «*ex*» de la que está separado por varias palabras.

79. Esto es, la materia subsiste aun cuando la cosa hecha de ella sea destruida; por ejemplo, si la estatura es fundida. Cf. *Phys* II i 193*a*9-17.

τρόπον λέγεται ἡ φύσις ἡ τῶν φύσει ὄντων οὐσία, οἷον οἱ
1015a λέγοντες τὴν φύσιν εἶναι τὴν πρώτην σύνθεσιν, ἢ ὥσπερ
Ἐμπεδοκλῆς λέγει ὅτι

«φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἐόντων,
ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.»

διὸ καὶ ὅσα φύσει ἔστιν ἢ γίγνεται, ἤδη ὑπάρχοντος ἐξ
5 οὗ πέφυκε γίγνεσθαι ἢ εἶναι, οὔπω φαμὲν τὴν φύσιν ἔχειν
ἐὰν μὴ ἔχῃ τὸ εἶδος καὶ τὴν μορφήν. φύσει μὲν οὖν τὸ ἐξ
ἀμφοτέρων τούτων ἐστίν, οἷον τὰ ζῷα καὶ τὰ μόρια αὐτῶν·
φύσις δὲ ἥ τε πρώτη ὕλη (καὶ αὕτη διχῶς, ἢ ἡ πρὸς αὐτὸ
πρώτη ἢ ἡ ὅλως πρώτη, οἷον τῶν χαλκῶν ἔργων πρὸς
10 αὐτὰ μὲν πρῶτος ὁ χαλκός, ὅλως δ' ἴσως ὕδωρ, εἰ πάντα
τὰ τηκτὰ ὕδωρ) καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ
τέλος τῆς γενέσεως. μεταφορᾷ δ' ἤδη καὶ ὅλως πᾶσα οὐσία
φύσις λέγεται διὰ ταύτην, ὅτι καὶ ἡ φύσις οὐσία τίς ἐστιν.
ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη
15 ἐστὶν ἡ οὐσία ἡτῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὑτοῖς ᾗ
αὐτά· ἡ γὰρ ὕλη τῷ ταύτης δεκτικὴ εἶναι λέγεται φύσις, καὶ
αἱ γενέσεις καὶ τὸ φύεσθαι τῷ ἀπὸ ταύτης εἶναι κινήσεις.
καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως τῶν φύσει ὄντων αὕτη ἐστίν,
ἐνυπάρχουσά πως ἢ δυνάμει ἢ ἐντελεχείᾳ.

---

80. [*a*] Heráclito e Hipaso; cf. *supra* I iii 984*a*7-8; [*b*] cf. *supra* I viii 988*b*29-31; 989*a*8-9; [*c*] Anaxímenes; cf. *supra* I iii 984*a*5; [*d*] Tales, cf. *supra* I iii 983*b*20-21; [*e*] cf. *supra* I vii 988*a*29-31; I viii 989*a*13-15; [*f*] cf. *supra* I iii 984*b*3-5; I v 986*b*27-987*a*2. En relación con este párrafo, cf. *Phys* II i 193*a*17-30.

81. DK 31 B8. La cita no es completa. La palabra vertida arriba (y entendida por Aristóteles) como «naturaleza» es «*physis*», aunque los comentaristas entienden que en la intención de Empédocles es «generación».

82. Cf. *Phys* II i 193*a*30-193*b*1.

83. Las dos cosas son la materia, mencionada en *b*2, y la especie (*eîdos*) o configuración (*morphḗ*), recién mencionadas.

84. La materia primera de una cosa hecha de bronce es, pues, <1> *el bronce* como especie particular de materia de la que la cosa está hecha inmediatamente, o <2> *el agua*, si se admite que el agua es, a su vez, la materia del bronce, en razón de que (fundiéndolo) se lo puede reducir a líquido. Cf. el apartado 8.1. de la «Introducción».

en otro sentido, se llama «naturaleza» la substancia de los entes naturales; [lo hacen,] por ejemplo, los que dicen que la naturaleza es la composición primera, o como dice Empédocles que 1015a

«no hay naturaleza de ninguno de los entes,
sino que sólo mezcla y separación de las cosas mezcladas
hay, y entre los hombres se la llama 'naturaleza'»[81].

Por eso, de todas las cosas que son o se generan por naturaleza, aun cuando se dé [en ellas eso] *a partir de lo que* por naturaleza son o se generan, no decimos que tengan todavía la naturaleza si no 5
tienen la especie y la configuración[82]. [*a*] Así pues, es *por naturaleza* el [compuesto] de esas dos cosas[83]; por ejemplo, los animales y sus partes. [*b*] Y [es] naturaleza no sólo *la materia primera* (y esta [es «primera»] dos sentidos: <1> o la primera en relación con [la cosa] o la primera en general; por ejemplo, [la materia primera] de las obras de bronce: en relación con ellas [es materia] primera el bronce, pero <2> en general, quizás el agua si todas las cosas 10
fusibles [son] agua)[84], sino también [*c*] *la especie o la substancia*; y este es el fin de la generación[85]. [*v*] Y a causa de esta, metafóricamente se llama «naturaleza» en general a toda substancia, porque también la naturaleza es una [cierta especie de] substancia[86]. [*vi*] De lo dicho [resulta que] la «naturaleza», dicha en su sentido primero y propio, es la substancia de las cosas que tienen en sí mismas en tanto tales el principio del movimiento, pues la materia se llama 15
«naturaleza» por ser capaz de recibirlo[87], y las generaciones y el crecimiento, por ser movimientos [procedentes] de él. Y ese es el principio del movimiento de los entes naturales, contenido [en ellos] o en potencia o en actividad[88].

---

85. Como es regular en Aristóteles, la forma o configuración (*morphê*) o la especie (*eídos*) se identifica con el fin (*télos*).

86. El sentido de estas líneas no es evidente. Siguiendo a Alejandro (1891 : 359), Bonitz (1848-1849 : 230) y otros autores modernos entienden que Aristóteles da a entender que si bien en sentido propio «naturaleza» se aplica a las cosas naturales, en sentido figurado su aplicación se extiende a otras cosas, que sólo podrían ser las artificiales, y ello, como al parecer se dice arriba, a causa de *la configuración*, porque también los productos artificiales pueden ser vistos como compuestos de materia y especie.

87. Capaz de recibir ese principio. También el «de él» de la línea siguiente se refiere al principio.

88. En potencia, dice Alejandro (1891 : 360), como lo está en una semilla, o en actividad, como lo está en un animal ya nacido.

Capítulo v

Es «necesario (anagkaîon)» [*i*] [*a*] *lo que es condición indispensable para la vida, y* [*b*] *lo que lo es para que se dé el bien* (1015*a*20-1015*a*26). [*ii*] *También es necesario lo forzoso* (1015*a*26-1015*a*33); *y* [*iii*] *es necesario lo que no puede ser de otro modo; los otros sentidos de «necesario» derivan de ese* (1015*a*33-1015*b*6). [*iv*] *La demostración es necesaria, pues, dadas las premisas, la conclusión no puede ser de otro modo* (1015*b*6-1015*b*9). [*v*] *De las cosas necesarias, unas son de por sí, y otras en razón de algo distinto de ellas; lo necesario de por sí es lo simple; si hay entes eternos e invariables, no podrá haber en ellos nada forzoso o contrario a su naturaleza* (1015*b*9-1015*b*15).

ἀναγκαῖον λέγεται οὗ ἄνευ οὐκ ἐνδέχεται ζῆν ὡς συναιτίου (οἷον τὸ ἀναπνεῖν καὶ ἡ τροφὴ τῷ ζώῳ ἀναγκαῖον, ἀδύνατον γὰρ ἄνευ τούτων εἶναι), καὶ ὧν ἄνευ τὸ ἀγαθὸν μὴ ἐνδέχεται ἢ εἶναι ἢ γενέσθαι, ἢ τὸ κακὸν ἀποβαλεῖν ἢ στερηθῆναι οἷον τὸ πιεῖν τὸ φάρμακον ἀναγκαῖον ἵνα μὴ κάμνῃ, καὶ τὸ πλεῦσαι εἰς Αἴγιναν ἵνα ἀπολάβῃ τὰ χρήματα. ἔτι τὸ βίαιον καὶ ἡ βία· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ παρὰ τὴν ὁρμὴν καὶ τὴν προαίρεσιν ἐμποδίζον καὶ κωλυτικόν, τὸ γὰρ βίαιον ἀναγκαῖον λέγεται, διὸ καὶ λυπηρόν, ὥσπερ καὶ Εὔηνός φησι

«πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον πρᾶγμ' ἀνιαρὸν ἔφυ»

,καὶ ἡ βία ἀνάγκη τις ὥσπερ καὶ Σοφοκλῆς λέγει

«ἀλλ' ἡ βία με ταῦτ' ἀναγκάζει ποιεῖν»,

καὶ δοκεῖ ἡ ἀνάγκη ἀμετάπειστόν τι εἶναι, ὀρθῶς· ἐναντίον γὰρ τῇ κατὰ τὴν προαίρεσιν κινήσει καὶ κατὰ τὸν λογισμόν. ἔτι τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν ἀναγκαῖόν φαμεν οὕτως ἔχειν· καὶ κατὰ τοῦτο τὸ ἀναγκαῖον καὶ τἆλλα λέγεταί πως ἅπαντα ἀναγκαῖα· τότε γὰρ βίαιον ἀναγκαῖον λέγεται ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν τότε, ὅταν μὴ ἐνδέχηται κατὰ τὴν ὁρμὴν διὰ τὸ βιαζόμενον, ὡς ταύτην ἀνάγκην οὖσαν δι' ἣν μὴ ἐνδέχεται ἄλλως, καὶ ἐπὶ τῶν συναιτίων τοῦ ζῆν καὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως· ὅταν γὰρ μὴ ἐνδέχηται ἔνθα μὲν τὸ ἀγαθὸν ἔνθα δὲ τὸ ζῆν [καὶ τὸ] εἶναι ἄνευ τινῶν, ταῦτα ἀναγκαῖα καὶ ἡ αἰτία ἀνάγκη τίς ἐστιν αὕτη. ἔτι ἡ ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, εἰ ἀποδέδεικται ἁπλῶς· τούτου δ' αἴτια τὰ πρῶτα, εἰ ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν ἐξ ὧν ὁ συλλογισμός.

---

89. La distinción de los sentidos de «necesario» se halla también *infra* en XII vii 1072*b*11-13.

90. Literalmente, «concausa (*synaition*)», esto es, no propiamente la causa, aunque es indispensable para que la causa produzca el efecto; así, la respiración no es de por sí causa de la vida, pero es condición *sine qua non* de la vida animal. Cf. *De an* II iv 416*a*13-15; *PA* I i 642*a*7.

91. Christ puso en relación este ejemplo con la referencia al envío de dinero que Platón, según dice él mismo en su *Carta* XIII, hizo a un tan Andrómedes de Egina, que presumiblemente era un banquero.

92. El «impulso (*hormḗ*)», palabra que no parece ser término técnico en Aristóteles, denota el móvil no reflexivo, de la índole del *thymós*, de una acción, o, más bien, una reacción como la que es determinada por el enojo; la «decisión (*proaíresis*)» resulta, en cambio, del querer (*boúlēsis*), esto es, el deseo que recae en un fin del que se es consciente, y en los pasos deliberados para llegar a él.

[*i*] Se dice «necesario»[89] [*a*] [aquello] sin lo cual, como condición[90], no es posible vivir; por ejemplo, la respiración y el alimento [son] necesarias para el animal, pues [es] imposible que exista sin ellas; [*b*] también [son «necesarias» las condiciones] sin las cuales o no puede existir o [no puede] pasar a la existencia el bien, o [no es posible] rechazar el mal o librarse de él; por ejemplo, beber el medicamento [es] necesario para no estar enfermo, y navegar hacia Egina, para recibir el dinero[91]. [*ii*] Además, [se llama «necesario»] lo forzoso y la violencia: esto es, lo que [nos] obstaculiza e impide, en contra del impulso y la decisión[92]; pues lo forzoso se dice «necesario», y por eso [se lo considera] también doloroso, tal como dice Eveno[93]:

«pues todo acto necesario es por naturaleza penoso»

Y la violencia es una forma de necesidad, como también dice Sófocles:

«pero la violencia me pone en necesidad de hacer estas cosas»[94]

Y se cree, acertadamente, que la necesidad es una cosa inflexible, pues [es] contraria al movimiento conforme a la decisión y conforme al razonamiento. [*iii*] Además, lo que no puede ser de un modo diverso [de como es,] decimos que es «necesario» que sea así[95]. Y de acuerdo con este [sentido de] «necesario» se llaman [«necesarias»], de uno u otro modo, también todas las demás cosas [a las que se las llama así][96]. En efecto, se dice «forzoso»[97] lo que es necesario hacer o padecer cuando, a causa de lo que fuerza, no es posible [obrar] de acuerdo con el impulso[98], en la idea de que necesidad es esa por la que no es posible [que una cosa sea] de otro modo; e igualmente en el caso de las condiciones[99] del vivir y del bien; pues cuando no es posible o el bien, o el vivir <y el> existir sin ciertas cosas, estas cosas son necesarias, y la causa es esa forma de necesidad. [*iv*] Además, la demostración [está entre] las cosas necesarias, porque [la conclusión o lo que se ha demostrado] no puede ser de otro modo [de como es] si se lo ha demostrado sin más[100], y la causa de eso [son] las premisas[101] si es imposible que [aquellas] de las que el

---

93. La línea citada a continuación es un pentámetro. Eveno de Paros fue un poeta y sofista que vivió en el siglo V a. C.

94. *Electra,* v. 256.

95. Desde la Antigüedad, algunos comentaristas han entendido que Aristóteles piensa en este punto en los entes eternos e inmóviles; cf. *infra* VI ii 1026*b*27-30.

96. Este sentido [*iii*] es, por tanto, el primario, del que derivan los restantes.

97. Es decir, lo necesario en el sentido [*ii*].

98. Cf. *supra* la nota 92.

99. Condición o concausa; cf. *supra* la nota 90.

τῶν μὲν δὴ ἕτερον αἴτιον τοῦ ἀναγκαῖα εἶναι, τῶν δὲ οὐδέν; ἀλλὰ διὰ ταῦτα ἕτερά ἐστιν ἐξ ἀνάγκης. ὥστε τὸ πρῶτον καὶ κυρίως ἀναγκαῖον τὸ ἁπλοῦν ἐστίν· τοῦτο γὰρ οὐκ ἐνδέχεται πλεοναχῶς ἔχειν, ὥστ᾽ οὐδὲ ἄλλως καὶ ἄλλως· ἤδη γὰρ πλεοναχῶς ἂν ἔχοι. εἰ ἄρα ἔστιν ἄττα ἀΐδια καὶ ἀκίνητα, οὐδὲν <ἐν> ἐκείνοις ἐστὶ βίαιον οὐδὲ παρὰ φύσιν.

100. La demostración «sin más (*haplôs*)» o «en sentido absoluto» o «en sentido propio» es la demostración silogística, por oposición a la demostración dialéctica *ad hominem*. Cf. *An Pr* I i 24*b*18-23; *An Post* I iv 73*a*21-27.

101. El de «las premisas (*hai protáseis*)» es el sentido que según Alejandro (1891 : 361), tiene aquí la expresión «*tà prôta* (las primeras cosas)».

silogismo [parte,] sean de modo diverso [de como son]. [*v*] Por tanto, [*a*] en unas, la causa de que sean necesarias [es] una cosa diversa [de ellas]; pero [*b*] en otras, no, sino que otras son por necesidad a causa de ellas[102]. Así que «necesario» *en sentido primero y propio* es lo simple[103], pues eso no puede ser de varios modos, así que tampoco [puede ser ya] de un modo y [ya] de otro modo; pues ya sería de varios modos. Por tanto, si existen cosas eternas e inmóviles[104], <en>[105] ellas nada hay forzoso ni contra la naturaleza.

102. Según Alejandro (1891 : 361), [*a*] = las conclusiones o, en general, las cosas que son necesarias sólo en sentido derivado, y [*b*] = las primeras premisas de la demostración, y los seres eternos (a los que se hace referencia más abajo), que son necesarios *de por sí*.

103. Lo «simple (*haploûn*)», esto es, lo que, según se entiende tradicionalmente, no se compone de materia y forma, o de potencia y acto, no admite forma alguna de variación.

104. Cf. *infra* XII vii 1072*b*10-15.

105. Añadido de Jaeger (1963 : 94 *app crit*), cuestionado por Ross (1958 : I 299). Eliminada la preposición, el sentido pasa a ser: «para ellas nada hay forzoso» o «ellas no tienen nada forzoso», etcétera.

Capítulo vi

Una cosa es «una (hén)» [*i*] *por accidente* o [*ii*] *de por sí.* [*i*] *Son* una *por accidente* [*a*] *dos cosas porque una es propiedad de la otra;* [*b*] *porque son propiedades de una misma substancia, y* [*c*] *denotan* una *cosa la expresión de una substancia más una propiedad de ella, y la expresión de la substancia sola; es lo mismo cuando* [*d*] *se trata de la expresión de una substancia más un accidente, y la de esa misma substancia más otro accidente; y* [*e*] *es también lo mismo cuando el sujeto es universal* (1015*b*16-1015*b*36). [*ii*] *Las cosas que son* unas *de por sí lo son* [*a*] *por su continuidad; esta es mayor en las cosas naturales que en las artificiales; es continuo eso cuyo movimiento es uno; el solo contacto no produce continuidad; esta es mayor en lo recto que en lo que no lo es* (1015*b*36-1016*a*17); [*b*] *cuando el sustrato material es indiferenciado en especie* (1016*a*17-1016*a*24); [*c*] *cuando el género es el mismo* (1016*a*24-1016*a*32); [*d*] *cuando el enunciado de su esencia es indiversible; una cosa es* una *en el grado más alto cuando es una substancia* (1016*a*32-1016*b*3). *Una cosa es* una *en el respecto en que es indivisible* (1016*b*3-1016*b*6); *las más de las cosas son* una *por su lazo con una cosa que es* una; *primariamente lo es la substancia, que es* una *por las razones indicadas en* [*a*]-[*d*] (1016*b*6-1016*b*9). *Para ser* una, *en algunas cosas no sólo debe darse la continuidad, sino también la unidad en especie* (1016*b*9-1016*b*17). [*iii*] *El ser del* uno *consiste en ser principio del número; aunque distinto en cada género, lo* uno *es siempre lo indivisible* [*a*] *en cantidad o* [*b*] *en especie* (1016*b*17-1016*b*23): [*a*] *en cantidad lo son el punto y la unidad* (1016*b*23-1016*b*31); [*b*] *la unidad se da en número, en especie, en género, y por analogía; cada una de ellas implica a las siguientes, pero no a la inversa* (1016*b*31-1017*a*3). *Las formas de la pluralidad responden a las de la unidad* (1017*a*3-1017*a*6).

ἓν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς τὸ δὲ καθ' αὑτό, κατὰ συμβεβηκὸς μὲν οἷον Κορίσκος καὶ τὸ μουσικόν, καὶ Κορίσκος μουσικός (ταὐτὸ γὰρ εἰπεῖν Κορίσκος καὶ το μουσικόν <ἓν> καὶ Κορίσκος μουσικός), καὶ τὸ μουσικὸν καὶ τὸ δίκαιον, καὶ μουσικὸς καὶ δίκαιος Κορίσκος· πάντα γὰρ ταῦτα ἓν λέγεται κατὰ συμβεβηκός, τὸ μὲν δίκαιον καὶ τὸ μουσικὸν ὅτι μιᾷ οὐσίᾳ συμβέβηκεν, τὸ δὲ μουσικὸν καὶ Κορίσκος ὅτι θάτερον θατέρῳ συμβέβηκεν· ὁμοίως δὲ τρόπον τινὰ καὶ ὁ μουσικὸς Κορίσκος τῷ Κορίσκῳ ἓν ὅτι θάτερον τῶν μορίων θατέρῳ συμβέβηκε τῶν ἐν τῷ λόγῳ, οἷον τὸ μουσικὸν τῷ Κορίσκῳ· καὶ ὁ μουσικὸς Κορίσκος δικαίῳ Κορίσκῳ ὅτι ἑκατέρου μέρος τῷ αὐτῷ ἑνὶ συμβέβηκεν [ἕν]. ὡσαύτως δὲ κἂν ἐπὶ γένους κἂν ἐπὶ τῶν καθόλου τινὸς ὀνομάτων λέγηται τὸ συμβεβηκός, οἷον ὅτι ἄνθρωπος τὸ αὐτὸ καὶ μουσικὸς ἄνθρωπος· ἢ γὰρ ὅτι τῷ ἀνθρώπῳ μιᾷ οὔσῃ οὐσίᾳ συμβέβηκε τὸ μουσικόν, ἢ ὅτι ἄμφω τῶν καθ' ἕκαστόν τινι συμβέβηκεν, οἷον Κορίσκῳ. πλὴν οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον ἄμφω ὑπάρχει, ἀλλὰ τὸ μὲν ἴσως ὡς γένος καὶ ἐν τῇ οὐσίᾳ τὸδὲ ὡς ἕξις ἢ πάθος τῆς οὐσίας. --ὅσα μὲν οὖν κατὰ συμβεβηκὸς λέγεται ἕν, τοῦτον τὸν τρόπον λέγεται· τῶν δὲ καθ' αὑτὰ ἓν λεγομένων τὰ μὲν λέγεται τῷ συνεχῆ εἶναι, οἷον φάκελος δεσμῷ καὶ ξύλα κόλλῃ· καὶ γραμμή, κἂν κεκαμμένη ᾖ, συνεχὴς δέ, μία λέγεται,

---

106. Cf. *supra* la nota 23 del libro I, en la p. 11.

107. El «músico» es, como más abajo «justo», una expresión «paronímica» que da a entender la presencia fáctica o accidental de una propiedad en un individuo. Una expresión tal como «el justo» caracteriza o denota a un individuo implícito por medio de un rasgo que él «tiene» o que inhiere en él, pero no dice lo que el individuo *es*. Cf. *Cat* i 1*a*12-13.

108. [*a*] Son *una* cosa la denotada por «Corisco» (la substancia individual) y la denotada por un accidente de esa substancia («músico»).

109. [*b*] Son *una* cosa la denotada por un accidente («músico») y por otro accidente («justo») de la misma substancia («Corisco»).

110. Acerca de la expresión «ser accidente (*symbébēke*) de», cf. *infra* la nota 164, en la p. 354.

111. Según Alejandro (1891 : 362) el «en cierto modo» se explica porque hay una diferencia en la formulación.

112. [*c*] Son *una* la cosa denotada por la expresión en que se combina una propiedad («músico») con una substancia («Corisco») y la denotada por el nombre de la substancia («Corisco»).

113. Las partes son «músico» y «justo». [*d*] Son, pues, *una* cosa la denotada por la expresión que denota una substancia («Corisco») más un accidente («músico») y la que denota la misma substancia («Corisco») más otro accidente («justo»).

«Uno» se dice, por un lado, [de lo que es *uno*] [*i*] por accidente, y, por otro, [*ii*] [de lo que lo es] de por sí. [*i*] [Son *una* cosa] por accidente, por ejemplo, [*a*] «Corisco»[106] y «músico»[107] y «Corisco músico» (pues [es] lo mismo decir «Corisco» y «músico» que «Corisco músico»)[108]; y [*b*] «músico» *y* «justo», y «Corisco músico» y «[Corisco] justo»[109]. Pues todas esas cosas se dicen «una» por accidente: [*b*] «músico» *y* «justo», porque son accidentes de una única substancia[110], y [*a*] «músico» y «Corisco», porque lo uno es accidente de lo otro. E igualmente, en cierto modo[111] también [*c*] «Corisco músico» y «Corisco» [son] *una* cosa[112], porque una de las dos partes del enunciado es accidente de la otra; por ejemplo, «músico» [es accidente] de Corisco; y [*d*] «Corisco músico» [es *una* cosa] con «Corisco justo» porque una de las partes de cada uno de los dos [enunciados] es accidente de una misma cosa[113]. Y [será] también así aun cuando el accidente se diga de un género o de un nombre universal[114]; por ejemplo, [cuando se dice] que [*c*] «hombre» [es] lo mismo que «hombre músico»[115], pues [se dice que los son] [= *a*] o porque «músico» es accidente de «hombre», que es una substancia *una*, o [= *b*] porque ambos son accidentes de un particular; por ejemplo, de Corisco; sólo que no se dan [en Corisco] los dos del mismo modo, sino que uno [se da] acaso como género, y [se da] *en* la substancia, y el otro, como hábito o afección *de* la substancia[116].

Así pues, todo lo que se dice [que es] «uno» por accidente, es dicho en ese sentido. [*ii*][117] De las cosas que se dice [que son] «una» de por sí, [*a*] unas se dice [que son tales] por ser *continuas*; por ejemplo, un haz, a causa de la atadura, y unas maderas, a causa de la cola, y una línea, aunque esté quebrada[118], pero [que sea] continua, se dice [que es] «una», como también [se dice que es «una»] cada parte [del

---

114. O del contenido de un término tomado universalmente («hombre» sin más, por oposición a «este hombre» o a «Sócrates»). El universal (*tò kathólou*) abarca el género, la diferencia y las propiedades tomadas universalmente; cf. *supra* I ix 992*b*12; *infra* VII iii 1028*b*34-35; aquí, «universal (*kathólou*)» pareciera ocupar el lugar en que se esperaría que estuviera «especie (*eîdos*)».

115. [*c*] Son *una* cosa la denotada por la denominación del género («hombre») o de un universal, y por la expresión en que eso se combina con un accidente («músico»).

116. Por tanto, «hombre» y «músico» no se dan *en* el individuo del mismo modo: el primero denota una propiedad substancial (un género de la categoría de substancia), que propiamente expresa lo que el individuo *es*, mientras que el segundo es una propiedad accidental (que cae en la categoría de cualidad) que el individuo «tiene», pero que no expresa lo que ese individuo *es*; cf. *supra* la nota 107, en la p. 342; el «hábito (*héxis*)» debe de expresar genéricamente la «posesión» de las propiedades por un ente substancial.

ὥσπερ καὶ τῶν μερῶν ἕκαστον, οἷον σκέλος καὶ βραχίων· αὐτῶν δὲ τούτων μᾶλλον ἓν τὰ φύσει συνεχῆ ἢ τέχνῃ. συνεχὲς δὲ λέγεται οὗ <ἡ> κίνησις μία καθ' αὑτὸ καὶ μὴ οἷόν τε ἄλλως· μία δ' οὗ ἀδιαίρετος, ἀδιαίρετος δὲ κατὰ χρόνον. καθ' αὑτὰ δὲ συνεχῆ ὅσα μὴ ἁφῇ ἕν· εἰ γὰρ θείης ἁπτόμενα ἀλλήλων ξύλα, οὐ φήσεις ταῦτα εἶναι ἓν οὔτε ξύλον οὔτε σῶμα οὔτ' ἄλλο συνεχὲς οὐδέν. τά τε δὴ ὅλως συνεχῆ ἓν λέγεται κἂν ἔχῃ κάμψιν, καὶ ἔτι μᾶλλον τὰ μὴ ἔχοντα κάμψιν, οἷον κνήμη ἢ μηρὸς σκέλους, ὅτι ἐνδέχεται μὴ μίαν εἶναι τὴν κίνησιν τοῦ σκέλους. καὶ ἡ εὐθεῖα τῆς κεκαμμένης μᾶλλον ἕν· τὴν δὲ κεκαμμένην καὶ ἔχουσαν γωνίαν καὶ μίαν καὶ οὐ μίαν λέγομεν, ὅτι ἐνδέχεται καὶ μὴ ἅμα τὴν κίνησιν αὐτῆς εἶναι καὶ ἅμα· τῆς δ' εὐθείας ἀεὶ ἅμα, καὶ οὐδὲν μόριον ἔχον μέγεθος τὸ μὲν ἠρεμεῖ τὸ δὲ κινεῖται, ὥσπερ τῆς κεκαμμένης. ἔτι ἄλλον τρόπον ἓν λέγεται τῷ τὸ ὑποκείμενον τῷ εἴδει εἶναι ἀδιάφορον· ἀδιάφορον δ' ὧν ἀδιαίρετον τὸ εἶδος κατὰ τὴν αἴσθησιν· τὸ δ' ὑποκείμενον ἢ τὸ πρῶτον ἢ τὸ τελευταῖον πρὸς τὸ τέλος· καὶ γὰρ οἶνος εἷς λέγεται καὶ ὕδωρ ἕν, ᾗ ἀδιαίρετον κατὰ τὸ εἶδος, καὶ οἱ χυμοὶ πάντες λέγονται ἕν (οἷον ἔλαιον οἶνος) καὶ τὰ τηκτά, ὅτι πάντων τὸ ἔσχατον ὑποκείμενον τὸ αὐτό· ὕδωρ γὰρ ἢ ἀὴρ πάντα ταῦτα. λέγεται δ' ἓν καὶ ὧν τὸ γένος ἓν διαφέρον ταῖς ἀντικειμέναις διαφοραῖς —καὶ ταῦτα λέγεται πάντα ἓν ὅτι τὸ γένος ἓν τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς (οἷον ἵππος ἄνθρωπος κύων ἕν τι ὅτι πάντα ζῷα), καὶ τρόπον δὴ παραπλήσιον ὥσπερ <ὧν> ἡ ὕλη μία. ταῦτα δὲ ὁτὲ μὲν

---

117. En relación con las siguientes líneas 1015*b*36-1016*a*17, cf. *infra* X i 1052*a*19-21.

118. Seguimos la opinión de Bonitz (1891 : 235), de que la línea que Aristóteles califica de «*kekamménē*» no es la curva, sino la línea flexionada o quebrada (*linea inflexa*).

119. Es decir, forman una unidad más completa e íntima. Cabe observar que en las líneas que preceden se han dado ejemplos de cosas naturales y de cosas artificiales.

120. Cf. *Phys* V iii 227*a*10-12.

121. Cf. *Phys* V iv 227*b*10-228*a*3.

122. No darse al mismo tiempo en todas sus partes, puesto que se puede, por ejemplo, mover el brazo y no el antebrazo.

123. Esa precisión excluye al punto, en torno del cual puede rotar una línea recta.

124. Aquí se trata, sin duda, del substrato (*hypokeímenon*) material. También el género (considerado *infra* bajo [*d*]) es concebido como substrato, en la medida en que se lo ve como el correlato, en el nivel conceptual, del substrato material.

125. El de «indiscernible» parece ser aquí el sentido de «*adiaíretos*», palabra que literal y comúnmente significa, más bien, «indivisible», como lo hemos tradu-

cuerpo]; por ejemplo, la pierna y el brazo. Y de esas mismas cosas, las [que son] *continuas por naturaleza* [son] «una» en mayor grado que [las que lo son] *por arte*[119]. Se llama «continuo» [aquello] cuyo movimiento [es] *uno* de por sí, y no puede [ser] de otro modo [que como es][120]; pero [el movimiento] es *uno* cuando [es] indivisible, y [es] indivisible según el tiempo[121]. [Son] continuas de por sí todas las cosas que no [sean] *una* por [mero] contacto; pues si se ponen maderas que se toquen unas con otras, no se podrá decir que esas cosas son *una*, ni *un* madero ni *un* cuerpo ni ninguna otra cosa continua. Por tanto, las cosas enteramente continuas se dicen que son «una» aunque tengan una quebradura, pero [son «una»] en medida mayor las que no tienen quebradura; así, la tibia o el muslo [son] más [«una»] que la pierna [toda], porque el movimiento de la pierna [toda] puede no ser *uno*. Y la [línea] recta [es] *una* en grado mayor que la quebrada. Y decimos que la [línea que es] quebrada y tiene ángulo [es] *una* y no *una*, porque su movimiento puede no darse al mismo tiempo y [darse] al mismo tiempo[122], mientras que [el movimiento] de la recta siempre [se da] al mismo tiempo, y ninguna parte [de ella] que tenga magnitud[123] permanece en reposo cuando la otra se mueve, como [pueden hacerlo las partes] de la [línea] quebrada. [*b*] Además, [una cosa] se dice, en otro sentido, «una» [de por sí], por ser el substrato[124] indiferenciado en especie. [Son] indiferenciadas [en especie las cosas] cuya especie [es] indiscernible[125] para la percepción sensible[126]; pero el substrato [es] o el primero o el último en relación con el estado final[127]. En efecto, el vino se dice «uno», y el agua, «una», en la medida en que [son] indiscernibles en especie; y se dicen «uno» todos los líquidos (por ejemplo, el aceite, el vino), y las cosas fusibles, porque el substrato último de todos [es] el mismo, pues todas esas cosas [son] agua o aire. [*c*] También se dicen «una» [de por sí cada una de las cosas] cuyo género [es] uno, aunque dividido por las diferencias [específicas] opuestas. También todas esas se dicen «una» porque el género que es substrato de las diferencias [específicas es] uno (por ejemplo, *caballo*, *hombre*, *perro* [son] algo *uno*, porque todos [son] *animales*), y [ello] de modo muy cercano, por cierto, a [las cosas][128] <cuya>[129] materia [es] una. En muchos casos esas cosas se dicen «una» en ese sentido[130], y en otros casos se dicen [«una»]

---

cido en las demás ocurrencias. Cf. Ross (1958 : I 303); *De an* III ii 427*a*2; 6.

126. Como se trata del substrato material, y, por tanto, sensible, la unidad de la especie de dos cosas es algo que se da a la percepción sensible (*aísthêsis*), la cual reconoce, por ejemplo, que dos porciones de vino son *una* única o *una misma* cosa, y, en otro nivel, que el vino y el aceite, en tanto líquidos, son también *una* única o *una misma* cosa, etcétera.

οὕτως ἓν λέγεται, ὁτὲ δὲ <ὅτι> τὸ ἄνω γένος ταὐτὸν λέγεται,
30 ἂν ἡ τελευταία τοῦ γένους εἶδη [τὰ ἀνωτέρω τούτων], οἷον
τὸ ἰσοσκελὲς καὶ τὸ ἰσόπλευρον ταὐτὸ καὶ ἓν σχῆμα ὅτι
ἄμφω τρίγωνα· τρίγωνα δ' οὐ ταὐτά. ἔτι δὲ ἓν λέγεται ὅσων
ὁ λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων ἀδιαίρετος πρὸς ἄλλον τὸν
δηλοῦντα [τί ἦν εἶναι] τὸ πρᾶγμα (αὐτὸς γὰρ καθ' αὑτὸν πᾶς
35 λόγος διαιρετός). οὕτω γὰρ καὶ τὸ ηὐξημένον καὶ φθῖνον
ἕν ἐστιν, ὅτι ὁ λόγος εἷς, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἐπιπέδων ὁ τοῦ
εἴδους. ὅλως δὲ ὧν ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἡ νοοῦσα τὸ τί ἦν
1016b εἶναι, καὶ μὴ δύναται χωρίσαι μήτε χρόνῳ μήτε τῷ πῳ μήτε
λόγῳ, μάλιστα ταῦτα ἕν, καὶ τούτων ὅσα οὐσίαι· καθόλου
γὰρ ὅσα μὴ ἔχει διαίρεσιν, ἢ μὴ ἔχει, ταύτῃ ἓν λέγεται, οἷον
5 εἰ ἡ ἄνθρωπος μὴ ἔχει διαίρεσιν, εἷς ἄνθρωπος, εἰ δ' ἡ ζῷον,
ἓν ζῷον, εἰ δὲ ἡ μέγεθος, ἓν μέγεθος. τὰ μὲν οὖν πλεῖστα
ἓν λέγεται τῷ ἕτερόν τι ἢ ποιεῖν ἢ ἔχειν ἢ πάσχειν ἢ πρός τι
εἶναι ἕν, τὰ δὲ πρώτως λεγόμενα ἓν ὧν ἡ οὐσία μία, μία δὲ
ἢ συνεχείᾳ ἢ εἴδει ἢ λόγῳ· καὶ γὰρ ἀριθμοῦ μεν ὡς πλείω ἢ
10 τὰ μὴ συνεχῆ ἢ ὧν μὴ ἓν τὸ εἶδος ἢ ὧν ὁ λόγος μὴ εἷς. ἔτι δ'

---

127. El sustrato primero corresponde a la materia próxima, esto es, en la forma en que se presenta inmediatamente a la percepción (vino; aceite), y el estado último (o «substrato último») a la materia en su forma elemental, es decir, en el «estado final (*télos*)» en el que ella se resuelve, como el vino se resuelve en agua o en aire. Cf. *supra* iv 1015*a*7-10 y el apartado 8.1. de la «Introducción».

128. Consideradas en el precedente apartado [*b*].

129. Añadido de Jaeger (1963 : 95 *app crit*) basado en el comentario de Alejandro.

130. Esto es, en razón del género próximo que les es común, como *animal* para el caballo y el perro.

131. Añadido de Jaeger (1963 : 95 *app crit*).

132. Frase de autenticidad dudosa (con la apariencia de ser una glosa inserta en el texto) que sólo agrega oscuridad al lugar; cf. Jaeger (1963 : 96 *app crit*); Ross (1958 : I 303).

133. O no son los mismos en tanto triángulos. Esto es, si el género próximo (*triángulo*) es al mismo tiempo especie de un género más amplio (*figura*), entonces la unidad de las especies ínfimas de *triángulo*, como *isósceles* y *equilátero* derivará de aquel género más amplio (*figura*), pero no del género próximo (*triángulo*). Como se indica arriba en el paréntesis, esa forma de unidad se restringe a las especies últimas o ínfimas. Cf. *Phys* IV xiv 224*a*6-12. Aristóteles parece hallar legítima la denominación común y la unidad genérica si no conlleva diferencias tales como la que separa al isósceles del equilátero, y ello por más que se pueda pensar que el solo reconocimiento de estos como *triángulos* implica el reconocimiento de una unidad de ellos que no es meramente homonímica.

134. En relación con las siguientes líneas 1016*a*32-1016*b*6, cf. *infra* X i 1052*a*9-34. Aristóteles pasa de la unidad del género a la unidad de la especie.

<porque>[131] el género superior [es] el mismo (si [son] especies últimas del género) <los [géneros] superiores a estos>[132]; por ejemplo, el *isósceles* y el *equilátero* [son] una y la *misma figura*, porque ambos son triángulos, pero no [son] los mismos *triángulos*[133]. [*d*][134] Además, se dicen «una» las cosas de las que el enunciado que declara la *esencia*[135] [de una de ellas es] indiscernible[136] de otro, que pone de manifiesto[137] la cosa (pues todo enunciado es de por sí divisible[138]). En este sentido, lo que aumenta y [lo] que disminuye es, en efecto, *una* cosa, porque el enunciado es uno, así como en las superficies [es *uno*] el enunciado de la especie[139]. En general, son *una* en el grado más alto las cosas de las que es indivisible la intelección, la [intelección] que intelige la *esencia* [de ellas], y [que] no se pueden separar ni en cuanto al tiempo ni en cuanto al lugar ni en cuanto al enunciado[140]; y, de ellas más que nada las que son substancias[141]. Pues en general las cosas que no tienen división se dicen «*una*» en eso en que no la tienen; por ejemplo, si en tanto *hombre* no tiene división, [es] *un* hombre; y si en tanto *animal*, *un* animal; y si en tanto magnitud, *una* magnitud. Ahora bien, la mayoría de las cosas se dicen [que son] *una* por producir, por tener, por padecer alguna cosa [que es *una*] o estar en relación con una cosa [que es] *una*[142], pero las que *primariamente* se dicen *una* [son aquellas] cuya substancia es *una*, y es *una* por continuidad, por especie o por enunciado[143]. Pues contamos como *varias* las cosas que no [son] continuas o cuya especie no [es] *una* o cuyo enunciado no [es] *uno*.

30 35 1016b 5 10

---

135. Es decir, el enunciado (*lógos*) que expresa *la definición* de la esencia (*tò tí ên einai*) de una cosa.

136. Acerca de «indiscernible (*adiaíretos*)», cf. *supra* la nota 125, en la p. 344.

137. Líneas difíciles. Los manuscritos traen en este lugar la expresión «*tí ên einai*» (esencia)», que Ross (1958 : I 303) considera una glosa y por eso elimina. Jaeger (1963 : 96 *app crit*) señala que el sintagma resultante («*tòn dēloûnta tò prâgma* [que pone de manifiesto la cosa]») no se refleja en la interpretación de Alejandro.

138. La observación parentética parece tener su explicación en el empleo, en el mismo contexto, de los adjetivos «*diairetós*» y «*adiaíretos*» en las acepciones de «divisible» e «indivisible» y de «discernible» e «indiscernible»; cf. *supra* la nota 125, en la p. 344: toda definición es, por cierto, *en sí misma* «divisible (*diairetós*)» en género y diferencia específica, pero lo que se señala ahora no pareciera ser eso, sino que se hace referencia al caso en que una definición es «indiscernible (*adiaíretos*)» *de otra* definición.

139. Esto es, por un lado, la especie de las magnitudes (Bonitz [1848-1849 : 237]) o de los cambios cuantitativos (Reale [1968 : 428]) es la misma, de modo que, por ser de la misma especie, las diversas magnitudes son *una* o los diversos cambios cuantitativos son *uno*. Lo mismo vale, por otro lado, para las superficies, cuya definición es la misma, así que, sea cual fuera su tamaño o su forma, son, como superficies, *una*.

ἔστι μὲν ὡς ὁτιοῦν ἕν φαμεν εἶναι ἂν ᾖ ποσὸν καὶ συνεχές, ἔστι δ' ὡς οὗ, ἂν μή τι ὅλον ᾖ, τοῦτο δὲ ἂν μὴ τὸ εἶδος ἔχῃ ἕν· οἷον οὐκ ἂν φαῖμεν ὁμοίως ἓν ἰδόντες ὁπωσοῦν τὰ μέρη συγκείμενα τοῦ ὑποδήματος, ἐὰν μὴ διὰ τὴν συνέχειαν, ἀλλ' ἐὰν οὕτως ὥστε ὑπόδημα εἶναι καὶ εἰδός τι ἔχειν ἤδη ἕν· διὸ καὶ ἡ τοῦ κύκλου μάλιστα μία τῶν γραμμῶν, ὅτι ὅλη καὶ τέλειός ἐστιν.--τὸ δὲ ἑνὶ εἶναι ἀρχὴ <τοῦ> τινί ἐστιν ἀριθμῷ εἶναι· τὸ γὰρ πρῶτον μέτρον ἀρχή, ᾧ γὰρ πρώτῳ γνωρίζομεν, τοῦτο πρῶτον μέτρον ἑκάστου γένους· ἀρχὴ οὖν τοῦ γνωστοῦ περὶ ἕκαστον τὸ ἕν. οὐ ταὐτὸ δὲ ἐν πᾶσι τοῖς γένεσι τὸ ἕν. ἔνθα μὲν γὰρ δίεσις ἔνθα δὲ τὸ φωνῆεν ἢ ἄφωνον· βάρους δὲ ἕτερον καὶ κινήσεως ἄλλο. πανταχοῦ δὲ τὸ ἓν ἢ τῷ ποσῷ ἢ τῷ εἴδει ἀδιαίρετον. τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸ ποσὸν ἀδιαίρετον, τὸ μὲν πάντῃ καὶ ἄθετον λέγεται μονάς, τὸδὲ πάντῃ καὶ θέσιν ἔχον στιγμή, τὸ δὲ μοναχῇ γραμμή, τὸ δὲ διχῇ ἐπίπεδον, τὸ δὲ πάντῃ καὶ τριχῇ διαιρετὸν κατὰ τὸ ποσὸν σῶμα· καὶ ἀντιστρέψαντι δὴ τὸ μὲν διχῇ διαιρετὸν ἐπίπεδον, τὸ δὲ μοναχῇ γραμμή, τὸ δὲ μηδαμῇ διαιρετὸν κατὰ τὸ ποσὸν στιγμὴ καὶ μονάς, ἡ μὲν ἄθετος μονὰς ἡ δὲ θετὸς στιγμή. ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ' ἀριθμόν ἐστιν ἕν, τὰ δὲ κατ' εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ' ἀναλογίαν, ἀριθμῷ μὲν ὧν ἡ ὕλη μία, εἴδει δ' ὧν ὁ λόγος εἷς, γένει δ' ὧν τὸ αὐτὸ

---

140. Para señalar ejemplos tradicionales: se pueden distinguir, en cambio, en el tiempo, estados de una cosa individual que haya variado en algún aspecto, pero que siga siendo *una* en el espacio y en la definición; distintos individuos que pertenezcan a una misma especie serán *uno* en la definición, y pueden ser también *uno* en el tiempo, pero no lo serán en el lugar; dos individuos de especies diversas pueden no distinguirse en cuanto al tiempo, pero se distinguen en el enunciado o en parte de él, etcétera.

141. Puesto que también es posible conocer o pensar la esencia de un ente no substancial, esto es, que caiga en alguna de las categorías distintas de la de substancia, y expresarla en un enunciado. La observación de arriba parece implicar que para Aristóteles el grado en que ese ente sea *uno* no podría igualar, sin embargo, el grado en que es *una* la substancia.

142. Aristóteles se refiere a los entes o propiedades no substanciales (de las categorías de acción, posesión, pasión y relación), cuya unidad depende o deriva, pues, del ente substancial (considerado en lo que sigue) del que son propiedades, y que es el que propiamente es *uno*.

143. Es decir, las variedades de [*ii*] consideradas *supra*: por continuidad = [*a*]; por especie = [*b*] y [*c*]; por enunciado = [*d*].

144. En relación con las siguientes líneas 1016*b*11-17, cf. *infra* X i 1052*a*22-28.

145. O bien: «si ostenta una determinación cuantitativa (*posón*)».

146. La diferencia se corresponde, por tanto, con la perspectiva de la unidad material y con la de la unidad formal.

Además[144], decimos, en un sentido, que una cosa cualquiera es *una* si es una cantidad[145] y [es] continua, y, en otro sentido, [decimos que] no [es *una*] si no es un todo; y esto [equivale a decir:] si no tiene una especie *una*[146]. Por ejemplo, no podríamos decir en el mismo sentido [que son] *una* cosa las partes de una sandalia si las vemos yacer unas junto a las otras de cualquier modo –a no ser a causa de la [mera] continuidad– , sino si [están] de modo tal que sean una sandalia y ya tengan cierta especie *una*. Por eso también la del círculo es, entre las líneas, la que en grado más alto [es] *una*, porque es un todo y [es] completa.

[*iii*] Pero el *ser* de lo uno es *ser* un principio del número[147]: la medida primera [es], en efecto, principio, pues lo primero con que conocemos [un género es] la medida primera de cada género. Lo *uno* es, por tanto, el principio de lo cognoscible en cada cosa. Pero lo uno no es lo mismo en todos los géneros, pues en un caso [lo es] el semitono[148], y en otro, la vocal o la consonante[149]; y lo [uno] de lo pesado [es] una cosa, y otra [lo uno] del movimiento[150]. Pero en todas partes lo uno [es] *indivisible*, o [*a*] según la cantidad o [*b*] según la especie[151]. [*a*] Pues bien, lo [que es] indivisible según la cantidad, [si lo es] en todas las dimensiones y no tiene posición, se llama «unidad»; y lo [que es indivisible] en todas las dimensiones y tiene posición, [se llama] «punto»; lo [que lo es] en una sola dimensión, «línea»; y lo [que lo es] en dos dimensiones, «superficie»; lo [que es] divisible en todas las dimensiones, esto es, en tres dimensiones, según la cantidad, «cuerpo». Y si se lo considera en sentido inverso, lo [que es] divisible en dos dimensiones [es una] «superficie»; lo [que es divisible] en una sola dimensión, una «línea», y lo [que no es] divisible en modo alguno según la cantidad, un «punto» o una «unidad»: si no tiene posición, la unidad, y si tiene posición, el punto. [*b*][152] Además, algunas cosas son *una* según el número; otras, según la especie; otras según el género; y otras, según la analogía. Por el número [son *una* las cosas] cuya *materia* [es] *una*[153];

---

147. El texto es discutido. Sigo la versión de Ross (1958): «*tò dè henì einai arkhêi tiní estin arithmoû einai*», distinta de la de Jaeger (1963 : 97), que lee: «*tò dè henì einai arkhé <toû> tiní estin arithmôi einai*» = «el *ser* de lo uno [es] ser principio <del> ser del número»; y explica (1963 : 97 *app crit*): «*num notio* henòs *principium est notionis numeri cuiuslibet*»; Jaeger enlaza con «*arithmôi*» el «*tinî*» que Ross refiere a «*arkhêi*» palabra que en el texto de Jaeger está en caso nominativo. El sentido del texto no parece diferir en lo fundamental en ambas versiones: el ser de *lo uno* consiste en ser principio numérico, esto es, en ser la unidad mínima o básica para medir o contar cosas (según se añade arriba a continuación) de una misma especie. Hasta aquí se han establecido las especies que forman la *extensión* del uso de «uno»; ahora se trata de precisar el sentido o la *intensión* del término, o bien, como se acaba de ver, el *ser* (*einai*)

σχῆμα τῆς κατηγορίας, κατ' ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο. ἀεὶ δὲ τὰ ὕστερα τοῖς ἔμπροσθεν ἀκολουθεῖ, οἷον ὅσα ἀριθμῷ καὶ εἴδει ἕν, ὅσα δ' εἴδει οὐ πάντα ἀριθμῷ· ἀλλα γένει πάντα ἓν ὅσαπερ καὶ εἴδει, ὅσα δὲ γένει οὐ πάντα εἴδει ἀλλ' ἀναλογίᾳ· ὅσα δὲ ἀνολογίᾳ οὐ πάντα γένει. φανερὸν δὲ καὶ ὅτι τὰ πολλὰ ἀντικειμένως λεχθήσεται τῷ ἑνί· τα μὲν γὰρ τῷ μὴ συνεχῆ εἶναι, τὰ δὲ τῷ διαιρετὴν ἔχειν τὴν ὕλην κατὰ τὸ εἶδος, ἢ τὴν πρώτην ἢ τὴν τελευταίαν, τὰ δε τῷ τοὺς λόγους πλείους τοὺς τί ἦν εἶναι λέγοντας.

---

de *lo uno*, definido por su indivisibilidad y su papel de unidad de medida. En relación con las siguientes líneas 1016*b*17-31, cf. *infra* 1052*b*15-1053*b*8.

148. El intervalo musical más pequeño.

149. La vocal (o «sonante»: «*phōnêen*») consiste puramente en un segmento de voz (*phōné*), esto es, de un sonido animal que se origina en la faringe. La consonante (o «carente de voz»: «*áphōnon*») se produce en la boca, por la intervención de los dientes, los labios y la lengua, y «carecen de voz» en el sentido de que no tienen sonido propio, sino sólo en combinación con las vocales. Cf. Ax (1978); Sinnott (2017). La disciplina en la que las vocales y las consonantes son tomadas como medida es la «métrica (*metrikḗ*)»; cf. *Poet* xx 1456*b*33-34; *PA* II xvi 660*a*7-8.

150. Esto es, la unidad de peso y la unidad de tiempo respectivamente.

151. [*a*] y [*b*] se corresponden respectivamente, según Ross (1958 : I 304), a la unidad basada en la continuidad y a las demás formas de la unidad consideradas arriba.

152. Cf *supra* la nota 143. Reale (1968) considera este segmento un apéndice del iniciado *supra* en 1016*b*17.

153. Es *uno* según el número o en número o «numéricamente *uno*» el individuo, cuya condición de tal está dada, pues, en esta perspectiva, por la porción particular de materia que lo constituye. Cf. *supra* III iv 999*b*21-24; e *infra* VII viii 1034*a*5-8.

154. Esto es, cuya definición es la misma. En vista de lo que se señala a continuación acerca de la unidad en el género, la unidad basada en la especie parece abarcar las cosas que pertenecen a la misma especie (dos individuos de la especie *hombre*) y a los mismos géneros (un individuo de la especie *hombre* y un individuo de la especie *caballo*, en la medida en que la especie *hombre* y la especie *caballo* lo son del género *animal*). Cf. *supra* 1016*a*25-35.

por la especie, [las cosas] cuyo enunciado [es] *uno*[154]; por el género, [las cosas] de las que la figura de la categoría[155] [es] la misma; y según analogía, todas [las cosas] que están [en relación entre sí tal] como una cosa [está] en relación con otra[156]. Y los [modos] posteriores [de lo uno] acompañan[157] siempre a los anteriores; así, todas las cosas que [son *una*] por el número, [son] *una* también por la especie; pero no toda las que [son *una*] por la especie, [lo son] por el número; y todas las que [son *una*] por la especie, [son] todas [*una*] también por el género; pero no todas las que [son *una*] por el género, [son *una*] por la especie, sino [que lo son] por analogía; pero no todas las que [son *una*] por analogía, [son *una*] por el género. Es manifiesto también que las [cosas que son] «muchas» se dirán [tales] en sentido opuesto a *uno*; en efecto, [*a*] unas [son muchas] por no ser continuas; [*b*] otras, por tener la materia divisible según la especie; ya sea la [materia] primera o la última[158]; [*c*] otras, por ser muchos los enunciados que declaran la esencia[159].

155. Acerca de la expresión «figura de la categoría (*skhêma tês kategorías*)», cf. *infra* la nota 171, en la p. 355. Las categorías corresponden a los géneros en el sentido más propio, en la medida en que no son especies de ningún género que esté por encima de ellos: la unidad en cuestión es, pues, la que enlaza entre sí todos los entes (o todos los predicados) que caen en una misma de las diez categorías.

156. Es decir, como una tercera está en relación con una cuarta. La unidad analógica es, pues, la de dos cosas que están relacionadas entre sí tal como lo están otras dos que pertenecen a un género distinto o a una especie distinta del género o la especie a que pertenecen las primeras. La analogía, que responde, pues, al esquema A : B : : C : D, representa la noción matemática de proporción. La noción recurre en otros lugares del tratado: cf. *infra* ix 1018*a*13; VIII ii 1043*a*5; IX vi 1048*a*37; *b*7; XII iv 1070a32; *b*26; 1070*b*17-18; v 1071*a*4; *a*26-27; XIV ii 1089*b*4; vi 1093*b*18-21. La tradición de sesgo tomista ha llamado a esta analogía, «analogía de proporcionalidad», y a la henonimia (cf. *supra* IV ii), «analogía de atribución», denominaciones que se han difundido en autores modernos.

157. Lo «acompaña (*akolouthei*)», es decir, es solidario de él.

158. Cf. *supra* 1016*a*24.

159. [*a*] cf. *supra* 1015*b*36-1016*a*17; [*b*] cf. *supra* 1016*a*17-1016*a*24; [*c*] cf. *supra* 1016*a*24-1016*a*32.

Capítulo vii

[*i*] «*El ente* [tò ón]» *es por accidente* [*a*] *si el sujeto y el predicado expresan accidentes de una cosa que* es; [*b*] *si el predicado es un accidente de un sujeto que* es; [*c*] *si el sujeto es un accidente del predicado, y el predicado* es (1017*a*7-1017*a*22). [*ii*] *El ser de por sí se corresponde con las categorías; todo verbo que se use en la predicación puede ser reducido a un giro verbal con «es» más participio* (1017*a*22-1017*a*30). [*iii*] *A veces «ser» significa «verdadero», y «no ser», «falso»* (1017*a*31-1017*a*35). [*iv*] *En los modos precedentes, «ser» significa también «ser en potencia» y «ser en acto»* (1017*a*35-1017*b*9).

τὸ ὂν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς τὸ δὲ καθ' αὑτό, κατὰ συμβεβηκὸς μέν, οἷον τὸν δίκαιον μουσικὸν εἶναι φαμεν καὶ τὸν ἄνθρωπον μουσικὸν καὶ τὸν μουσικὸν ἄνθρωπον, παραπλησίως λέγοντες ὡσπερεὶ τὸν μουσικὸν οἰκοδομεῖν ὅτι συμβέβηκε τῷ οἰκοδόμῳ μουσικῷ εἶναι ἢ τῷ μουσικῷ οἰκοδόμῳ (τὸ γὰρ τόδε εἶναι τόδε σημαίνει τὸ συμβεβηκέναι τῷδε τόδε),--οὕτω δὲ καὶ ἐπὶ τῶν εἰρημένων· τὸν γὰρ ἄνθρωπον ὅταν μουσικὸν λέγωμεν καὶ τὸν μουσικὸν ἄνθρωπον, ἢ τὸν λευκὸν μουσικὸν ἢ τοῦτον λευκόν, τὸ μὲν ὅτι ἄμφω τῷ αὐτῷ συμβεβήκασι, τὸ δ' ὅτι τῷ ὄντι συμβέβηκε, τὸ δὲ μουσικὸν ἄνθρωπον ὅτι τούτῳ τὸ μουσικὸν συμβέβηκεν(οὕτω δὲ λέγεται καὶ τὸ μὴ λευκὸν «εἶναι», ὅτι ᾧ συμβέβηκεν, ἐκεῖνο ἔστιν)--τὰ μὲν οὖν κατα συμβεβηκὸς εἶναι λεγόμενα οὕτω λέγεται ἢ διότι τῷ αὐτῷ ὄντι ἄμφω ὑπάρχει, ἢ ὅτι ὄντι ἐκεῖνο ὑπάρχει, ἢ ὅτι αὐτὸ ἔστιν ᾧ ὑπάρχει οὐ αὐτὸ κατηγορεῖται· καθ' αὑτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. ἐπει οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστι σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρός τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν,

---

160. Acerca de «ente (*ón*)», cf. el apartado 11.1. de la «Introducción».

161. A estos dos sentido se suman más abajo [iii] el de «ser» como «verdadero» y [iv] el de «ser» como ser en potencia y ser en acto. Cf. *infra* VI ii 1026*a*33-1026*b*2. Los sentidos [ii]-[iv] se consideran también *infra* IX x 1051*a*34-1051*b*2 y XIV ii 1089*a*26-1089*a*28.

162. Acerca del accidente, cf. *supra* vi 1015*b*17-34 e *infra* xxx y VI ii-iii.

163. La diferencia es de naturaleza «paronímica», puesto que la condición de «constructor de casas» no toma la forma de una predicación, como las precedentes, sino que está implicada en el verbo «construir [casas] (*oikodomeîn*)».

164. La fórmula «es por accidente» traduce la forma verbal «*symbebéken*», que es la tercera persona del singular del pretérito perfecto de modo indicativo de la voz activa del verbo «*symbaínō*», el cual vale, en este caso, en el sentido de «acontecer» u «ocurrir» (cf. lat. «*accidere*», de donde «*accidens*», «accidente»), más el verbo «ser (*eînai*)» (o una construcción verboidal de infinitivo con ese verbo como núcleo) como sujeto. Así, lo traducido como «el constructor de casas es por accidente músico (*symbébeke tôi oikodómōi mousikôi eînai*)» dice literalmente que «al constructor de casas le ha acontecido ser músico», esto es, que a su condición de constructor *se ha unido de hecho* la condición de músico. Entre esas dos condiciones no existe relación de solidaridad conceptual alguna tal que, dada la una, quepa esperar que se dé la otra, etcétera, sino que *fácticamente* ambas dan o se reúnen en un hombre. Todas las propiedades no substanciales de una cosa comparten esa condición de «accidentes», y contrastan por eso con las propiedades substanciales, que, como la de *hombre* en Sócrates, expresan lo que la cosa *es* de por sí o esencialmente, y no, pues, lo que la cosa «es» o lo que a la cosa «le acontece». Del «es» *accidental* y del «es» *esencial*, que son copulativos, cabe distinguir el

«Ente»[160] se dice, por un lado, [*i*] en sentido accidental, y, por otro, [*ii*] de por sí[161]. [*i*][162] En sentido accidental decimos, por ejemplo, [*a*] que el justo «es» músico, y [*b*] que el hombre [«es»] músico, y [*c*] que el músico [«es»] hombre, diciéndolo casi igual a como [decimos] que «el músico construye una casa»[163], porque el constructor de casas es por accidente[164] músico o el músico [es por accidente] constructor de casas (pues que *esto* «es» *esto otro* significa que *esto* «es por accidente» *esto otro*)[165]: así [es] también en el caso de los [ejemplos] dichos; pues toda vez que decimos [*b*] que el hombre [«es»] músico o [*c*] que el músico [«es»] hombre, o [*a*] que el blanco [«es»] músico, o [*a*] que este [«es»] blanco, [lo decimos], en un caso, [*a*] porque el mismo [hombre] es por accidente dos cosas[166], y en el otro, [*b*] porque [el predicado] es accidente del *ente*, y [*c*] que el músico es hombre, porque este es por accidente músico[167] (de ese modo se dice también que lo *no blanco* «es», porque aquello de lo que es accidente, *es*[168]). Así pues, las cosas que se dice que son por accidente, se dicen de ese modo [*a*] o porque dos cosas se dan en el mismo *ente*, o [*b*] porque aquella[169] se da en un *ente*, o [*c*] porque [aquella] en que se da [la] que se predica de ella, *es*[170]. [*ii*] Se dice que son *de por sí* todas las cosas significadas por las figuras de la predicación[171], pues cuantos son los modos en que se las dice, otros tantos son los modos en que «ser» significa. Ahora bien, puesto que, de los predicados, unos significan *qué es*, otros, *cualidad*, otros, *cantidad*, otros, *relación*, otras *hacer* o *padecer*, otros,

---

«es» *existencial* = «existe» o «hay», cuyo contenido no es claro si está implícito o no en los otros. El verbo «*hypárkhō* (darse)» ostenta valores cercanos a los de «*symbaíno*» en el uso comentado arriba y al del «*eînai*» existencial, al punto de que a veces Aristóteles parece emplearlo en su lugar; cf. *supra* la nota 108 del libro IV, en la p. 249.

165. O que «esto es accidente de esto otro», es decir, que la condición de constructor, implícita en el verbo, es accidente del músico; cf. la nota precedente.

166. O dos cosas son accidentes de lo mismo. La formulación podría sugerir que uno de los accidentes es accidente de otro accidente, lo cual es aristotélicamente imposible. Cf. *supra* IV iv 1007*b*2-5, y las notas a ese lugar.

167. O que «músico» es accidente de «hombre».

168. Aquí «*es*» equivale a «existe». El ejemplo lo es de una privación accidental.

169. La «cosa» que es el predicado «accidental».

170. Este «*es*» parece tener los sentidos esencial y existencial a la vez: «*es* este hombre, es decir, *existe* esto, que *es* «hombre», que se emplea como predicado (gramatical) de una propiedad que él «es»: «El músico es hombre».

171. La expresión «las figuras de la predicación (*tà skhémata tês katēgorías*)» remite a la teoría de las categorías. Cf. *infra* VI v 1026*a*36; *Phys* V iv 227*b*4-5; el giro aparece en singular *infra* en VI vii 1016*b*34 y en X iii 1054*b*28-29; cf., por otra parte, *infra* xxviii 1024*b*12-13; IX x 1051*a*35. La teoría de las categorías es una teoría de la predicación, expuesta por Aristóteles en el tratado homóni-

τὰ δὲ πού, τὰ δὲ ποτέ, ἑκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταὐτὸ σημαίνει· οὐθὲν γὰρ διαφέρει τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνων ἐστὶν ἢ τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνει, οὐδὲ τὸ ἄνθρωπος βαδίζων ἐστὶν ἢ
30 τέμνων τοῦ ἄνθρωπος βαδίζει ἢ τέμνει, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπι τῶν ἄλλων. ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ ψεῦδος, ὁμοίως ἐπι καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως, οἷον ὅτι ἔστι Σωκράτης μουσικός, ὅτι ἀληθὲς τοῦτο, ἢ ὅτι ἔστι Σωκράτης οὐ λευκός, ὅτι
35 ἀληθές· τὸδ' οὐκ ἔστιν ἡ διάμετρος σύμμετρος, ὅτι ψεῦδος.
1017b ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ὂν τὸ μὲν δυνάμει [ῥητὸν] τὸ δ' ἐντελεχείᾳ τῶν εἰρημένων τούτων· ὁρῶν τε γὰρ εἶναί φαμεν καὶ τὸ δυνάμει [ῥητῶς] ὁρῶν καὶ τὸ ἐντελεχείᾳ, καὶ [τὸ] ἐπίστασθαι ὡσαύτως καὶ τὸ δυνάμενον χρῆσθαι τῇ
5 ἐπιστήμῃ καὶ τὸ χρώμενον, καὶ ἠρεμοῦν καὶ ᾧ ἤδη ὑπάρχει ἠρεμία καὶ τὸ δυνάμενον ἠρεμεῖν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν· καὶ γὰρ Ἑρμῆν ἐν τῷ λίθῳ φαμὲν εἶναι, καὶ τὸ ἥμισυ τῆς γραμμῆς, καὶ σῖτον τὸν μήπω ἀδρόν. πότε δὲ δυνατὸν καὶ πότε οὔπω, ἐνἀλλοις διοριστέον.

---

mo. Cf. los apartados 7.2. y 7.3. de la «Introducción». Las categorías, que son diez, son clases o especies irreductibles de predicados. La tesis que se expresa arriba en las líneas que siguen, esto es, que «ser (*einai*)» conlleva *un sentido distinto en cada una de las categorías* es un corolario de esa teoría que no está presente en su formulación originaria en *Cat*, y que Aristóteles no parece haber extraído sino en el curso de elaboraciones como las expuestas en el presente tratado. En contraste con la predicación «accidental», que ha sido considerada en [*i*], la que se considera ahora en [*ii*] debe de corresponder a la forma de la predicación «esencial» en la que el predicado expresa la especie o el género en que cae el sujeto («El caballo es animal»; «El azul es color»), y responde, por tanto, a la pregunta «¿qué es?» formulada respecto del sujeto. Esa forma de la predicación contrasta con la predicación «accidental», en la que el predicado pertenece a alguna de las categorías distintas de la de substancia («El caballo es blanco»; «El libro es azul»). La serie de predicaciones «esenciales» conduciría a diez géneros o casilleros últimos e irreductibles los unos a los otros («substancia», «cualidad», etc.), que se identifican o se corresponden con los diez «modos» o «sentidos» que acompañan en cada caso a «ser». La pregunta «¿qué es?» puede ser formulada asimismo a propósito de los predicados de las categorías no substanciales (aspecto que Aristóteles acaso tiene en cuenta en especial en este lugar), con lo que se indica lo que esos contenidos son «en sí»; cf. *Top* I ix 103*b*24-29. Cf. en Sinnott (2010) las referencias bibliográficas. El contenido semántico de «ser» (cuyo participio de presente, cabe recordar, es «ente [*ón*]») se disgregaría, pues en diez sentidos distintos. Como se ha visto *supra* en IV ii, Aristóteles restablece la unidad de «ser», como unidad no genérica o no conceptual, mediante la noción de henonimia. Cf. Ross (1958 : I 306-307); Reale (1968 : 434-437).

172. Aristóteles menciona sólo ocho de las diez categorías: faltan la de «estado (*keîsthai*)» y la de «posesión (*ékhein*)». La lista completa se encuentra

lugar, y otros, *tiempo*[172], «ser» significa lo mismo que cada uno de estos. En nada difiere, en efecto, «Un hombre es convaleciente» de «Un hombre convalece», ni «Un hombre es caminante» o «es cortante», de «Un hombre camina» o «corta», y de igual modo en las demás casos[173]. [*iii*][174] Además, «ser» y «es» significan que [el enunciado es] verdadero, y «no ser», que no [es] verdadero, sino falso[175], tanto en la afirmación cuanto en la negación: por ejemplo, que [*a*] «Sócrates *es* músico» [significa] que eso [es] verdadero, o que [*b*] «Sócrates *es* no blanco», que [es] verdadero; pero que [*c*] «La diagonal *no es* conmensurable»[176], que [es] falso[177]. [*iv*] Además, «ser» y «ente» significan, de los [sentidos] mencionados[178], por un lado, lo que se puede llamar[179] «en potencia», y, por otro, lo [que se puede llamar] «en entelequia»[180]. Pues decimos que *es* vidente tanto lo que ve en potencia cuanto lo [que ve] en entelequia; asimismo, que «conoce [científicamente]» tanto el que puede ejercer la ciencia cuanto el que la está ejerciendo, y que «está en reposo» tanto [aquello] en que se da ya el reposo cuanto lo que puede estar en reposo. Y lo mismo en el caso de las substancias, pues decimos también que el Hermes *es*[tá] en la piedra, y que la mitad de la línea [es<tá> en la línea][181], y que [es] cereal el aún no maduro. En otro lugar[182] determinaremos cuándo [una cosa] está en potencia y cuándo todavía no.

30 35 1017b 5

---

solamente en dos lugares del *corpus*, a saber, *Cat* iv 1*b*25-27; *Top* I ix 103*b*20-22. Cf. *An Post* I xxii 83*a*15-17. Nos atenemos arriba a la traducción usual de los nombres de las categorías, que en la lengua griega sólo en algunos casos consisten en sustantivos, como se podría suponer, sin embargo, por su versión. Sólo hemos conservado la traducción literal en el caso de «*qué es*», expresión que conlleva la idea de «esencia», a la que en *Cat* le corresponde la noción de «substancia (*ousía*)».

173. Aristóteles reemplaza formas verbales como «camina» (*badízei*) o «corta» (*témnei*) por perífrasis en que se combina «es» con el participio de presente de voz activa de aquellos verbos (*badízōn*; *témnōn*); en castellano no existen participios de esa especie, así que no es posible una construcción equivalente. Los giros, un tanto artificiosos, como los usados arriba, esto es, «El hombre es caminante» o el hombre «es cortante», en que se apela a formas que únicamente por su origen corresponden a participios («caminante»; «cortante»), sólo pueden dar una idea imperfecta de lo que Aristóteles dice. Las formas castellanas más cercanas a las griegas serían combinaciones de «estar» (no de «ser») más gerundio; por ejemplo, «El hombre está cortando», etcétera. La intención de Aristóteles al sugerir la reductibilidad de predicados como los de la categoría de acción, en cuya expresión no se emplea «es», a giros en los que sí se lo emplea, es, sin duda, la de poner de manifiesto que la noción de «ser» está presente de todos modos, y que cobra un matiz semántico particular en razón del predicativo que él enlaza con el sujeto.

174. Para lo que sigue, cf. *infra* VI iv; IX x; XI viii. Dumoulin (1986 : 182) hace notar que mientras que aquí «ser» en el sentido de «ser verdadero» es colocado dentro de valor general de «ser en sí», en VI iv la verdad es vista como una «afección del pensamiento», y se la asimila, en cambio, al accidente.

175. Las formas verbales «*es*» y «*no es*» conllevan la connotación del valor de verdad de los enunciados que ellas integran a causa del valor enfático que resulta de la colocación de esa forma verbal en el comienzo del enunciado en [*a*]-[*c*] en el texto original, a lo que se suma, cabe suponer, el énfasis correlativo en su proferición cuando se lo expresa oralmente. Cabe decir, pues, que esos factores le confieren a «*es*» y «*no es*» un valor metalingüístico implícito («Es verdadero que...»; «Es falso que...») que se superpone a su valor copulativo explícito.

176. No es conmensurable con el lado del cuadrado; cf. *supra* la nota 125 del libro I, en la p. 33.

177. [*a*] ilustra la afirmación en que «es» = «es verdadero»; [*b*], la negación en que «es» tiene el mismo valor; [*c*], la afirmación en que «no es» = «es falso». Faltaría el correlato de [*b*], es decir, una negación en la que «no es» = «es falso».

178. Es decir, de las distinciones [*i*]-[*iii*] que se han considerado en lo que precede y a las que, por tanto, esta distinción se superpondría.

179. Las palabras «que se puede llamar» traducen el término «*rhētón*», admitido por Ross (1958 : I 309); cf. Jaeger (1963 : 99 *app crit*). Estos dos autores, como antes de ellos Bonitz, eliminan el «*rhēthôs*» que algunos manuscritos traen en *b*3.

180. Acerca de «entelequia (*entelékheia*)», cf. los apartados 9 y 11.3. de la «Introducción». Las nociones de «potencia (*dýnamis*)» y de «actividad (*enérgeia*)» o «entelequia (*entelékheia*)» son consideradas *infra* en IX.

181. En estos casos el castellano emplea «estar»: la estatua de Hermes está (en potencia) en la piedra en la que se la puede esculpir, y la mitad de la línea está (en potencia) en la línea aún no dividida. El caso de la línea parece problemático como ejemplo de la distinción en cuestión *en una substancia*.

182. *Infra* en IX vii.

Capítulo viii

Se llaman «substancia (ousía)» [*i*] *los cuerpos en general, sus compuestos y sus partes, por no ser predicados, sino sólo sujetos* (1017*b*10-1017*b*14); [*ii*] *la causa interna de esos entes* (1017*b*14-1017*b*16); [*iii*] *las partes que delimitan un cuerpo y cuya destrucción conlleva la destrucción de la cosa* (1017*b*17-1017*b*21); [*iv*] *la esencia de cada cosa* (1017*b*21-1017*b*23). *En resumen, la substancia es, o* [*a*] *el sujeto último o* [*b*] *la forma o especie de cada cosa* (1017*b*23-1017*b*26).

οὐσία λέγεται τά τε ἁπλᾶ σώματα, οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ὅσα τοιαῦτα, καὶ ὅλως σώματα καὶ τὰ ἐκ τούτων συνεστῶτα ζῷά τε καὶ δαιμόνια καὶ τὰ μόρια τούτων· ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα. ἄλλον δὲ τρόπον ὃ ἂν ᾖ αἴτιον τοῦ εἶναι, ἐνυπάρχον ἐν τοῖς τοιούτοις ὅσα μὴ λέγεται καθ' ὑποκειμένου, οἷον ἡ ψυχὴ τῷ ζῴῳ. ἔτι ὅσα μόρια ἐνυπάρχοντά ἐστιν ἐν τοῖς τοιούτοις ὁρίζοντά τε καὶ τόδε τι σημαίνοντα, ὧν ἀναιρουμένων ἀναιρεῖται τὸ ὅλον, οἷον ἐπιπέδου σῶμα, ὥς φασί τινες, καὶ ἐπίπεδον γραμμῆς· καὶ ὅλως ὁ ἀριθμὸς δοκεῖ εἶναί τισι τοιοῦτος (ἀναιρουμένου τε γὰρ οὐδὲν εἶναι, καὶ ὁρίζειν πάντα)· ἔτι τὸ τί ἦν εἶναι, οὐ ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός, καὶ τοῦτο οὐσία λέγεται ἑκάστου. συμβαίνει δὴ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τόθ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλου λέγεται, καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν ᾖ· τοιοῦτον δὲ ἑκάστου ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος.

---

183. Cf. la distinción de los sentidos de «substancia» en *Cat* v, y los distinguidos *infra* en VII ii-iii. Lo central respecto de esa noción en el presente tratado se expone *infra* en VII vii-ix. Acerca del presente capítulo, cf. Wurtz (2011).

184. Esto es, las diferentes modalidades del fuego, el agua, etcétera; la misma expresión se emplea *infra* en VII ii 1028*b*8-11; cf. también VIII i 1042*a*8. Cf. *DC* I ii 268*b*27-269*a*9.

185. «Los animales» en el sentido genéricos de «los vivientes», así que abarca los animales en el sentido corriente, y las plantas; cf. *infra* VII ii 1028*b*9. Los cuerpos «demónicos» son los cuerpos celestes: cf. *infra* VII i 1028*b*12-13; VIII i 1042*a*10-11; esa calificación es comparable, aunque no idéntica, a la de «divinos (*theia*)», usada, por ejemplo, en VI 1026*a*18; 20.

186. Ross (1958 : I 310) opina que «partes (*mória*)» se emplea aquí en forma laxa para referir a puntos, líneas y planos. Pero podría tratarse de los miembros o los órganos de los cuerpos animados; cf. *Cat* vii 8*a*25-28.

187. Acerca de «sujeto (*hypokeímenon*)», cf. *supra* la nota 268 de la «Introducción».

188. Como en muchos otros casos, «[se dicen]» equivale a «se predican». Este criterio de la substancialidad, según el cual es propio de la substancia funcionar sólo como sujeto y nunca como predicado, está formulado ya en *Cat* v 3*a*7-21, donde corresponde a la llamada allí «substancia primera», y es recogido aquí *infra* en VII iii 1029*a*8-9, y xiii 1038*b*15-16. Con todo, es problemático que sea ese el rasgo específico o exclusivo de ella; cf. VII iii 1029*a*1-3; VIII i 1042*a*26-31.

189. Causa de que sean lo que son; no causa de su existencia. Cf. en especial *infra* VII xvii; cf. también *infra* VIII ii 1043*a*2-4; iii 1043*b*11-12.

190. Es la forma o especie que organiza o estructura a la materia.

Se llaman «substancias»[183] [*i*] los cuerpos simples; por ejemplo, la tierra, el fuego y el agua, y todos los [cuerpos] de esa índole[184], y, en general, los cuerpos y los compuestos de ellos, animales y demónicos[185], y las partes[186] de estos. Todas esas cosas se llaman «substancias» porque no se dicen de un sujeto[187], sino que las demás cosas [se dicen] de ellas[188]. [*ii*] En otro sentido, [se llama «substancia»] lo que es causa interna del ser[189] de las cosas de índole tal que no se dicen de un sujeto; por ejemplo, el alma [es la causa interna del ser] del animal[190]. [*iii*] Además, [se llaman «substancia»] todas las partes internas de las cosas de esa índole, [partes] que definen y significan un *esto*[191], eliminadas las cuales se elimina el todo, tal como [eliminada] la superficie, [se elimina] el cuerpo, según dicen algunos [filósofos][192], y [eliminada] la línea [se elimina] la superficie. Y, en general, el número es considerado ser tal por algunos [filósofos] (pues [dicen que] si se lo eliminara, nada existiría, y que define todas las cosas). [*iv*] Además, [se llama «substancia»] la *esencia*, cuyo enunciado es definición [de la cosa][193]: también eso se llama la «substancia» de cada cosa. Resulta, por tanto, que «substancia» se dice en dos sentidos: [*a*] por un lado, el sujeto último, que ya no puede ser dicho de otra cosa; por otro, [*b*] lo que, siendo un *esto*, sea separable[194]: y tal cosa [es] la *configuración* o la *especie* de cada cosa[195].

---

191. Como se ha visto ya, «esto (*tóde*)» es forma empleada por Aristóteles para aludir a los entes individuales, comúnmente los concretos, como es aquí el caso. Cf. *supra* la nota 105 de la «Introducción». Por tanto, esas «partes» limitan, delimitan o deslindan cada individuo concreto respecto de los demás, y lo señalan o singularizan.

192. Pitagóricos y platónicos; *infra* en *b*19 se vuelve a hacer referencia a ellos. Resulta claro que la apreciación expuesta en este punto [*iii*] no es la de Aristóteles.

193. Acerca de «esencia (*tò tí ên einai*)», cf. el apartado 11.2. de la «Introducción» e *infra* VII iv 1030*a*6-7.

194. Acerca del «esto», cf. *supra* la nota 191. La palabra aludiría aquí, empero, a la *especie* individual, que, unida a la materia, determina a la cosa, pero que de todos modos puede ser considerada y expresada abstractamente en una definición. Ross (1958 : I 310-311) señala que, justamente porque se trata de la forma, «separable» sólo puede querer decir «separable mediante el pensamiento» o «en una definición». Cf. *infra* VIII i 1042*a*26-29; *Phys* II i 193*b*3-5. Acerca de la noción de «separación», cf. de Strycker; (1962); Dufour (1999).

195. [*a*] es el compuesto de materia y especie, y corresponde a [*i*]; en [*b*], en la forma individual, parecen resumirse [*ii*]-[*iv*]. «configuración (*morphé*)» y «especie (*eîdos*)» son expresiones equivalentes desde el punto de vista extensional; cf. el apartado 7.3. de la «Introducción».

Capítulo ix

[i] *Se dice que dos cosas son «las mismas* (taůtá)» por accidente *si* [*a*] *las dos son accidentes de lo mismo;* [*b*] *si una es accidente de la otra; o* [*c*] *una expresa la cosa y un accidente, y la otra, o la cosa sola o su accidente solo. Nada de eso puede ser universalizado* (1017*b*27-1018*a*4). [*ii*] *Dos cosas son las mismas* de por sí *cuando la materia es la misma en número o en especie, o la substancia es la misma. La mismidad es la unidad del ser de varias cosas o una sola tomada como varias* (1018*a*4-1018*a*9). [*iii*] *Se llaman «diversas* (hétera)» *las cosas cuando sus especies, sus materias o sus definiciones son más de una* (1018*a*9-1018*a*11). [*iv*] *Se llaman «diferentes* (diáphora)» *cuando, aun siendo* diversas, *en un punto son las* mismas (1018*a*11-1018*a*15). [*v*] *Son «semejantes* (hómoia)» *si tienen todos o los más de los rasgos iguales o la misma cualidad, o la mayoría o los más importantes de los contrarios en que se puede dar la alteración* (1018*a*15-1018*a*19). [*vi*] «*Desemejante* (anómoion)» *se aplica en sentido opuesto* (1018*a*15-1018*a*19).

ταὐτὰ λέγεται τὰ μὲν κατὰ συμβεβηκός, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μουσικὸν τὸ αὐτὸ ὅτι τῷ αὐτῷ συμβέβηκε, καὶ ἄνθρωπος καὶ μουσικὸν ὅτι θάτερον θατέρῳ συμβέβηκεν· τὸ δὲ μουσικὸν ἄνθρωπος ὅτι τῷ ἀνθρώπῳ συμβέβηκεν· ἑκατέρῳ δὲ τοῦτο καὶ τούτῳ ἑκάτερον ἐκείνων, καὶ γὰρ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ μουσικῷ καὶ ὁ ἄνθρωπος καὶ τὸ μουσικὸν ταὐτὸ λέγεται, καὶ τούτοις ἐκεῖνο(διὸ καὶ πάντα ταῦτα καθόλου οὐ λέγεται· οὐ γὰρ ἀληθὲς εἰπεῖν ὅτι πᾶς ἄνθρωπος ταὐτὸ καὶ τὸ μουσικόν· τὰ γὰρ καθόλου καθ' αὑτὰ ὑπάρχει, τὰ δὲ συμβεβηκότα οὐ καθ' αὑτά· ἀλλ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα ἁπλῶς λέγεται· ταὐτὸ γὰρ δοκεῖ Σωκράτης καὶ Σωκράτης εἶναι μουσικός· τόδε Σωκράτης οὐκ ἐπὶ πολλῶν, διὸ οὐ πᾶς Σωκράτης λέγεται ὥσπερ πᾶς ἄνθρωπος)·καὶ τὰ μὲν οὕτως λέγεται ταὐτά, τὰ δὲ καθ' αὑτὰ ὁσαχῶσπερ καὶ τὸ ἕν· καὶ γὰρ ὧν ἡ ὕλη μία ἢ εἴδει ἢ ἀριθμῷ ταὐτὰ λέγεται καὶ ὧν ἡ οὐσία μία, ὥστε φανερὸν ὅτι ἡ ταυτότης ἑνότης τίς ἐστιν ἢ πλειόνων τοῦ εἶναι ἢ ὅταν χρῆται ὡς πλείοσιν, οἷον ὅταν λέγῃ αὐτὸ αὑτῷ ταὐτόν· ὡς δυσὶ γὰρ χρῆται αὐτῷ. --ἕτερα δὲ λέγεται ὧν ἢ τὰ εἴδη πλείω ἢ ἡ ὕλη ἢ ὁ λόγος τῆς οὐσίας· καὶ ὅλως ἀντικειμένως τῷ ταὐτῷ λέγεται τὸ ἕτερον.

---

196. Cf. *infra* X iii 1054*a*32-*b*3. Cf. también *Top* I vii, donde se presenta un análisis que en muchos puntos es más preciso. Preferimos traducir el pronombre «*autós*» como «mismo», y no por «idéntico», sin poner por eso en tela de juicio la validez de esa otra versión. El tratamiento se ajusta en general al mismo esquema que el de las nociones precedentes, y ello en consonancia con la solidaridad entre «ente», «uno» y «mismo» señalada en *supra* IV iii 1003*b*33-1004*a*1; cf. 1004*a*17-22.

197. Cf. *supra*, en vi 1015*b*16-34, la distinción de los sentidos accidentales de «*uno*» y la de los de «ente» por accidente en vii 1017*a*7-19: [*a*]: cf. *supra* 1015*b*21; [*b*] cf. *supra* 1015*b*22; [*c*] cf. *supra* 1015*b*24.

198. Acerca de la fórmula, cf. *supra* la nota 164, en la p. 354.

199. La expresión compuesta «hombre músico». Como lo sugiere el contexto, parece tratarse de tal expresión nominal (como tal la hemos vertido en la ocurrencia anterior), y no de un enunciado del estilo de «el músico es hombre», como se prefiere en otras traducciones.

200. Lo mismo que cada uno de los dos términos, «hombre» y «músico», tomado por separado.

201. Es decir, la expresión compuesta («eso») es lo mismo que las expresiones simples («aquellas cosas») tomadas por separado.

202. Por la naturaleza accidental del lazo existente entre esos rasgos.

203. O «en sentido absoluto (*haplôs*)», esto es, aquí, no acompañado de cuantificación o una restricción alguna: sencillamente «Sócrates»; si se empleara un término universal («hombre») se debe añadir una precisión («*un* hombre [*ánthrōpós tis*]»).

204. Esto es, en el sentido de «lo mismo por accidente» en general.

205. <*a*> cf. *supra* vi 1016*a*17-24: <*b*> cf. *supra* vi 1016*b*32-33; 1015*b*36-1016*a*17.

Se dicen «las mismas»[196], unas cosas, [*i*] *por accidente*; por ejemplo[197], [se dice] que [*a*] *blanco* y *músico* [son] «lo mismo» porque son accidentes[198] de lo mismo; y [*b*] que *hombre* y *músico* [son «lo mismo»], porque lo uno es accidente de lo otro, y [*c*] *hombre músico*, porque [*músico*] es accidente del hombre; y eso[199] [es lo mismo] que una y otra de aquellas cosas[200], y cada una de estas [es lo mismo] que eso; en efecto, también se dice que *hombre* y *músico* [son] lo mismo que *hombre músico*, y que esto [es lo mismo] que aquellas cosas[201]. (Por eso[202] ninguna de esas cosas se dice universalmente, pues no [es] verdadero decir que *todo hombre* y *músico* [sean] lo mismo; pues los universales se dan de por sí [en sus substratos o sujetos], pero los accidentes no [se dan] de por sí [en sus substratos o sujetos], sino que se dicen sin más[203] de los particulares; se admite, en efecto, que *Sócrates* y *Sócrates músico* es lo mismo, pero Sócrates no [se da] en una pluralidad; por eso no se dice «todo Sócrates» a la manera en que se dice «todo hombre»). Algunas cosas se dicen «las mismas» de ese modo[204], pero [*ii*] otras [se dice que son «las mismas»] *de por sí*, [y ello] en los mismos modos en que [se dice] *lo* [que es] *uno* [de por sí], pues se dicen *las mismas* tanto [*a*] [las cosas] cuya *materia* es una <*a*> en *especie* o <*b*> en *número*[205], cuanto [*b*] [las cosas] cuya *substancia*[206] [es] una. Así que es manifiesto que *la mismidad es una forma de la unidad*[207] *del ser* [*a*] de varias cosas o [*b*] cuando se toma [una cosa] como varias; por ejemplo, cuando se dice que una cosa [es] la misma que ella misma, pues [en ese caso] se la toma como [si fueran] dos. [*iii*] Se dicen «*diversas*» [las cosas] de las que [*a*] o las especies o [*b*] la materia o [*c*] el enunciado de la substancia[208] [son] una pluralidad. En general, «diverso» se dice en sentido opuesto a «mismo». [*iv*] Se dicen «*diferentes*» [*1*] todas las cosas que, aunque son *diversas*, son *las mismas* en algún punto, sólo que no en número, sino [*a*] en especie o [*b*] en género o [*c*] por analogía[209]. Además, [*2*] [se dicen «diferentes»] [*a*] [las cosas] cuyo género es *diverso*[210], y [*b*] los *contrarios*[211], y [*c*] las que contienen

---

206. Aquí «substancia (*ousía*)» tiene el sentido de «esencia (*tò tí ên einai*)». Cf. *infra* en vi 1016*a*32-*b*6 la unidad dada por el enunciado; cf. también vi 1015*b*36. La clasificación no parece corresponderse, pues, exactamente con la de «uno».

207. «unidad» traduce «*henótēs*», y «mismidad», «*autótēs*».

208. Cf. *infra* X iii 1054*b*18-19 y *supra* 1018*a*6.

209. En contraste con la mera diversidad (*heretótēs*), la diferencia (*diaphorá*) requiere, pues, que entre los términos se dé al mismo tiempo una relación de mismidad; cf. *infra* X iii 1054*b*4-1055*a*2. Ese es precisamente el rasgo diferencial de la especie de la *diferencia* dentro del el género de la *diversidad*. Acerca de la analogía, cf. *supra* la nota 156 en la p. 351.

διάφορα δὲ λέγεται ὅσ' ἕτερά ἐστι τὸ αὐτό τι ὄντα, μὴ μόνον ἀριθμῷ ἀλλ' ἢ εἴδει ἢ γένει ἢ ἀναλογίᾳ· ἔτι ὧν ἕτερον τὸ γένος, καὶ τὰ ἐναντία, καὶ ὅσα ἔχει ἐν τῇ οὐσίᾳ τὴν ἑτερότητα. ὅμοια λέγεται τά τε πάντῃ ταὐτὸ πεπονθότα, καὶ τὰ πλείω ταὐτὰ πεπονθότα ἢ ἕτερα, καὶ ὧν ἡ ποιότης μία· καὶ καθ' ὅσα ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται τῶν ἐναντίων, τούτων τὸ πλείω ἔχον ἢ κυριώτερα ὅμοιον τούτῳ. ἀντικειμένως δὲ τοῖς ὁμοίοις τὰ ἀνόμοια.

---

210. La diferencia no se da, pues, forzosamente en el seno de un mismo género; cf., sin embargo, *infra* X iv 1055*a*25-27. En la diversidad de género, la mismidad y la diferencia sólo se podrían dar por analogía.

211. La contrariedad (*enantiótēs*) representa la diferencia máxima; cf. *infra* X iv 1055*a*3-5.

la diversidad en la substancia[212]. [*v*] Se llaman «*semejantes*» [*a*] las 15
cosas que tienen, en todo respecto, las mismas afecciones; también [*b*] las que tienen en mayor número las mismas afecciones que las diversas, y [*c*] [las cosas] cuya cualidad [es] la misma; y [*d*] [se dice que] es «semejante» a otra cosa la que tiene [en común con ella] la mayoría o las más importantes de los contrarios en que se puede dar la alteración[213]. [*vi*] «*Desemejantes*» [se dicen las cosas] en sentido opuesto al de las semejantes.

---

212. El sentido de esta última frase no es claro. Alejandro (1891 : 379) pensaba, entre otras posibilidades, que Aristóteles podía hacer referencia aquí a una relación como la que se da entre el agua como elemento húmedo, y la tierra como elemento seco. Carlini (1950 : 160) señala, sin agregar precisiones, que en la «diversidad en la substancia» se podrían combinar la identidad de especie con la diferencia de materia.

213. Aristóteles ofrece una clasificación de las cosas *semejantes* también *infra* en X iii 1054*b*3-13. Como ilustración de [*a*] se podrían señalar dos ejemplares de una misma moneda; Alejandro (1981 : 379) sugería como ejemplo a dos gemelos, como Cástor y Pólux, para [*b*], el aire de familia marcado; para [*c*], dos objetos del mismo color; y para [*d*], dos cosas cálidas, que aunque difieran en muchos aspectos, coinciden en un aspecto en el que se da una alteración (es decir, un cambio cualitativo).

Capítulo x

Seis usos de «*opuestos* (antikeímena)» (1018*a*20-1018*a*25). *Cinco usos de* «*contrarios* (enantía)»; *usos derivados de* «contrario» (1018*a*25-1018*a*35). *Los sentidos de* «mismo», «otro» *y* «contrario» *varían junto con los de* «ente» *y* «uno» (1018*a*35-1018*a*38). [[*Sentidos de* «diversos en especie»; *los de* «mismas en especie» *se corresponden con ellos* (1018*a*38-1018*b*8)]].

20 ἀντικείμενα λέγεται ἀντίφασις καὶ τἀναντία καὶ τὰ
πρός τι καὶ στέρησις καὶ ἕξις καὶ ἐξ ὧν καὶ εἰς ἃ ἔσχατα αἱ
γενέσεις καὶ φθοραί· καὶ ὅσα μὴ ἐνδέχεται ἅμα παρεῖναι
τῷ ἀμφοῖν δεκτικῷ, ταῦτα ἀντικεῖσθαι λέγεται ἢ αὐτὰ ἢ ἐξ
25 ὧν ἐστίν. φαιὸν γὰρ καὶ λευκὸν ἅμα τῷ αὐτῷ οὐχ ὑπάρχει,
διότι ἐξ ὧν ἐστὶν ἀντίκειται. ἐναντία λέγεται τά τε μὴ
δυνατὰ ἅμα τῷ αὐτῷ παρεῖναι τῶν διαφερόντων κατὰ
γένος, καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει,
καὶ τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ἐν ταὐτῷ δεκτικῷ, καὶ τὰ
30 πλεῖστον διαφέροντα τῶν ὑπὸ τὴν αὐτὴν δύναμιν, καὶ ὧν
ἡ διαφορὰ μεγίστη ἢ ἁπλῶς ἢ κατὰ γένος ἢ κατ' εἶδος. τὰδ'
ἄλλα ἐναντία λέγεται τὰ μὲν τῷ τὰ τοιαῦτα ἔχειν, τὰ δὲ τῷ
δεκτικὰ εἶναι τῶν τοιούτων, τὰ δὲ τῷ ποιητικὰ ἢ παθητικὰ
εἶναι τῶν τοιούτων, ἢ ποιοῦντα ἢ πάσχοντα, ἢ ἀποβολαὶ ἢ
35 λήψεις, ἢ ἕξεις ἢ στερήσεις εἶναι τῶν τοιούτων. ἐπεὶ δὲ τὸ ἓν
καὶ τὸ ὂν πολλαχῶς λέγεται, ἀκολουθεῖν ἀνάγκη καὶ τἆλλα
ὅσα κατὰ ταῦτα λέγεται, ὥστε καὶ τὸ ταὐτὸν καὶ τὸ ἕτερον
καὶ τὸ ἐναντίον, [ὥστ'] εἶναι ἕτερον καθ' ἑκάστην κατηγο-
ρίαν. [[ἕτερα δὲ τῷ εἴδει λέγεται ὅσα τε ταὐτοῦ γένους ὄντα
1018b μὴ ὑπάλληλά ἐστι, καὶ ὅσα ἐν τῷ αὐτῷ γένει ὄντα διαφορὰν
ἔχει, καὶ ὅσα ἐν τῇ οὐσίᾳ ἐναντίωσιν ἔχει· καὶ τὰ ἐν αὐτία
ἕτερα τῷ εἴδει ἀλλήλων ἢ πάντα ἢ τὰ λεγόμενα πρώτως,
5 καὶ ὅσων ἐν τῷ τελευταίῳ τοῦ γένους εἴδει οἱ λόγοι ἕτεροι
(οἷον ἄνθρωπος καὶ ἵππος ἄτομα τῷ γένει οἱ δὲ λόγοι ἕτεροι
αὐτῶν), καὶ ὅσα ἐν τῇ αὐτῇ οὐσίᾳ ὄντα ἔχει διαφοράν. ταὐτὰ
δὲ τῷ εἴδει τὰ ἀντικειμένως λεγόμενα τούτοις.]]

---

214. Comúnmente, Aristóteles ve en la oposición (*antíthesis*) un género que comprende sólo cuatro formas: [*i*] la contradicción (*antíphasis*) u oposición contradictoria; [*ii*] la contrariedad (*enantíōsis; enantiótēs*); [*iii*] la relación (*prós ti*); y [*iv*] la privación (*stérēsis*) y la posesión (*héxis*); cf. *infra* X iv 1055*a*33-*b*18; vii 1057*a*33-39; *Cat* x 11*b*17; *Top* II ii 109*b*17; II viii; V vi. Las otras dos que se agregan arriba ([*v*] y [*vi*]), y que Bonitz (1848-1849 : 247) considera reductibles a los precedentes, parecen corresponder a otras aplicaciones que el término considerado tendría en el uso corriente.

215. Reale (1968 : 444) piensa que se trata o de *ser* y *no ser*, o de *materia* y *forma* o de *potencia* y *acto*.

216. El blanco y el negro.

217. Cf. *infra* X iv 1055*a*24-38; *Cat* xi.

218. Ejemplo de Alejandro (1891 : 381): *pedestre* : *alado*. Al parecer, los contrarios han de pertenecer al mismo género, y ello en coincidencia con lugares como *Cat* vi 6*a*17 o *GC* I vii 324*a*2; pero cf. *Top* VII iii 153*a*35-37 o *Cat* xi 14*a*19-21.

219. Como es el caso de *blanco* y *negro* en el género del color o de *dulce* y *amargo* en el género del sabor. Cf. *infra* X iv 1055*a*27-28.

Se llaman *opuestos* [*i*] la contradicción, [*ii*] los contrarios, [*iii*] los relativos, y [*iv*] la privación y la posesión[214]; y [*v*] los extremos desde las cuales y hacia las cuales [se producen] las generaciones y las destrucciones [de las cosas][215]; también [*vi*] todas las [cosas] que no pueden estar presentes a la vez en lo que es receptivo de una y otra [por separado] se dice que *se oponen*, o ellas o [las cosas] de que [están compuestas]: así, el gris y el blanco no se dan al mismo tiempo en lo mismo; por eso [las cosas] de que [están compuestas][216] se oponen. Se llaman *contrarias*[217] [*a*] las [cosas] diferentes en género que no pueden estar presentes a la vez en lo mismo[218]; y [*b*] las que más difieren entre las que [están] en el mismo género[219]; y [*c*] las que más difieren entre las [que están] en el mismo receptor[220]; y [*d*] las cosas que más difieren entre las [que están] bajo la misma potencia[221], y [*e*] [las cosas] cuya diferencia [es] la máxima o [*1*] en sentido absoluto o [*2*] en género o [*3*] en especie[222]. Las demás cosas se llaman *contrarias*, <*i*> unas por tener [contrarios] así[223]; <*ii*> otras, por ser receptivas de [contrarios] así; <*iii*> otras, por ser productoras o pasibles de [contrarios] así, o <*iv*> porque [realmente] los producen o los padecen, o <*v*> por ser pérdidas o adquisiciones, o <*vi*> posesiones o privaciones de [contrarios] así[224]. Puesto que «uno» y «ente» se dicen en muchos sentidos, necesariamente los acompañan también todas las demás cosas que se dicen según estos[225], así que también «mismo», «diverso» y «contrario» son diversos según cada categoría[226]. [[*Diversas en especie*[227] se llaman [*a*] las cosas que, siendo del mismo género, no están subordinadas unas a otras, y [*b*] las que, estando en el mismo género, tienen una diferencia [entre sí], y [*c*] las que tienen una contrariedad en la substancia[228]. También [*d*] los contrarios [son] *diversos* en especie: o todos [los contrarios] o los llamados [«contrarios»] en sentido primero[229]; y [*e*] [son también diversas en especie] las [cosas] cuyos enunciados [son] *diversos* en la última especie[230] del género (por ejemplo, *hombre* y *caballo* [son] indivisibles según el género, pero sus enunciados [son] *diversos*), y [*f*] las cosas que, estando en la misma substancia, tienen una diferencia[231]. Y [son] *las mismas en especie* las cosas que se dicen en sentido opuesto a estas.]]

---

220. Como *sano* y *enfermo* en el género *animal*. Cf. *infra* X iv 1055*a*29-30. El caso no parece diferir en lo esencial del precedente.

221. Esto es, bajo la misma capacidad cognoscitiva; por tanto, en el dominio del mismo arte o la misma ciencia, como, según Alejandro (1891 : 381), la acusación y la defensa son contrarios que están en el dominio de la retórica. Cf. *infra* X iv 1055*a*31-32.

222. Ejemplos de Alejandro (1891 : 382): [*1*], el ser y el no ser o lo lleno y lo vacío; [*2*]; racional e irracional en el género *animal*; [*3*] el saber y la ignorancia en el hombre.
223. En algunos de los sentidos que se acaban de enumerar.
224. Ejemplos: <*i*> el fuego y la nieve, en tanto tienen las propiedades de lo cálido y lo frío; <*ii*> lo racional y lo irracional, porque son receptores del saber y la ignorancia respectivamente; <*iii*> lo que puede producir calor y lo que puede producir frío; lo que puede ser calentado y lo que puede ser enfriado; <*iv*> lo que realmente produce calor y lo que realmente produce frío; lo que realmente padece el calor y lo que realmente padece el frío; <*v*> la pérdida y la adquisición de las propiedades de lo cálido y lo frío; <*vi*> la visión y la ceguera.
225. «estos» son «uno» y «ente». Acerca del «acompañan (*akolouthein*)» de la línea anterior, cf. *supra* la nota 22 del libro IV, en la p. 233.
226. Cf. *supra* vii 1017*a*23-27; IV ii 1003*b*33-1004*a*31.
227. Cf. *infra* X viii. Jaeger (1963 : 101 *app crit*) piensa que las líneas que van de aquí hasta el final del capítulo están fuera de su lugar, y que sería más natural colocarlas a continuación de 1018*a*11.
228. Ejemplos: [*a*] animal alado : animal terrestre : animal acuático; [*b*] hombre y caballo en el género *animal*; [*c*] fuego y agua, puesto que cada uno implica propiedades contrarias a las del otro; cf. *supra* ix 1018*a*14-15 y nota 212, en la p. 367.
229. Esto es: o todos los contrarios enumerados en lo que precede del capítulo, o sólo los enumerados en 1018*a*20-31, por oposición a los derivados, enumerados en 1018*a*31-1018*b*35.
230. La especie ínfima.
231. Ross (1958 : I 316) piensa que Aristóteles alude a propiedades que pueden estar en la misma cosa en momentos distintos y tienen una diferencia entre sí, tal como *cálido* y *frío* pueden estar en una misma cosa, el hierro, y difieren entre sí.

Capítulo xi

«*Anterior* (próteron)» y «*posterior* (hýsteron)» *se llama* [*i*] *a lo que está más cerca o más lejos de un principio, absoluto o relativo, ya sea en cuanto* [*a*] *al lugar*; [*b*] *al tiempo*; [*c*] *al movimiento*; [*d*] *a la potencia*; [*e*] *o al orden* (1018*b*9-1018*b*29). [*ii*] *En el conocimiento es anterior, en relación con el enunciado, el universal; en relación con la percepción, el particular* (1018*b*30-1019*a*37). [*iii*] *Son anteriores las propiedades de las cosas que son anteriores* (1019*a*37-1019*b*1). [*iv*] *Es anterior por la naturaleza o por la substancia lo que puede existir sin otras cosas, respecto de estas si estas no pueden existir sin aquellas* (1019*b*1-1019*b*11). [*v*] *Todos los demás sentidos de «anterior» dependen del precedente* (1019*b*11-1019*b*14).

πρότερα καὶ ὕστερα λέγεται ἔνια μέν, ὡς ὄντος τινὸς
πρώτου καὶ ἀρχῆς ἐν ἑκάστῳ γένει, τῷ <εἶναι> ἐγγύτερον
ἀρχῆς τινὸς ὡρισμένης ἢ ἁπλῶς καὶ τῇ φύσει ἢ πρός τι ἢ
ποὺ ἢ ὑπό τινων, οἷον τὰ μὲν κατὰ τόπον τῷ εἶναι ἐγγύτερον
ἢ φύσει τινὸς τόπου ὡρισμένου (οἷον τοῦ μέσου ἢ τοῦ
ἐσχάτου) ἢ πρὸς τὸ τυχόν, τὸδὲ πορρώτερον ὕστερον· τὰ δὲ
κατὰ χρόνον (τὰ μὲν γὰρ τῷ πορρώτερον τοῦ νῦν, οἷον ἐπὶ
τῶν γενομένων, πρότερον γὰρ τὰ Τρωϊκὰ τῶν Μηδικῶν ὅτι
πορρώτερον ἀπέχει τοῦ νῦν· τὰ δὲ τῷ ἐγγύτερον τοῦ νῦν,
οἷον ἐπὶ τῶν μελλόντων, πρότερον γὰρ Νέμεα Πυθίων ὅτι
ἐγγύτερον [τοῦ νῦν] τῷ νῦν ὡς ἀρχῇ καὶ πρώτῳ χρησαμέ-
νων)· τὰ δὲ κατὰ κίνησιν (τὸ γὰρ ἐγγύτερον τοῦ πρώτου
κινήσαντος πρότερον, οἷον παῖς ἀνδρός· ἀρχὴ δὲ καὶ αὕτη
τις ἁπλῶς)· τὰ δὲ κατὰ δύναμιν (τὸ γὰρ ὑπερέχον τῇ δυνάμει
πρότερον, καὶ τὸ δυνατώτερον· τοιοῦτον δ' ἐστὶν οὗ κατὰ
τὴν προαίρεσιν ἀνάγκη ἀκολουθεῖν θάτερον καὶ τὸ ὕστερον,
ὥστε μὴ κινοῦντός τε ἐκείνου μὴ κινεῖσθαι καὶ κινοῦντος
κινεῖσθαι· ἡ δὲ προαίρεσις ἀρχή)· τὰ δὲ κατὰ τάξιν (ταῦτα δ'
ἐστὶν ὅσα πρός τι ἓν ὡρισμένον διέστηκε κατά τινα λόγον,
οἷον παραστάτης τριτοστάτου πρότερον καὶ παρανήτη
νήτης· ἔνθα μὲν γὰρ ὁ κορυφαῖος ἔνθα δὲ ἡ μέση ἀρχή)·
ταῦτα μὲν οὖν πρότερα τοῦτον λέγεται τὸν τρόπον, ἄλλον
δὲ τρόπον τὸ τῇ γνώσει πρότερον ὡς καὶ ἁπλῶς πρότερον.

---

232. El tema es considerado o se alude a él en otros lugares del tratado y del *corpus* en general: cf. *supra* I viii 988*b*33-34, e *infra* VII i 1028*a*31-33; xiii 1038*b*26-28; IX viii 1049*b*10-26; 1050*a*4-6; XIII ii 1077*a*17-20; 1077*a*36-1077*b*4; cf. *GA* II vi 742*a*20-24; en las notas que siguen a esta se señalan varios lugares relevantes de *Phys.* La exposición más detallada es la de *Cat* xii, donde se distinguen cinco sentidos de la anterioridad y la posterioridad, y que sólo en parte coincide con la que se expone ahora arriba; las correspondencias, que no siempre son exactas, son las siguientes: [*1*] la anterioridad en el tiempo = [*i*]; [*2*] la anterioridad en la implicación de existencia = [*ii*]; [*3*] la anterioridad en el orden = [*ii*]; [*4*] la anterioridad natural de lo mejor; y [*5*] la anterioridad de la causa respecto del efecto, no tienen correlato preciso arriba.

233. Añadido de Jaeger (1962 : 102 *app crit*). Encierro, con Tricot (1973 : 280), entre paréntesis la frase precedente.

234. Cf. *Phys* IV xi 219*a*14-24.

235. Las guerras libradas por los griegos contra el imperio persa en el 490 y el 480 a. C.

236. Los nemeos eran juegos panhelénicos que se celebraban cada dos años en el valle de Nemea, en Argos, en el Peloponeso, en conmemoración de la muerte del león de ese lugar por Heracles. Los juegos píticos, fundados por Apolo, se celebraban en Delfos, y comprendían certámenes musicales, gimnásticos e hípicos.

237. Eliminado por Jaeger (1962 : 102 *app crit*).

[*i*] *Anteriores* y *posteriores*[232] se dicen unas cosas (en la idea de que hay algo [que es] primero y [es] principio en cada género) *por* <*estar*>[233] *más cerca de un principio definido*, sea en sentido absoluto, es decir, por naturaleza, sea en relación con algo, sea en algún lugar, sea por obra de algunos. Así, [*a*] unas cosas [se dice que son *anteriores*] *en el lugar*, por estar más cerca de un lugar determinado por naturaleza (por ejemplo, el medio o el extremo) o en relación con una cosa tomada al azar; lo [que está] más alejado [es], en cambio, *posterior*[234]; [*b*] otras [se dice que son *anteriores*] *en el tiempo* (en efecto, unas [son anteriores] por [estar] más lejos del *ahora*; por ejemplo, de las cosas pasadas, la guerra de Troya [es] anterior a las guerras médicas[235], porque distan más del *ahora*; otras, por [estar] más cerca del *ahora*; por ejemplo, en las cosas futuras, los juegos nemeos [son] anteriores a los píticos[236], porque están más cerca <del *ahora*>[237] si nos valemos del *ahora* como principio y primero[238]); [*c*] otras [se dice que son *anteriores*] *en el movimiento* (pues lo que está más cerca del moviente primero [es] anterior; por ejemplo, el niño [es anterior] al hombre adulto; también este[239] es un principio en sentido absoluto); [*d*] otras cosas [se dice que son *anteriores*] *en potencia* (pues lo que supera en potencia, y lo [que es] más potente, es anterior; y es tal [aquel] por cuya decisión[240] se sigue necesariamente otra cosa, es decir, lo posterior; así que si aquel no la pone en movimiento, [esa otra cosa] no se mueve, y si [aquel] la pone en movimiento, [ella] se mueve; pues la decisión [es] principio); y [*e*] otras [se dice que son *anteriores*] *en el orden* (estas son las que están colocadas a intervalos, según cierta regla[241], en relación con una cosa única y definida; por ejemplo, el coreuta de la segunda fila [es] anterior al de la tercera fila, y la penúltima cuerda de la lira [es anterior] a la última; pues en aquel caso el principio [es] el corifeo, y en este, la [cuerda] del medio[242]).

Esas cosas se dicen, pues, «anteriores» en ese sentido; y [*ii*] en otro sentido [se dice «anterior»] lo [que es] *anterior en el conocimiento*, [lo cual se considera] también anterior en sentido absoluto. Y de

---

238. Cf. *Phys* IV xiv 223*a*4-15.

239. El pronombre remite al llamado en la línea precedente «moviente primero», el cual en el caso del ejemplo dado es el progenitor. Es principio en sentido absoluto (*haplôs*), como se dice en lo que sigue, porque es principio por naturaleza; cf. *supra b*11.

240. Acerca de la «decisión (*proaíresis*)», cf. *supra* la nota 92, en la p. 336.

241. O «según alguna proporción (*katá tina lógon*)». Eso parece ser lo que diferencia esta variedad de la anterioridad y posterioridad según el lugar.

242. En las líneas que preceden Aristóteles emplea términos que expresan las relaciones en forma menos evidente que los ordinales: «coreuta de la segunda fila» traduce «*parastátēs*», esto es, el bailarín que está al lado (del cori-

τούτων δὲ ἄλλως τὰ κατὰ τὸν λόγον καὶ τὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν. κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα· καὶ κατὰ τὸν λόγον
35 δὲ τὸ συμβεβηκὸς τοῦ ὅλου πρότερον, οἷον τὸ μουσικὸν τοῦ μουσικοῦ ἀνθρώπου· οὐ γὰρ ἔσται ὁ λόγος ὅλος ἄνευ τοῦ μέρους· καίτοι οὐκ ἐνδέχεται μουσικὸν εἶναι μὴ ὄντος μουσικοῦ τινός. ἔτι πρότερα λέγεται τὰ τῶν προτέρων πάθη, οἷον εὐθύτης λειότητος· τὸ μὲν γὰρ γραμμῆς καθ' αὑτὴν
1019a πάθος τὸ δὲ ἐπιφανείας. τὰ μὲν δὴ οὕτω λέγεται πρότερα καὶ ὕστερα, τὰ δὲ κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μή· ᾗ διαιρέσει
5 ἐχρῆτο Πλάτων. (ἐπεὶ δὲ τὸ εἶναι πολλαχῶς, πρῶτον μὲν τὸ ὑποκείμενον πρότερον, διὸ ἡ οὐσία πρότερον, ἔπειτα ἄλλως τὰ κατὰ δύναμιν καὶ κατ' ἐντελέχειαν· τὰ μὲν γὰρ κατὰ δύναμιν πρότερά ἐστι τὰ δὲ κατὰ ἐντελέχειαν, οἷον κατὰ δύναμιν μὲν ἡ ἡμίσεια τῆς ὅλης καὶ τὸ μόριον τοῦ ὅλου καὶ
10 ἡ ὕλη τῆς οὐσίας, κατ' ἐντελέχειαν δ' ὕστερον· διαλυθέντος γὰρ κατ' ἐντελέχειαν ἔσται.) τρόπον δή τινα πάντα τὰ πρότερον καὶ ὕστερον λεγόμενα κατὰ ταῦτα λέγεται· τὰ μὲν γὰρ κατὰ γένεσιν ἐνδέχεται ἄνευ τῶν ἑτέρων εἶναι, οἷον τὸ ὅλον τῶν μορίων, τὰ δὲ κατὰ φθοράν, οἷον τὸ μόριον τοῦ ὅλου. ὁμοίως δὲ καὶ τἆλλα.

---

feo); «penúltima cuerda de la lira» es «*paranétē*», esto es, la cuerda que está al lado de la «última (cuerda) (*nétē*)», que es la que emite el sonido más agudo. El punto de referencia es, como se ve arriba, la cuerda media o del medio.

243. Se ha visto que en contextos como este «enunciado (*lógos*)» alude específicamente a la fórmula en que consiste la definición (*horismós*).

244. Cf. *supra* la nota 77 del libro I, en la p. 24.

245. Como parte de una expresión compuesta, el accidente es, pues, anterior al todo en el que consiste aquella expresión, puesto que la parte es, en general, anterior al todo; pero «músico» sólo se puede dar si hay un hombre que sea músico, porque el substrato es, en general, anterior a las propiedades.

246. Y la línea es anterior a la superficie.

247. La referencia no parece serlo a ningún lugar determinado de la obra platónica, sino a un procedimiento de la «coeliminación (*synaíresis*)», frecuente en sus explicaciones; cf. *infra* la nota 35 del libro XI, en la p. 797.

248. Anterior a sus propiedades. Cf. *Phys* I vi 189*a*30-32.

estas cosas, [son anteriores] en un sentido distinto [*a*] las [que son anteriores] *en el enunciado*[243] y [*b*] las [que los son] *en la percepción*, pues [*a*] en el enunciado [son] anteriores los universales, y [*b*] en la percepción, los particulares[244]. También en el enunciado, el accidente [es] anterior al todo; por ejemplo, *músico* [es anterior] a *hombre músico*; pues el enunciado no será un todo sin la parte; sin embargo, no puede existir músico si no existe *alguien* [que es] músico[245]. [*iii*] Además, se dicen «anteriores» las afecciones de las cosas [que son, a su vez,] anteriores; por ejemplo, la rectitud [es anterior] a la lisura; pues lo uno [es] afección de la línea como tal; lo otro, de la superficie[246]. Unas cosas se dicen, pues, «anteriores» y «posteriores» en ese sentido; [*iv*] otras, *según la naturaleza* y *la substancia*: [en este sentido, son *anteriores*] todas las cosas que pueden existir sin otras, pero estas no sin aquellas. De esta distinción se valía Platón[247]. (Puesto que «ser» [se dice] en muchos sentidos, [*a*] en primer lugar, [es] anterior el substrato[248] y, por eso, [es] anterior la substancia; [*b*] a continuación, [están,] en cada caso en un sentido distinto, las [cosas que son anteriores] según la potencia y las [que lo son] según la entelequia[249]; pues unas cosas son anteriores según la potencia, y otras, según la entelequia; por ejemplo, según la potencia, la mitad [de la línea es anterior] a [la línea] entera, y la parte [es anterior] al todo, y la materia [es anterior] a la substancia; pero según la entelequia, [son] posteriores; pues una vez disueltas[250] estarán en entelequia). En cierto modo, pues, todas las cosas que se dicen «anteriores» y «posteriores» se dicen [tales] según estas cosas[251], pues las unas pueden existir sin las otras en cuanto a la generación; por ejemplo, el todo sin las partes; las otras [pueden existir también], en cuanto a la destrucción; por ejemplo, la parte sin el todo[252]. Y de igual modo las demás cosas[253].

---

249. Acerca de las noción de potencia, cf. el siguiente capítulo xii. Esa noción y la correlativa de acto son elaboradas *infra* en IX i-ix.

250. Al disolverse el todo en sus partes o en sus componentes.

251. No de acuerdo con la distinción entre potencial y actual, sino, sin duda, de acuerdo con el sentido [*iv*], separado de estas líneas por la digresión encerrada en el paréntesis.

252. «Las unas» y «las otras» son, respectivamente, las cosas anteriores y las posteriores. Aristóteles parece dar a entender que una vez formado el todo, este existe, pero las partes, no, o que en él las partes existen sólo en potencia; y que cuando el todo se destruye, deja, desde luego, de existir, pero las partes pasan a existir en acto.

253. Esto es, las comprendidas en las clases [*i*]-[*iii*].

Capítulo xii

Se llama «potencia (dýnamis)» [*i*] *al principio de cambio de una cosa distinta de la que cambia o de ella misma en tanto que otra*; [*ii*] *al principio por el que una cosa puede cambiar por obra de otra o de sí misma en tanto otra, ya sea* [*a*] *en general o* [*b*] *para bien* (1019*a*15-1019*a*23). *También* [*iii*] *la de hacer bien una cosa o* [*iv*] *la de padecer un cambio así* (1019*a*23-1019*a*26), y [*v*] *el estado de las cosas por el que no puedan ser cambiadas para peor o no puedan serlo fácilmente* (1019*a*26-1019*a*32). *Se dice* «potente» [*a*] *a lo que tiene potencia en el sentido de* [*i*]; [*b*] *a lo que tiene potencia en el sentido de* [ii]; [*c*] *a lo que tiene la potencia de cambiar para mejor o para peor; aun la destrucción supone una potencia derivada de una posesión o de una privación;* [*d*] *a lo que tiene potencia en el sentido de* [*v*]; [*e*] *a lo que tiene potencia en el sentido de* [iii]; [*f*] *a lo que tiene potencia en el sentido de* [*iv*] (1019*a*32-1019*b*15). *Se llama «impotencia* (adynamía)» *a la privación de la potencia* [*a*] *en general,* [*b*] *en lo que debiera tenerla o* [*c*] *cuando se la debiera tener; a cada forma de potencia* ([*i*], [*ii*], [iii], [*iv*]) *le responde una forma de impotencia* (1019*b*15-1019*b*21). «*Impotente*» *se usa en el sentido de «impotencia», y en el de «imposible»: aquello cuyo contrario necesariamente es verdadero; también es lo verdadero y lo que puede ser verdadero* (1019*b*21-1019*b*33). *En geometría hay un uso metafórico de «potencia»* (1019*b*33-1019*b*34). *Estos usos no suponen una potencia; los que la suponen, se dicen por referencia a la potencia en su sentido primero, cuya definición es la definición propia de potencia* (1019*b*34-1020*a*6).

δύναμις λέγεται ἡ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἡ ἐν ἑτέρῳ ἢ ᾗ ἕτερον, οἷον ἡ οἰκοδομικὴ δύναμίς ἐστιν ἣ οὐχ ὑπάρχει ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ, ἀλλ' ἡ ἰατρικὴ δύναμις οὐκ ὑπάρχοι ἂν ἐν τῷ ἰατρευομένῳ, ἀλλ' οὐχ ᾗ ἰατρευόμενος. ἡ μὲν οὖν οὕτως ἀρχὴ μεταβολῆς ἢ κινήσεως λέγεται δύναμις ἐν ἑτέρῳ ἢ ᾗ ἕτερον, ἡ δ' ὑφ' ἑτέρου ἢ ᾗ ἕτερον. καθ' ἣν γὰρ τὸ πάσχον πάσχει τι, ὁτὲ μὲν ἐὰν ὁτιοῦν, δυνατὸν αὐτὸ φαμεν εἶναι παθεῖν, ὁτὲ δ' οὐ κατὰ πᾶν πάθος ἀλλ' ἂν ἐπὶ τὸ βέλτιον· ἔτι ἡ τοῦ καλῶς τοῦτ' ἐπιτελεῖν ἢ κατὰ προαίρεσιν· ἐνίοτε γὰρ τοὺς μόνον ἂν πορευθέντας ἢ εἰπόντας, μὴ καλῶς δὲ ἢ μὴ ὡς προείλοντο, οὔ φαμεν δύνασθαι λέγειν ἢ βαδίζειν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ πάσχειν. ἔτι ὅσαι ἕξεις καθ' ἃς ἀπαθῆ ὅλως ἢ ἀμετάβλητα ἢ μὴ ῥᾳδίως ἐπὶ τὸ χεῖρον εὐμετακίνητα, δυνάμεις λέγονται· κλᾶται μὲν γὰρ καὶ συντρίβεται καὶ κάμπτεται καὶ ὅλως φθείρεται οὐτῷ δύνασθαι ἀλλὰ τῷ μὴ δύνασθαι καὶ ἐλλείπειν τινός· ἀπαθὴ δὲ τῶν τοιούτων ἃ μόλις καὶ ἠρέμα πάσχει διὰ δύναμιν καὶ τῷ δύνασθαι καὶ τῷ ἔχειν πώς. λεγομένης δὲ τῆς δυνάμεως τοσαυταχῶς, καὶ τὸ δυνατὸν ἕνα μὲν τρόπον λεχθήσεται τὸ ἔχον κινήσεως ἀρχὴν ἢ μεταβολῆς (καὶ γὰρ τὸ στατικὸν δυνατόν τι) ἐν ἑτέρῳ ἢ ᾗ ἕτερον, ἕνα δ' ἐὰν ἔχῃ τι αὐτοῦ ἄλλο δύναμιν τοιαύτην, ἕνα δ' ἐὰν ἔχῃ μεταβάλλειν ἐφ'

---

254. En relación con [*i*]-[*v*] cf. *infra* IX i-v, donde se trata el tema con amplitud en una forma que no presenta diferencias con lo expuesto en el presente capítulo, salvo la consideración de la noción de «acto (*enérgeia*)», a la que no se hace referencia aquí.

255. Esto es, el principio que está en una cosa distinta de la que se mueve o cambia o que está en la misma cosa que se mueve o cambia, pero en tanto que otra. En [*i*] se define lo que la tradición conoce como «potencia activa», esto es, la capacidad que una cosa tiene de causar un cambio en otra; y en [*ii*] lo que se conoce como «potencia pasiva», esto es, la capacidad que una cosa tiene de sufrir un cambio causado por otra cosa. Los dos aspectos son correlativos, solidarios e inseparables.

256. El caso al que Aristóteles se refiere es el del médico que padece una enfermedad y se cura a sí mismo; cf. *Phys* II i 192*b*23-27. Cuando es así, las dos instancias implicadas en la potencia, esto es, la activa (un hombre *qua* médico) y la pasiva (un hombre *qua* enfermo), coexisten de hecho en una misma persona, que se desdobla en una acción única reflexiva.

257. O «en este sentido». Leo «*houtôs*», con Jaeger (1963 : 103 *app crit*), en lugar del «*hólôs*» admitido por Ross; cf. Ross (1958 : I 320). El «modo» o sentido al que se alude es, desde luego, [*i*].

258. Es más natural en castellano decir, en lugar de «tiene potencia de», «puede» o «(es) capaz (de)», que es como de hecho con frecuencia expresaremos los giros en que interviene «*dynatós*», cognado de «*dýnamis* (potencia)» y del verbo «*dýnamai* (poder)». Se señalarán en nota, cuando eso sea relevante,

Se llama *potencia* [*i*][254] al principio del movimiento o del cambio [que está] o en otra cosa o [en la misma] en tanto otra[255]. Por ejemplo, el arte de la construcción de casas es una potencia que no está en la casa que es construida; pero la medicina, que es, sin embargo, una potencia, puede estar en el que es curado, pero no en tanto [es] curado[256]. Así pues, se llama «potencia», en este modo[257], por una parte, al principio de cambio o de movimiento [que está] en otra cosa o [en la misma cosa, pero] en tanto otra; por otra parte, [*ii*] [también al principio por el que una cosa sufre un cambio o recibe un movimiento], o por obra de otra cosa o [por obra de la misma cosa] en tanto otra. En efecto, [en razón de ese principio] por el que el paciente padece una cosa, decimos que *tiene la potencia*[258] de padecer, [y ello,] [*a*] a veces [cuando tiene la potencia de padecer una afección] cualquiera, y [*b*] a veces no según toda [forma de] afección, sino [sólo] cuando [puede sufrir una afección] para mejor[259]. Además, [*iii*] [se llama «potencia»] la de llevar a término bien una cosa o en conformidad con la decisión[260], pues a veces decimos que *no tienen la potencia* de hablar o caminar los que [en realidad sí] marchan o hablan, pero no [lo hacen] bien o como quisieran. [*iv*] Lo mismo [se da] en el caso del padecer[261]. Además, [*v*] se llaman «potencias» todos los estados[262] por los que [las cosas son] enteramente impasibles o invariables, o no [son] susceptibles de cambiar fácilmente para peor. Pues [si las cosas] se quiebran, se cascan, se doblan, y, en general, se destruyen, [eso ocurre] no por tener [ellas] una potencia, sino por no tenerla[263], y por faltarles algo; en cambio, son impasibles a [afecciones] así las [cosas] que [sólo las] padecen poco o levemente, [y ello] en razón de la potencia, [esto es,] por tener [ellas] una potencia y por hallarse en cierto estado. Puesto que «potencia» se dice en esos tantos sentidos, también se llamará «potente»[264] [*a*], en un primer sentido, a lo que tiene un principio de movimiento o de cambio (pues también lo que detiene [un movimiento] es potente), ya sea en otra cosa o [en sí mismo] en tanto otro; y, [*b*] en otro sentido, [se llama «potente» una cosa] si otra cosa tiene sobre ella una potencia tal; [y todavía] [*c*] en 1019b

---

las ocasiones en que «*dynatós*» deba ser traducido como «potente», y aun como «posible».

259. Es decir, sólo si se trata de la capacidad de padecer cambios que lleven la cosa a un estado mejor, como en la curación de una enfermedad.

260. Es decir, desde luego, en la forma en que se lo ha decidido o se lo quiere o se lo querría hacer.

261. O de la pasividad, esto es, en el caso de la capacidad de ser afectado o «potencia pasiva» caracterizada *supra* en [*ii*]. Los ejemplos de [*iii*] que se acaban de dar, lo son de capacidades de moverse a sí mismo *qua* otro.

ὁτιοῦν δύναμιν, εἴτ' ἐπὶ τὸ χεῖρον εἴτ' ἐπὶ τὸ βέλτιον (καὶ γὰρ τὸ φθειρόμενον δοκεῖ δυνατὸν εἶναι φθείρεσθαι, ἡ οὐκ ἂν φθαρῆναι εἰ ἦν ἀδύνατον· νῦν δὲ ἔχει τινὰ διάθεσιν καὶ αἰτίαν καὶ ἀρχὴν τοῦ τοιούτου πάθους· ὁτὲ μὲν δὴ τὸ ἔχειν τι δοκεῖ, ὁτὲ δὲ τῷ ἐστερῆσθαι τοιοῦτον εἶναι· εἰ δ' ἡ στέρησίς ἐστιν ἕξις πως, πάντα τῷ ἔχειν ἂν εἴη τι, εἰ δὲ μή, [τῷ τε ἔχειν ἕξιν τινὰ καὶ ἀρχήν ἐστι δυνατὸν] ὁμωνύμως ὥστε τῷ τε ἔχειν ἕξιν τινὰ καὶ ἀρχήν ἐστι δυνατὸν καὶ τῷ ἔχειν τὴν τούτου στέρησιν, εἰ ἐνδέχεται «ἔχειν» στέρησιν)· ἕνα δὲ τῷ μὴ ἔχειν αὐτοῦ δύναμιν ἢ ἀρχὴν ἄλλο ἢ ἡ ἄλλου φθαρτικήν. ἔτι δὲ ταῦτα πάντα ἢ τῷ μόνον ἂν συμβῆναι γενέσθαι ἢ μὴ γενέσθαι, ἢ τῷ καλῶς. καὶ γὰρ ἐν τοῖς ἀψύχοις ἐνεστιν ἡ τοιαύτη δύναμις, οἷον ἐν τοῖς ὀργάνοις· τὴν μὲν γὰρ δύνασθαί φασι φθέγγεσθαι λύραν, τὴν δ' οὐδέν, ἂν ἡ μὴ εὔφωνος. ἀδυναμία δὲ ἐστὶ στέρησις δυνάμεως καὶ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οἵα εἴρηται, ἢ ὅλως ἢ τῷ πεφυκότι ἔχειν, ἢ καὶ ὅτε πέφυκεν ἤδη ἔχειν· οὐ γὰρ ὁμοίως ἂν φαίεν ἀδύνατον εἶναι γεννᾶν παῖδα καὶ ἄνδρα καὶ εὐνοῦχον. ἔτι δὲ καθ' ἑκατέραν δύναμιν ἔστιν ἀδυναμία ἀντικειμένη, τῇ τε μόνον κινητικῇ καὶ τῇ καλῶς κινητικῇ. καὶ ἀδύνατα δὴ τὰ μὲν κατὰ τὴν ἀδυναμίαν ταύτην λέγεται, τὰ δὲ ἄλλον τρόπον, [οἷον] δυνατόν τε καὶ ἀδύνατον, ἀδύνατον μὲν οὗ τὸ ἐναντίον ἐξ ἀνάγκης ἀληθές (οἷον τὸ τὴν διάμετρον σύμμετρον εἶναι ἀδύνατον ὅτι ψεῦδος τὸ τοιοῦτον, οὗ τὸ

---

262. Tal «estado (*héxis*)» parece implicar la posesión de una propiedad determinada.

263. La expresión «tener una potencia» vierte «*dýnasthai* (poder)»; cf. *supra* la nota 258, en la p. 380; lo mismo en la ocurrencia de esa expresión hacia el final del párrafo.

264. Los sentidos de «potente (*dynatón*)» que ahora se enumeran se corresponden con los de «potencia» establecidos antes, y ello en la siguiente forma: [*a*] se corresponde con [*i*] (1019*a*15-18); [*b*] con [*ii*] (1019*a*20-22); [*d*] con [*v*] (1019*a*26); [*e*] con [*iii*] y [*iv*] (1019*a*23-26).

265. Por cierto, en castellano difícilmente se emplearía «potente (*dynatón*)» e «impotente (*adýnaton*)» en estos casos. Creemos que, pese a eso, el sentido de la expresión le debe de ser claro al lector.

266. Esto es, admitimos que es potente.

267. Acerca de las nociones de «privación (*stérēsis*) y «posesión» o «hábito (*héxis*), cf. *infra* xxii y *supra* IV ii 1004*a*10-17. Los términos privativos («ceguera») implican una naturaleza positiva («visión»), y en ese sentido, como se dice arriba, «son *en cierto modo* una posesión». Las líneas que siguen están notoriamente corruptas. Me ajusto para ellas a las lecturas de Chist y de Ross, coincidentes entre sí en lo esencial, y no a la de Jaeger. Cf. Jaeger (1963 : 104 *app crit*).

268. Esto es, ya no sinonímicamente (o unívocamente) en razón de la posesión, sino, en un caso, en razón de la posesión (la capacidad de curarse), y, en otro caso, en razón de la privación (la capacidad de enfermar), que son

otro sentido, [una cosa se llama «potente»] si tiene la potencia de cambiar en el modo en que fuere, ya sea para mejor o para peor. (Pues creemos que también lo que se destruye «es potente» de ser destruido, o no se destruiría si fuera impotente[265] [para ello]: pero en realidad *tiene* cierta disposición, causa y principio de una afección así; por tanto, se admite que [una cosa] es tal[266] a veces por *poseer* alguna cosa, y a veces por *estar privada* [de ella]. Pero si la privación es, en cierto modo, una posesión[267], todas las cosas serán [»potentes»] a causa de una posesión; así que una cosa es potente por tener una posesión y un principio, y [lo es también] por poseer la privación de ella si [en efecto] es posible «poseer» una privación; y, si no <es posible «poseer» una privación, entonces serán «potentes»> por homonimia[268]); y [*d*] en otro sentido, [una cosa se dice «potente»] porque otra cosa no tiene [ni tiene ella misma] en tanto otra, la potencia o el principio de su destrucción. Además, [*e*] todas esas cosas[269] [se dicen «potentes»], o sencillamente porque pueden llegar a ser o no llegar a ser, o [*f*] [porque pueden llegar a ser o no llegar a ser] *bien*: pues también en las cosas inanimadas reside una potencia tal: por ejemplo, en los instrumentos; pues se dice de una lira que tiene la potencia de sonar, y de otra, que no [tiene esa potencia] si no es de sonido bello. *Impotencia*[270] es la privación de potencia, esto es, [la privación] de un principio como el que se ha dicho[271], [y ello] [*a*] o en general o [*b*] en la cosa que por naturaleza ya está destinada a tenerla, o aun [*c*] en el momento en que por naturaleza está destinada a tenerla; pues no se diría, en el mismo sentido, que un niño, un varón adulto y un eunuco son impotentes para engendrar. Además, a cada [forma de] potencia[272] se le opone una [forma de] impotencia: a la que sólo causa movimiento, y a la que causa movimiento *bien*. Se llaman «*impotentes*»[273] unas cosas [*a*] en [el sentido de] esa [forma de] impotencia; otras, [*b*] en otro sentido, como [es el caso de] «posible» e «imposible»[274]: [es] *imposible* [eso] cuyo contrario es *necesariamente* verdadero (por ejemplo, [es] imposible que la diagonal sea conmensurable [con el lado de un cuadrado][275], porque eso [es] falso, y su contrario, no

---

los sentidos diferenciados *supra* en b5-6. Acerca de la noción de homonimia, cf. *supra* la nota 10 del libro IV, en la p. 228.

269. Las agrupadas en lo que precede en las clases [*a*] a [*d*].

270. La «impotencia (*adynamía*)» expresa asimismo «incapacidad» e «imposibilidad»; cf. *supra* las notas 263 y 265, en la p. 382.

271. Dicho en el comienzo del capítulo, 1019*a*15-18. En la línea que precede interpreto el coordinante «*kai*» como apositivo («esto es»).

272. Esto es, la potencia «activa» y la potencia «pasiva»; cf. *supra* [*i*] y [*ii*], 1019*a*15-23. De acuerdo con lo que sigue, hay, entonces, una impotencia

ἐναντίον οὐ μόνον ἀληθὲς ἀλλὰ καὶ ἀνάγκη τἀσύμμετρον εἶναι· τὸ ἄρα σύμμετρον οὐ μόνον ψεῦδος ἀλλὰ καὶ ἐξ ἀνάγκης ψεῦδος)· τὸ δ' ἐναντίον τούτῳ, [τὸ] δυνατόν, ὅταν μὴ ἀναγκαῖον ᾖ τὸ ἐναντίον ψεῦδος εἶναι, οἷον τὸ καθῆσθαι
30 ἄνθρωπον δυνατόν· οὐ γὰρ ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ καθῆσθαι ψεῦδος. τὸ μὲν οὖν δυνατὸν ἕνα μὲν τρόπον, ὥσπερ εἴρηται, τὸ μὴ ἐξ ἀνάγκης ψεῦδος σημαίνει, ἕνα δὲ τὸ ἀληθές [εἶναι], ἕνα δὲ τὸ ἐνδεχόμενον ἀληθὲς εἶναι. κατὰ μεταφορὰν δὲ ἡ ἐν γεωμετρίᾳ λέγεται δύναμις. ταῦτα μὲν οὖν δυνατὰ οὐ
35 κατὰ δύναμιν· τὰ δὲ λεγόμενα κατὰ δύναμιν πάντα λέγεται
1020a πρὸς τὴν πρώτην μίαν· αὕτη δ' ἐστὶν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο. τὰ γὰρ ἄλλα λέγεται δυνατὰ τῷ τὰ μὲν ἔχειν αὐτῶν ἄλλο τι τοιαύτην δύναμιν τὰ δὲ μὴ ἔχειν τὰ δὲ ὠδὶ ἔχειν. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ἀδύνατα. ὥστε ὁ κύριος ὅρος
5 τῆς πρώτης δυνάμεως ἂν εἴη ἀρχὴ μεταβλητικὴ ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο.

«activa» y una impotencia «pasiva», esto es, una incapacidad de actuar sobre otra cosa, y una de recibir la acción de otra cosa; además, sólo de hacerlo o, en particular, de hacerlo bien.

273. Cf. *supra* las notas 258 y 265, en las pp. 380 y 382.

274. A partir de aquí el castellano pide para «*dynatón*», «posible» (en lugar de «potente» o «capaz»), y para «*adýnaton*», «imposible» (en lugar de «impotente» o «incapaz»), pues se trata ahora de las llamadas posibilidad e imposibilidad «lógicas» o «modales», por oposición a la potencia e impotencia llamadas «ontológicas», que han sido examinadas en lo que precede.

275. Cf. *supra* la nota 125 del libro I, en la p. 33.

276. Ross (1958 : 321) considera una interpolación el «es inconmensurable» que sigue. Me atengo a la conjetura de Jaeger; cf. Jaeger (1963 : 105 *app crit*).

277. Ross (1958 : I 321) ve una confusión en el hecho de que, tras haberse definido lo imposible como aquello cuyo contrario es necesariamente verdadero, se defina ahora lo posible como aquello cuyo contrario es necesariamente falso, y no como aquello cuyo contrario no es necesariamente verdadero. Reale (1968 : 454) no cree que haya en ello confusión alguna, porque, a su modo de ver, las definiciones, «eso cuyo contrario no es necesariamente verdadero» y «eso cuyo contrario no es necesariamente falso», son equivalentes en el sentido de que se puede decir que «es posible que un hombre esté sentado» porque no necesariamente es falso que *no* esté sentado (= porque su contrario no es necesariamente falso), y también porque no es necesariamente verdadero que no esté sentado (= porque su contrario no es necesariamente verdadero).

278. Inmediatamente antes, en *b*30.

279. En la interpretación de Alejandro (1891 : 394), lo verdadero equivale aquí a lo que existe (*tò hypárkhon*) y que es verdad decir que existe; cf. Ross (1958 : I 321). Bonitz (1848-1849 : 256) ha señalado, sin embargo, que no hay lugar en el *corpus* donde se caracterice lo existente sin más como *posible*.

sólo [es] verdadero, sino *necesariamente* <verdadero; la diagonal necesariamente>[276] es inconmensurable [con el lado del cuadrado]; por tanto, que sea conmensurable no sólo es falso, sino también *necesariamente* falso). Lo contrario de eso, [es decir, lo contrario de lo imposible, esto es, lo] *posible*, [se da] cuando lo contrario no necesariamente es falso; por ejemplo, [es] posible que un hombre esté sentado, pues no [es] necesariamente falso que no esté sentado[277]. Así pues, «posible» significa, como hemos dicho[278], [*a*] en un sentido, lo [que] no [es] necesariamente falso; y [*b*] en otro sentido, lo [que es] verdadero[279]; y, [*c*] [todavía] en otro sentido, lo que puede ser verdadero[280]. Metafóricamente se llama [«potencia»] la potencia [de que se habla] en geometría[281]. Esas cosas[282] son, pues, «posibles», [pero] no según una potencia[283]; mientras que las que son llamadas [«posibles» o «potentes»] según una potencia[284] son todas llamadas [así] por referencia a una única[285] [potencia] primera[286], y esta es [la potencia como] principio de cambio [que está] en otra cosa o [en la misma cosa] en tanto otra. En efecto, las demás cosas son llamadas «potentes» porque [*a*] otra cosa tiene sobre ellas una potencia de esa especie; otras, [*b*] porque no la tiene; y otras, [*c*] por tenerla en determinado modo[287]. Y lo mismo [cabe decir de] las cosas [llamadas] «impotentes». De modo que la *definición* propia de la potencia primera será: «principio de cambio [que está] en otra cosa o [en la misma cosa que cambia, pero] en tanto otra».

30

1020a

5

Para Reale (1968 : 454), se trata de la verdad fáctica, esto es, de la verdad particular de un hecho particular («Sócrates está sentado»), cuyo contrario es falso, aunque no necesariamente falso.

280. El «puede» está expresado con el verbo «*dékhesthai*» y no con «*dýnasthai*», que, como se ha visto, es el que verbo ligado con «*dýnamis* (potencia)» y que Aristóteles ha empleado regularmente en lo que precede. La suposición (cf. Carlini [1950 : 167-168]) de que el primero de esos verbos se relaciona en especial con la posibilidad «lógica» y el segundo, con la posibilidad «ontológica» (cf. *supra* la nota 274, en la p. 384) no se ve que halle una confirmación en el uso aristotélico, al parecer indistinto, de esos verbos. Sea como fuere, lo considerado en [*c*] parece ser la posibilidad en el sentido de la contingencia o la posibilidad real, esto es, en resumen: [*a*] Sócrates *puede* estar sentado o estar de pie; [*b*] Sócrates *puede* estar sentado realmente; pero [*c*] pronto puede darse que esté de pie.

281. Es decir, el cuadrado, el cubo, etcétera, tal como aún modernamente se dice. Cf. *infra* IX iii 1046*a*6-7.

282. Los sentidos considerados *supra* en 1019b27-34.

283. Esto es, son «posibles» o «potentes» (*dynatá*), pero no por referencia a una potencia (*dýnamis*) «ontológica» que esté en la cosa, como las variedades consideradas *supra* en 1019*a*32-*b*15.

284. De la índole de las señaladas en la nota precedente.
285. El «única (*mían*)» es admitido por Jaeger (1963 : 106 *app crit*), que para justificarlo aduce IX i 1046*a*10, donde Aristóteles citaría este lugar; es, sin embargo, objetado por Ross (1958 : I 322-323).
286. Esto es, la potencia en el sentido primero o fundamental de la palabra. En los demás usos de ella estaría, por tanto, implicada una correferencia a ese significado central o nuclear de «*dýnamis* (potencia)», que es, precisamente por eso, el primero (o la potencia correspondiente es ella misma «primera» [*prôtê*]). En tal caso, el esquema semántico subyacente al uso de la palabra o, al menos, al sector del uso que se ha especificado, es, en definitiva, el de la henonimia. Cf. *supra* IV iii y la nota 10 de ese libro IV, en la p. 228.
287. Cf. *supra* [*ii*], [*v*] y [*ii*] [*b*] respectivamente; esto es: [*a*] corresponde a la potencia pasiva; [*b*] a la resistencia a la destrucción; [*c*] a la capacidad de cambiar para mejor o para peor.

Capítulo xiii

Se llama «cantidad (posón)» *lo divisible en unidades individuales.* [*i*] *La cantidad numerable es la pluralidad, y* [*ii*] *la cantidad mensurable, la magnitud* (1020*a*7-1020*a*10). *La magnitud es divisible en una, dos y tres dimensiones; el número, la línea; la superficie; el volumen* (1020*a*10-1020*a*14). *Hay cantidades* [*i*] *de por sí, y* [*ii*] *por accidente.* [*i*] *Las cantidades de por sí lo son* [*a*] *según la substancia o* [*b*] *son afecciones de la substancia* (1020*a*14-1020*a*26). [*ii*] *Las cantidades por accidente lo son* [*a*] *porque su sustrato es una cantidad, o* [*b*] *porque son afecciones de una cantidad* (1020*a*26-1020*a*32).

ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα ὧν [ἑκάτερον ἢ] ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι. πλῆθος μὲν οὖν ποσόν τι ἐὰν ἀριθμητὸν ᾖ, μέγεθος δὲ ἂν μετρητὸν ᾖ. λέγεται δὲ πλῆθος μὲν τὸ διαιρετὸν δυνάμει εἰς μὴ συνεχῆ, μέγεθος δὲ τὸ εἰς συνεχῆ· μεγέθους δὲ τὸ μὲν ἐφ' ἓν συνεχὲς μῆκος τὸ δ' ἐπὶ δύο πλάτος τὸ δ' ἐπὶ τρία βάθος. τούτων δὲ πλῆθος μὲν τὸ πεπερασμένον ἀριθμὸς μῆκος δὲ γραμμὴ πλάτος δὲ ἐπιφάνεια βάθος δὲ σῶμα. ἔτι τὰ μὲν λέγεται καθ' αὑτὰ ποσα ἄττα, τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός, οἷον ἡ μὲν γραμμὴ ποσόν τι καθ'ἑαυτό, τὸ δὲ μουσικὸν κατὰ συμβεβηκός. τῶν δὲ καθ' αὑτὰ τὰ μὲν κατ' οὐσίαν ἐστίν, οἷον ἡ γραμμὴ ποσόν τι (ἐν γὰρ τῷ λόγῳ τῷ τί ἐστι λέγοντι τὸ ποσόν τι ὑπάρχει), τὰ δὲ πάθη καὶ ἕξεις τῆς τοιαύτης ἐστὶν οὐσίας, οἷον τὸ πολὺ καὶ τὸ ὀλίγον, καὶ μακρὸν καὶ βραχύ, καὶ πλατὺ καὶ στενόν, καὶ βαθὺ καὶ ταπεινόν [καὶ βαρὺ καὶ κοῦφον] καὶ τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα. ἔστι δὲ καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν καὶ μεῖζον καὶ ἔλαττον, καὶ καθ' αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα λεγόμενα, τοῦ ποσοῦ πάθη καθ' αὑτά· μεταφέρεται μέντοι καὶ ἐπ' ἄλλα ταῦτα τὰ ὀνόματα. τῶν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς λεγομένων ποσῶν τὰ μὲν οὕτως λέγεται ὥσπερ ἐλέχθη ὅτι τὸ μουσικὸν ποσὸν καὶ τὸ λευκὸν τῷ εἶναι ποσόν τι ᾧ ὑπάρχουσι, τὰ δὲ ὡς κίνησις καὶ χρόνος· καὶ γὰρ ταῦτα πόσ' ἄττα λέγεται καὶ συνεχῆ τῷ ἐκεῖνα διαιρετὰ εἶναι ὧν ἐστὶ ταῦτα πάθη. λέγω δὲ οὐ τὸ κινούμενον ἀλλ' ὃ ἐκινήθη· τῷ γὰρ ποσὸν εἶναι ἐκεῖνο καὶ ἡ κίνησις ποσή, ὁ δὲ χρόνος τῷ ταύτην.

---

288. «Cantidad» no traduce el abstracto «*posótēs*», del que sería estricto correlato aquella palabra castellana, sino el indefinido «*posón* (cuanto)», que caracteriza a lo que ostenta una propiedad cuantitativa, y que Aristóteles emplea en *Cat* como denominación de la categoría de cantidad. Como ocurre en el caso de otras categorías (cf. *infra* «cualidad» y «relación»), la expresión que las denota procede claramente de la oralidad, de donde el discurso filosófico la recogió para hacer de ella un término técnico, las más de las veces sin modificarlo ni sustituirlo por un término abstracto artificial. Al traducir «*posón*» por «cualidad» nos plegamos a la práctica tradicional. También en *Cat* vi presenta Aristóteles una distinción de las variedades de la cantidad, la cual no coincide en todos los puntos con la que se presenta arriba, según se indica abajo en notas.

289. Eliminado por Jaeger (1963 : 106 *app crit*). La expresión supone que la división es en dos.

290. Acerca de «un esto (*tóde ti*)» cf. *supra* la nota 105 de la «Introducción». Es decir, cada parte aislada por la división es una cosa individual. Según Alejandro (1891 : 395), la especificación está destinada a diferenciar la división cuantitativa de la división o análisis de la cosa y sus accidentes, o aun de la división del género en sus especies.

Se llama «*cantidad*»[288] lo divisible en [partes] internas, de las cuales <una y otra o>[289] cada una es, por naturaleza, *una* y un *esto*[290]. Ahora bien, una cantidad es [*i*] una *pluralidad* si es numerable, y [*ii*] una *magnitud* si es mensurable. Se llama [*i*] «*pluralidad*» lo divisible en potencia[291] en [partes] no continuas, y [*ii*] «*magnitud*», lo [divisible] en [partes] continuas[292]. De las magnitudes, la [que es] continua en una [sola dimensión se llama] «*longitud*»; la [que lo es] en dos [dimensiones], «*latitud*»; la [que lo es] en tres [dimensiones], «*profundidad*». De ellas, la pluralidad finita [se llama] «*número*», la longitud [finita], «*línea*»; la latitud [finita], «*superficie*», y la profundidad [finita], «*cuerpo*»[293]. Además, unas se llaman cantidades [*i*] *de por sí*, otras, [*ii*] *por accidente*. Por ejemplo, [*i*] la línea [es] una cantidad de por sí, y [*ii*] el músico, [una cantidad] por accidente[294]. Y [*i*] de las [cantidades que lo son] *de por sí*, [*a*] unas [lo son] según la substancia; por ejemplo, la línea [es] una cantidad (pues en el enunciado que declara *qué es* se incluye[295] «cantidad»); y [*b*] otras [son] afecciones y estados de una substancia tal; por ejemplo, *mucho*: *poco*, y *largo*: *corto*, *ancho*: *estrecho*; *alto*: *bajo*[296] <y *pesado*: *ligero*>[297] y las demás [afecciones] así[298]. Y también *grande*: *pequeño*, y *mayor*: *menor* (tanto considerados en sí cuanto en su relación recíproca) [son] afecciones de por sí de la cantidad[299]. Con todo, esos nombres se trasladan también a otras cosas[300]. [*ii*] De las llamadas cantidades por accidente, [*a*] unas se dicen en el sentido en que se dijo que «el músico» o «el blanco» [son] cantidades: por ser una cantidad [aquello] en lo que se dan, y [*b*] otras, en el sentido en que [se dice que] el tiempo y el movimiento [son cantidades]; pues también estas cosas se dicen «cantidades», y continuas, por ser divisibles las [cosas] de las que ellos son afecciones[301]. No me refiero a lo que se mueve, sino a lo que fue movido[302], pues por ser esto una cantidad, [lo es] también el movimiento, y el tiempo [es cantidad] por [ser] tal [el movimiento][303].

---

291. Es posible que haya que tomar la expresión «*tò diairetòn dynámei* (divisible en potencia)» como forma redoblada o expletiva equivalente a «*diairetón* (divisible)» solo.

292. La distinción entre pluralidad (*plêthos*) y magnitud (*mégethos*) se corresponde con la distinción entre cantidades discretas y cantidades continuas presentada en *Cat* vi 4*b*20-24.

293. Cf. *infra* VII xiii 1039*a*10-12; X i 1053*a*30; vi 1057*a*3-4; XIII ix1085*b*22; XIV i 1088*a*5-6.

294. Un hombre, que es músico, tiene un cuerpo, el cual, como volumen que es, tiene propiedades cuantitativas; por esa vía indirecta, accidental, el músico es una cantidad.

295. Es decir, en la fórmula de la definición que declara la esencia de la línea se incluye como género su naturaleza cuantitativa. Propiamente, la línea no es, desde luego, una substancia; en todo caso, lo son sus portadores

concretos; de todos modos, se la puede ver como provista de una cierta substancialidad en la medida en que es a su vez soporte de propiedades. Cf. *supra* viii 1017*b*19.

296. Los pares enumerados son, respectivamente, propiedades del número, de la línea, de la superficie y del cuerpo.

297. Palabras eliminadas por Christ y por Jaeger (1962 : 107 *app crit*), porque se trata de propiedades de carácter cualitativo, no cuantitativo; se los menciona *infra*, xiv 1020*b*10, donde parecen estar en el lugar lógico.

298. La distinción entre las formas [*a*] y [*b*] de [*i*] no aparece en *Cat* vi, e inversamente, la distinción entre las cantidades según la posición de las partes expuesta en *Cat* vi 5*a*15-37 no aparece arriba.

299. En la visión de *Cat* vi 5*b*15-25 se la ve expresamente como propiedades relativas, no cuantitativas.

300. A cosas que de por sí no son de naturaleza cuantitativa. Según Alejandro (1891 : 359), eso se da cuando se los emplea para indicar intensidades; por ejemplo, cuando «grande» o «pequeño» se aplican, traslaticiamente, a cosas tales como el dolor.

301. Es decir, porque son afecciones de cantidades de por sí. Cf. *Cat* vi 5*b*1-3.

302. La expresión «lo que fue movido (*hò ekinḗthē*)» hace referencia al espacio recorrido por el móvil en su movimiento.

303. El movimiento es, pues, cantidad, sólo derivativamente, y en un primer grado de accidentalidad, por ser el espacio recorrido por el móvil una extensión y, como tal, una cantidad de por sí, y mensurable; y porque el tiempo que le toma al móvil hacer el recorrido resulta ser a su vez mensurable en una suerte de segundo grado de accidentalidad, y ello a partir de la condición cuantitativa accidental del movimiento. Cf. *Cat* vi 5*b*3-4, donde el movimiento recibe su cantidad de la cantidad del tiempo, lo cual, según Ross (1958 : I 324-325) representaría una visión más temprana que la expuesta arriba y en *Phys* IV xi 219*b*1-2: «el tiempo es el número del movimiento».

Capítulo xiv

Se llama «cualidad (poión)» [*i*] *a la diferencia específica* (1020*a*33-1020*b*2); [*ii*] *a la diferencia que se incluye en la definición de las cosas matemáticas* (1020*b*2-1020*b*8); [*iii*] *a las afecciones de las cosas que cambian* (1020*b*8-100*b*12); [*iv*] *al bien y al mal* (1020*b*12-1020*b*13). *Estos usos se reducen a dos, de los cuales [1] el más propio es* [*i*]; [*ii*] *es una forma de* [*i*], *y [2]* [*iii*] *del que* [*iv*] *es una forma* (1020*b*13-1020*b*23). *La bondad y la maldad son sobre todo cualidades de seres animados provistos de decisión* (1020*b*23-1020*b*25).

[τὸ] ποιὸν λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἡ διαφορὰ τῆς οὐσίας, οἷον ποιόν τι ἄνθρωπος ζῷον ὅτι δίπουν, ἵππος δὲ τετράπουν, καὶ κύκλος ποιόν τι σχῆμα ὅτι ἀγώνιον, ὡς τῆς διαφορᾶς τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν ποιότητος οὔσης· —ἕνα μὲν δὴ τρόπον τοῦτον λέγεται ἡ ποιότης [διαφορὰ οὐσίας], ἕνα δὲ ὡς τὰ ἀκίνητα καὶ τὰ μαθηματικά, ὥσπερ οἱ ἀριθμοὶ ποιοί τινες, οἷον οἱ σύνθετοι καὶ μὴ μόνον ἐφ' ἓν ὄντες ἀλλ' ὧν μίμημα τὸ ἐπίπεδον καὶ τὸ στερεόν (οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ ποσάκις ποσοὶ ἢ ποσάκις ποσάκις ποσοί), καὶ ὅλως ὃ παρὰ τὸ ποσὸν ὑπάρχει ἐν τῇ οὐσίᾳ· οὐσία γὰρ ἑκάστου τὸ ἅπαξ, οἷον τῶν ἓξ οὐχ ὃ δὶς ἢ τρὶς εἰσὶν ἀλλ' ὃ ἅπαξ· ἓξ γὰρ ἅπαξ ἕξ. ἔτι ὅσα πάθη τῶν κινουμένων οὐσιῶν, οἷον θερμότης καὶ ψυχρότης, καὶ λευκότης καὶ μελανία, καὶ βαρύτης καὶ κουφότης, καὶ ὅσα τοιαῦτα, καθ' ἃ λέγονται καὶ ἀλλοιοῦσθαι τὰ σώματα μεταβαλλόντων. ἔτι κατ' ἀρετὴν καὶ κακίαν καὶ ὅλως τὸ κακὸν καὶ ἀγαθόν. σχεδὸν δὴ κατὰ δύο τρόπους λέγοιτ' ἂν τὸ ποιόν, καὶ τούτων ἕνα τὸν κυριώτατον· πρώτη μὲν γὰρ ποιότης ἡ τῆς οὐσίας διαφορά (ταύτης δέ τι καὶ ἡ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ποιότης μέρος· διαφορὰ γάρ τις οὐσιῶν, ἀλλ' ἢ οὐ κινουμένων ἢ οὐχ ἧ κινούμενα), τὰ δὲ <τὰ> πάθη τῶν κινουμένων ἧ κινούμενα, καὶ αἱ τῶν κινήσεων διαφοραί. ἀρετὴ δὲ καὶ κακία τῶν παθημάτων μέρος τι· διαφορὰς γὰρ δηλοῦσι τῆς κινήσεως καὶ τῆς ἐνεργείας, καθ' ἃς ποιοῦσιν ἢ πάσχουσι καλῶς ἢ φαύλως τὰ ἐν κινήσει ὄντα· τὸ μὲν γὰρ ὠδὶ δυνάμενον κινεῖσθαι ἢ ἐνεργεῖν ἀγαθὸν τὸ δ' ὠδὶ καὶ ἐναντίως μοχθηρόν. μάλιστα δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν σημαίνει τὸ ποιὸν ἐπὶ τῶν ἐμψύχων, καὶ τούτων μάλιστα ἐπὶ τοῖς ἔχουσι προαίρεσιν.

---

304. En este y en la gran mayoría de sus ocurrencias «cualidad» traduce el indefinido «*poión* (cual; de una cierta cualidad)». La expresión es, pues, semejante a la empleada para «cantidad (*posón*)»; cf. *supra* la nota 288, en la p. 388. Aristóteles cuenta también con el abstracto «*poiótēs*» (probable creación de Platón), que propiamente es «cualidad». No parece justificarse en este caso reflejar de alguna modo en la traducción la diferencia terminológica, dado que Aristóteles emplea una u otra palabra indistintamente. También en *Cat* viii presenta Aristóteles una distinción de las formas de la cualidad que coincide sólo parcialmente con la presentada aquí. En *Cat* se distingue entre [*a*] los «estados (*héxeis*)» y las «disposiciones (*diathéseis*)»; [*b*] la capacidad y la incapacidad (*dýnamis* y *adynamía*) naturales; [*c*] las cualidades afectivas (*pathētikai poiótētes*); [*d*] la forma y la figura. En el presente capítulo se omiten [*a*] y [*b*] (cf. *Top* IV ii 122*b*16-18; IV vi 128*a*26-29; *Phys* V ii 226*a*26-28); [*iii*] del presente texto se corresponde con [*c*], y [*iv*] parece estar incluido en [*a*].

305. Es decir, la diferencia específica, mediante la cual, en la definición, se aísla una especie dentro del género próximo. Los dos datos, el género próximo y la diferencia específica, forman la definición que expresa la esencia de

Se llama «cualidad»[304], [*i*] en un sentido, la diferencia de la substancia[305]: por ejemplo, el hombre [es] animal de cierta cualidad porque [es] *bípedo*, y el caballo [es animal de una cierta cualidad porque es] *cuadrúpedo*; y el círculo [es] figura de una cierta cualidad porque [es] *sin ángulos*, [y ello se dice] en la idea de que la diferencia en la substancia es una cualidad. En ese sentido, pues, se dice la cualidad <diferencia de una substancia>[306]; pero [*ii*] en otro sentido, [el término se aplica] en relación con las cosas inmóviles, esto es[307], las cosas matemáticas. Así, [se dice] que los números [son] de una cierta cualidad; por ejemplo, los [números] compuestos, esto es[308], que no se dan sólo en una única [dimensión], sino [aquellos] de los que la superficie y el sólido [son] imitación (estos son los productos de dos factores y los productos de tres factores[309]), y, en general, [es cualidad] lo que se da en la substancia [del número] al lado de la cantidad[310], pues la substancia de cada uno [de los números es] lo [que es] *una sola vez*; por ejemplo, [la substancia] del seis no son dos veces o tres veces [un número], sino lo [que es] *una sola vez*, pues seis [es] lo [que es] *una sola vez* seis[311]. [*iii*] Además, [se llaman «cualidades»] todas las afecciones de las substancias que están en movimiento[312]; por ejemplo, el calor y el frío, la blancura y la negrura, la pesadez y la ligereza, y todas las [propiedades] de esa índole, según las cuales, cuando [ellas] cambian, se dice que los cuerpos se alteran[313]. [*iv*] Además, [se dice «cualidad»] atendiendo a la virtud y la maldad, y, en general, al mal y el bien. En suma, «cualidad» se puede decir en dos sentidos, y de ellos uno [es] el más propio. [*1*] La *cualidad primera* [es], en efecto, la diferencia de la substancia [= [*i*]] (y la cualidad [que se da] en los números [= [*ii*]] [es] una parte de ella, pues [es, sí,] una diferencia de substancias, pero no de las [substancias] que están en movimiento, o no en tanto están movimiento). [*2*] Las otras[314] [son] <las>[315] afecciones de las cosas que están en movimiento, en tanto están en movimiento, y las diferencias de los movimientos[316]. La virtud y la maldad [= [*iv*]] [son] una parte de las afecciones, pues ponen de manifiesto las diferencias del movimiento y de la actividad según las cuales las cosas que están en movimiento hacen o padecen bien o mal, pues lo [que es] capaz de moverse o de actuar de cierto modo [es] bueno, y lo [que es capaz de hacerlo] de otro modo, esto es, contrariamente, [es] malo. «Bueno» y «malo» significan ante todo la cualidad [que se da] en los [entes] animados, y, entre estos, ante todo en los que tienen decisión[317].

---

una cosa. La relación entre la substancia y la cualidad no deja de ser problemática, desde el punto de vista de la teoría de las categorías, en la medida en que pareciera conllevar la supresión, la relativización o la neutralización de la diferencia entre la categoría de substancia y la categoría de cualidad; cf. *Cat* v 3*b*20-21; *Top* I iv 101*b*18-22.

306. Eliminado por Christ; Jaeger (1961 : 107 *app crit*). Si se lo restituye, el texto pasa a ser: «En ese sentido se dice que la cualidad [es] diferencia de la substancia».
307. El coordinante «*kaí*» no parece tener aquí tiene valor copulativo, sino explicativo («esto es»). El sentido de la expresión pareciera (o debiera) ser: «las cosas matemáticas, que son inmóviles» o «las cosas inmóviles; específicamente las matemáticas».
308. También en este caso el coordinante («*kaí*») parece tener valor explicativo.
309. La frase que se acaba de leer es la reformulación, en términos modernos, de la frase aristotélica. Literalmente traducido, el texto dice: «los cuantas veces cuantos y los cuantas veces cuantas veces cuantos». Sólo se habla de cualidad, como se acaba de decir arriba, en el caso de los números compuestos, es decir, en el del número que puede ser descompuesto en factores; de ellos quedan excluidos, por tanto, los números simples, «que son sólo en una única dimensión», cuyo correlato geométrico sería una línea, pero no los que resultan de la multiplicación de dos o de tres números, es decir, los números que tienen como correlatos analógicos respectivos, en términos de figuras (o, como se dice arriba, de una «imitación [*mímēma*]» o de una representación), una superficie y un volumen, es decir, los números «cuadrados» y «cúbicos», expresiones que, por tanto, denotan *cualidades* de esos números.
310. Lo que se incluye en la definición de esos números como diferencia específica (es decir, como cualidad), al lado de la cantidad, que expresa el género.
311. La naturaleza del número es, pues, de índole estrictamente cuantitativa, a saber, *la cantidad* que él *es*, como se lo expresa en su formulación simple o en «*una vez (hápax)*»: «seis» una sola vez (multiplicado por uno). La condición de ser, por ejemplo, resultado de la multiplicación de dos por tres, es decir, «*dos veces tres*» es, en cambio, *una cualidad*, y únicamente se da, como se ha visto, en los números compuestos.
312. Por oposición a las cosas matemáticas, consideradas más arriba (cf. *supra* 1020*b*3), que son inmóviles. Esta forma de la cualidad se corresponde con la de las «cualidades afectivas» de *Cat* viii 9*a*28.
313. Como ya se ha visto en otros lugares, la «alteración (*alloíōsis*)» es específicamente el cambio cualitativo. Por «cualidad» sin más entiende Aristóteles comúnmente las cualidades de esta especie.
314. Las que se podrían caracterizar como «cualidades segundas».
315. Añadido de Jaeger (1963 : 108 *app crit*). Cf. Ross (1958 : I 326-327).
316. Acerca de las diferentes especies del movimiento (*kínēsis*), cf. *infra* la nota 143 del libro VII, en la p. 540.
317. Es decir, en los seres humanos. Cf. *supra* la nota 92, en la p. 336.

Capítulo xv

Se dicen relativas [*i*] *unas cosas como lo doble en relación con la mitad;* [*ii*] *otras, como lo activo en relación con lo pasivo, y* [*iii*] *otras, como lo mensurable en relación con la medida* (1020*b*26-1020*b*32). [*i*] *Las primeras son relaciones numéricas, y se establecen de manera* [*a*] *indefinida o* [*b*] *definida; y* [1] *en relación con los números o* [2] *en relación con el uno; resultan cuatro formas:* <*a*>-<*d*>. (1020*b*32-1021*a*8). *Las de igualdad, de semejanza y de mismidad son relaciones en un sentido distinto del de las precedentes.* (1021*a*8-1021*a*14). [*ii*] *Las relaciones entre lo activo y lo pasivo suponen potencia y actividad; algunas se ligan a momentos distintos; y otras se basan en la privación de una potencia* (1021*a*14-1021*a*26). *Las formas* [*i*] y [*ii*] *lo son de relativos que son lo que son en virtud de la relación misma;* [*iii*] *otros relativos lo son porque otras cosas están relacionadas con ellos* (1021*a*26-1021*b*3). [*A*] *Los relativos de las especies* [*i*], [*ii*] y [*iii*] *son relativos de por sí;* [*B*] *son relativos por accidente las cosas que por accidente tienen una propiedad relativa* (1012*b*3-1012*b*11).

πρός τι λέγεται τὰ μὲν ὡς διπλάσιον πρὸς ἥμισυ καὶ τριπλάσιον πρὸς τριτημόριον, καὶ ὅλως πολλαπλάσιον πρὸς πολλοστημόριον καὶ ὑπερέχον πρὸς ὑπερεχόμενον· τὰδ' ὡς τὸ θερμαντικὸν πρὸς τὸ θερμαντὸν καὶ τὸ τμητικὸν πρὸς τὸ τμητόν, καὶ ὅλως τὸ ποιητικὸν πρὸς τὸ παθητικόν· τὰδ' ὡς τὸ μετρητὸν πρὸς τὸ μέτρον καὶ ἐπιστητὸν πρὸς ἐπιστήμην καὶ αἰσθητὸν πρὸς αἴσθησιν. λέγεται δὲ τὰ μὲν πρῶτα κατ' ἀριθμὸν ἢ ἁπλῶς ἢ ὡρισμένως, πρὸς αὐτοὺς ἢ πρὸς ἕν(οἷον τὸ μὲν διπλάσιον πρὸς ἓν ἀριθμὸς ὡρισμένος, τὸ δὲ πολλαπλάσιον κατ' ἀριθμὸν πρὸς ἕν, οὐχ ὡρισμένον δέ, οἷον τόν δε ἢ τόνδε· τὸ δὲ ἡμιόλιον πρὸς τὸ ὑφημιόλιον κατ' ἀριθμὸν πρὸς ἀριθμὸν ὡρισμένον· τὸδ ἐπι μόριον πρὸς τὸ ὑπεπιμόριον κατ' <ἀριθμὸν> ἀόριστον, ὥσπερ τὸ πολλαπλάσιον πρὸς τὸ ἕν· τὸ δ' ὑπερέχον πρὸς τὸ ὑπερεχόμενον ὅλως ἀόριστον κατ' ἀριθμόν· ὁ γὰρ ἀριθμὸς σύμμετρος, κατὰ μὴ συμμέτρου δὲ ἀριθμὸς οὐ λέγεται, τὸ δὲ ὑπερέχον πρὸς τὸ ὑπερεχόμενον τοσοῦτόν τέ ἐστι καὶ ἔτι, τοῦτο δ' ἀόριστον· ὁπότερον γὰρ ἔτυχέν ἐστιν, ἢ ἴσον ἢ οὐκ ἴσον)·ταῦτά τε οὖν τὰ πρός τι πάντα κατ' ἀριθμὸν

---

318. «Relativo» es la traducción corriente de las expresiones «*prós ti*» o «*tò prós ti*» (que literalmente dicen «en relación con algo» o «lo [que está] en relación con algo»), que se emplean, a falta de un substantivo que lo haga, para denotar tanto la relación cuanto los correlatos. Cf. *supra* la nota 288, en la p. 388. La noción es considerada también en *Cat* vii; cf., además, *infra* X vi 1056*b*34-1057*a*1; *Top* IV iv 125*a*33-125*b*14; *Phys* III i 200*b*28-32. La relación había sido tematizada ocasionalmente ya por Platón, pero fue Aristóteles el primero en considerarla de manera amplia y sistemática. Las arduas elaboraciones de *Cat* vii reflejan la dificultades que halló en su esfuerzo por precisar la naturaleza de los predicados relacionales que, como sabemos hoy, contrastan con las demás especies de la predicación. En ese texto apela Aristóteles a dos criterios, uno de índole lingüística, y otro que atiende a la implicación mutua que se da entre los correlatos; cf. *Cat* vii 6*a*36-*b*2; 7*b*15-22. De esos dos criterios, de los que derivan otras tantas definiciones de la relación, cuya articulación mutua es problemática, se hallan reflejos en el presente texto, según se verá en las notas. Aquí no se expone, como en *Cat* vii, una clasificación de los «relativos» o las variedades de la relación, y se omite una definición general; en lugar de eso, Aristóteles opta, como se ve en el párrafo de apertura, por aclarar la noción por medio de ejemplos de sus especies.

319. Se expresan «numéricamente (*kat' arithmón*)» porque consisten en relaciones numéricas.

320. El giro «en sentido general» traduce «*haplôs*», palabra que en otros contextos dice «en sentido absoluto» o «sin más»; pero aquí, según lo indica el contexto, debe de equivaler a «de modo indeterminado», puesto que se opone a «*hōrisménōs* (de manera determinada)», b33; cf. *b*35. Por tanto: [*1*] = de modo indeterminado; [*2*] = de modo determinado. Las relaciones indeterminadas son las que contienen una variable, y las determinadas las

Se dicen «relativas»[318] [*i*] unas cosas como *el doble* en relación con *la mitad*, y *el triple* en relación con *el tercio*, y, en general, *el múltiplo* en relación con *el submúltiplo*, y *lo que excede* en relación con *lo que es excedido*; [*ii*] otras, como *lo que puede calentar* en relación con *lo que puede ser calentado*, y *lo que puede cortar* en relación con *lo que puede ser cortado*, y, en general, *lo activo* en relación con *lo pasivo*; [*iii*] otras, como *lo mensurable* en relación con *la medida*, y *lo cognoscible* en relación con *el conocimiento*, y *lo perceptible* en relación con *la percepción*. [*i*] Las primeras se expresan numéricamente[319], [y ello,] [*1*] o en sentido general[320] o [*2*] de modo determinado, [*a*] o en relación con ellos[321] [*b*] o en relación con el *uno* (por ejemplo, <*a*> el *doble* [está] con la unidad en una relación numérica determinada[322]; y <*b*> el *múltiplo* [está] en una relación numérica con la unidad, pero no determinada; por ejemplo, [puede ser] esta o aquella[323]; <*c*> lo *sesquiáltero* [está] con lo subsesquiáltero en relación numérica determinada respecto de un número[324]; pero <*d*> lo *superparcial* [está] en relación numérica indefinida[325] con lo subsuperparcial[326], como [lo está] el múltiplo en relación con la unidad; <*e*> *lo que excede* está, con lo que es excedido, en una relación numérica completamente indeterminada; en efecto, el número [es] conmensurable, y en lo [que] no [es una cantidad] conmensurable no se dice [que haya] un número[327]; ahora bien, lo que excede es, en relación con lo que es excedido, ese tanto y aun [«un tanto más»], pero este [«tanto más» es] indeterminado; pues es, según el caso, igual o no igual[328]). Todas esas relaciones se dicen, pues, «numéricas», y [son

30 1021a 5

---

que contienen sólo números. De la combinación de estas posibilidades con [*a*] y [*b*], señaladas arriba a continuación, resultan las siguientes formas de relación numérica: <*a*> indeterminada en relación con los números; <*b*> indeterminada en relación con la unidad; <*c*> determinada en relación con los números; <*d*> determinada en relación con la unidad. Pero también se considera <*e*> la forma de relación totalmente indeterminada respecto de los números. A continuación se ilustran estas cinco formas. Las obscuridades que se plantean en este punto y más abajo se deben, según Pritchard (1997), a que Aristóteles hace referencia a una teoría preeuclideana de la proporción, lo que parece echar cierta luz sobre la cuestión.

321. En relación con los números (distintos del uno, al que, como se ha visto, Aristóteles no considera número; cf. *supra* la nota 146 del libro III, en la p. 190).

322. Una relación 2 : 1; = <*a*> en la nota 320.

323. Una relación *n* : 1; = <*b*> en la nota 320.

324. Una relación 3 : 2; = <*c*> en la nota 320. El sesquiáltero (*hēmiólion*) es el número que contiene la misma cantidad que el subsesquiáltero (*hyphēmiólion*) más la mitad. Aristóteles ya ha apelado a la noción de sesquiáltero; cf. *supra* la nota 350 del libro IV, en la p. 303.

λέγεται καὶ ἀριθμοῦ πάθη, καὶ ἔτι τὸ ἴσον καὶ ὅμοιον καὶ ταὐτὸ κατἄλλον τρόπον (κατὰ γὰρ τὸ ἓν λέγεται πάντα, ταὐτὰ μὲν γὰρ ὧν μία ἡ οὐσία, ὅμοια δ' ὧν ἡ ποιότης μία, ἴσα δὲ ὧν τὸ ποσὸν ἕν· τὸδ' ἓν τοῦ ἀριθμοῦ ἀρχὴ καὶ μέτρον, ὥστε ταῦτα πάντα πρός τι λέγεται κατ' ἀριθμὸν μέν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον)·τὰ δὲ ποιητικὰ καὶ παθητικὰ κατὰ δύναμιν ποιητικὴν καὶ παθητικὴν καὶ ἐνεργείας τὰς τῶν δυνάμεων, οἷον τὸ θερμαντικὸν πρὸς τὸ θερμαντὸν ὅτι δύναται, καὶ πάλιν τὸ θερμαῖνον πρὸς τὸ θερμαινόμενον καὶ τὸ τέμνον πρὸς τὸ τεμνόμενον ὡς ἐνεργοῦντα. τῶν δὲ κατ' ἀριθμὸν οὐκ εἰσὶν ἐνέργειαι ἀλλ' ἢ ὃν τρόπον ἐν ἑτέροις εἴρηται· αἱ δὲ κατὰ κίνησιν ἐνέργειαι οὐχ ὑπάρχουσιν. τῶν δὲ κατὰ δύναμιν καὶ κατὰ χρόνους ἤδη λέγονταί <τινα> πρός τι οἷον τὸ πεποιηκὸς πρὸς τὸ πεποιημένον καὶ τὸ ποιῆσον πρὸς τὸ ποιηθησόμενον. οὕτω γὰρ καὶ πατὴρ υἱοῦ λέγεται πατήρ· τὸ μὲν γὰρ πεποιηκὸς τόδε πεπονθός τί ἐστιν. ἔτι ἔνια κατὰ στέρησιν δυνάμεως, ὥσπερ τὸ ἀδύνατον καὶ ὅσα οὕτω λέγεται, οἷον τὸ ἀόρατον. τὰ μὲν οὖν κατ' ἀριθμὸν καὶ δύναμιν λεγόμενα πρός τι πάντα ἐστὶ πρός τι τῷ ὅπερ ἐστὶν ἄλλου λέγεσθαι [[αὐτὸ ὅ ἐστιν]], ἀλλὰ μὴ τῷ ἄλλο πρὸς ἐκεῖνο· τὸ δὲ μετρητὸν καὶ τὸ ἐπιστητὸν καὶ τὸ διανοητὸν τῷ ἄλλο πρὸς αὐτὸ λέγεσθαι πρός τι λέγονται. τότε γὰρ διανοητὸν

---

325. «*kat'<arithmón> aóriston*», lectura de Jaeger (1963 : 109 *app crit*).

326. Una relación $n + 1 : n$. El superparcial (*epimórion*) es el número que contiene la misma cantidad que el subsuperparcial (*hypepimórion*) más una unidad.

327. No se lo puede expresar numéricamente,

328. El texto es incierto en algunos de sus detalles; cf. Ross (1958 : I 329); Jaeger (1961 : 109 *app crit*). Se trata, en todo caso, de una relación de la forma <*r*> en la nota 320, en la p. 396, que, como se dice arriba, a causa de su indeterminación no puede ser expresada en números, porque ningún número puede expresar la relación entre dos cantidades inconmensurables.

329. Cf. *supra* ix, en este libro, e *infra* X iii.

330. La noción de potencia (*dýnamis*) y la distinción entre potencia activa y potencia pasiva ha sido expuesta *supra* en el capítulo xii. Como se ha señalado ya, la noción, correlativa, de «actividad (*enérgeia*)» expresa la realización o la «actualización» de la potencia. Cf. *infra* IX.

331. «porque pueden (*hóti dýnatai*)», esto es, en razón de la potencia (*dýnamis*) de uno y otro. Más abajo, en *a*21, «en tanto actuantes (*hôs energoûnta*)» da a entender que es, en cambio, en razón del acto o la actividad (*enérgeia*).

332. Que han sido consideradas en lo que precede bajo [*i*].

333. Es incierto a qué lugares de su obra se refiere Aristóteles. Se ha pensado que puede ser a *infra* IX ix 1045*a*27-33, o fuera del presente tratado, acaso en *Phys* II ii o V ii. Tampoco es fácil aclarar (o adivinar) en qué sentido se reconoce en los números una forma de actividad (*enérgeia*), la cual no es, desde luego, como se acaba de decir, el movimiento (*kínēsis*). Una de

así] todavía *lo igual* y *lo semejante* y *lo mismo*[329] [aunque] en otro sentido. (Todas se dicen, en efecto, por referencia al uno, pues son *las mismas* [las cosas] cuya substancia es *una*, y *semejantes* [las cosas] cuya cualidad es *una*, e *iguales* [las cosas] cuya cantidad es *una*, y el uno [es] principio y medida del número, así que todas estas se dicen «relaciones numéricas», pero no del mismo sentido [que las precedentes]). [*ii*] Y las cosas *activas* y las *pasivas* [están en relación] de acuerdo con la potencia activa y la pasiva y las actividades de las potencias [activas y pasivas][330]; por ejemplo, lo que puede calentar [es] relativo a lo que puede ser calentado, porque pueden[331]; y, a la vez, lo que está calentando [es] relativo a lo que está siendo calentado y lo que está cortando, relativo a lo que está siendo cortado, en tanto actuantes. En las [cosas que están en relación] numérica[332] no hay actividades, a no ser en el sentido en que ha sido dicho en otros lugares[333]; pero [en ellas] no se dan actividades según el movimiento[334]. De las [cosas que están en relación] según la potencia, <unas>[335] se dicen también [que están en relación] según los momentos; por ejemplo, la relación de lo que ha producido con lo que ha sido producido, y de lo que producirá con lo que ha de ser producido[336]. En ese sentido el padre es dicho padre de un hijo, pues el uno ha producido, y el otro ha padecido en cierto modo. Además, unas [relaciones lo son] por privación de la potencia, como lo imposible y todas las cosas que se dicen así, como lo invisible[337]. [*iii*] Así pues, todos los llamados relativos numéricos y [los relativos en razón de] la potencia son relativos porque lo que ellos *son*[338] se dice que es *de otra cosa*[339], y no [ya tan sólo] porque otra cosa [esté] en relación con ellos. En cambio, lo mensurable, lo cognoscible y lo pensable son llamados relativos *porque otra cosa es dicha en relación con ellos*. Pues «pensable»

---

las posibilidades señaladas por Alejandro (1891 : 405) es que se trate de la actualización de las relaciones numéricas por el pensamiento, en cuyo caso no se trataría de una actividad de los números mismos, sino del pensamiento. De modo no menos improbable, Ross (1958 : I 329-330) piensa en casos como el descubrimiento, por un escultor, de relaciones numéricas posibles, por ejemplo, en un trozo de mármol.

334. Alejandro (1891 : 405) presume que el que se le niegue a los números una actividad en el sentido del movimiento (*kínesis*) puede ser una observación crítica dirigida contra la tesis pitagórica según la cual los números tendrían una forma de actividad de esa índole.

335. Restituido por Jaeger (1963 : 109 *app crit*).

336. Es decir, lo que ha hecho es relativo a lo que ha sido hecho, y lo que ha de hacer es relativo a lo que ha de ser hecho.

337. Las relaciones determinadas por la privación de la potencia son las contrarias de las que se basan en la potencia: si *lo que puede ver* tiene como

σημαίνει ὅτι ἔστιν αὐτοῦ διάνοια, οὐκ ἔστι δ' ἡ διάνοια πρὸς τοῦ το οὗ ἐστὶ διάνοια (δὶς γὰρ ταὐτὸν εἰρημένον ἂν εἴη), ὁμοίως δὲ καὶ τινός ἐστιν ἡ ὄψις ὄψις, οὐχ οὗ ἐστιν ὄψις (καίτοι γ' ἀληθὲς τοῦτο εἰπεῖν) ἀλλὰ πρὸς χρῶμα ἢ πρὸς ἄλλο τι τοιοῦτον. ἐκείνως δὲ δὶς τὸ αὐτὸ λεχθήσεται,
1021b ὅτι ἐστὶν <ἡ> ὄψις οὗ ἐστὶν [ἡ] ὄψις. τὰ μὲν οὖν καθ' ἑαυτὰ
5 λεγόμενα πρός τι τὰ μὲν οὕτω λέγεται, τὰ δὲ ἀντὰ γένη αὐτῶν ἢ τοιαῦτα, οἷον ἡ ἰατρικὴ τῶν πρός τι ὅτι τὸ γένος αὐτῆς ἡ ἐπιστήμη δοκεῖ εἶναι πρόςτι· ἔτι καθ' ὅσα τὰ ἔχοντα λέγεται πρός τι, οἷον ἰσότης ὅτι τὸ ἴσον καὶ ὁμοιότης ὅτι το ὅμοιον· τὰ δὲ κατὰ συμβεβηκός, οἷον ἄνθρωπος πρός τι ὅτι
10 συμβέβηκεν αὐτῷ διπλασίῳ εἶναι, τοῦτο δ'ἐστὶ τῶνπρόςτι· ἡ τὸ λευκόν, εἰ τῷ αὐτῷ συμβέβηκε διπλασίῳ καὶ λευκῷ εἶναι.

---

correlato *lo que puede ser visto, lo que no puede ver*, tendrá como correlato *lo que no puede ser visto* (*aóraton*). «Las cosas que se dicen así» deben de ser las que se denotan por medio de términos con un componente privativo: «*a-dýnaton* (im-posible)»; «*a-óraton* (in-visible)».

338. Acerca de la expresión «lo que ellos *son* (*hóper estín*)», cf. *supra* la nota 225 del libro III, en la p. 208.

339. El «de otra cosa (*állou*)» da a entender: en su relación con otra cosa o relativa a ella. El caso genitivo (en que está esa palabra) es, de acuerdo con *Cat* vii 8*a*36-*b*2, signo «gramatical» de los predicados de la categoría de relación. En la visión consiguiente, el ser de estos relativos se agota en su condición de tales, es decir, en su referencia a otra cosa, en cuyo caso se da, entre los correlativos, una reciprocidad que no se registra en las variedades de la relación que se pasa a considerar ahora, en las que los términos tienen, por tanto, un ser propio con independencia de la relación que los una con otra cosa: así, «lo pensable» es «de» un pensamiento, pero tiene una naturaleza propia independiente de por sí.

significa que el pensamiento es *de ello*, pero el pensamiento no es relativo a eso de lo que es pensamiento (pues sería decir dos veces lo mismo[340]); y, de modo semejante, la visión es visión *de algo*, no [de eso] de lo que ella es visión (con todo, decir eso [es] 1021b
verdadero), sino relativa al color o a otra cosa así[341]. Pero de aquel modo se habrá dicho lo mismo dos veces: que [la visión] es <la>[342] visión de lo que es <la> visión. [*A*] Las cosas llamadas *relativas de por sí* se dicen, pues, unas en ese sentido[343]; otras, porque los géneros de ellas son tales[344]; por ejemplo, la medicina [se cuenta] 5
entre los relativos, porque se entiende que el género de ella, la ciencia, es un relativo[345]. Además, [se llaman también relativas de por sí] las [propiedades] en razón de las cuales las cosas que las tienen se dicen relativas; por ejemplo, la igualdad, porque lo igual [es un relativo], y la semejanza, porque lo semejante [es un relativo][346]. [*B*] Otras [se dicen relativas] *por accidente*; por ejemplo, un hombre [es un] relativo, porque por accidente se da que es el doble [de alguna cosa], y este [se cuenta] entre los relativos; o 10
«blanco» [puede ser también un relativo por accidente] si se da que la misma cosa es por accidente doble y blanca.

---

340. Es decir, su definición como relativo de la otra variedad sería tautológica. La tesis precedente, que declara que es el pensamiento el relativo a las cosas, es decir, el que se ajusta a ellas, pero que las cosas no son relativas al pensamiento, o que no son ellas las que se acomodan a aquel, y que es expresada también en otros lugares, como *supra* X vi 1057*a*7-12 y *Cat* vii, refleja con claridad el decidido sesgo realista del pensamiento de Aristóteles, que afirma, sin vacilaciones, la prioridad o la precedencia de la realidad respecto del pensamiento.

341. Esa «otras cosa así» es, según Ross (1958 : I 331), lo fosforescente; cf. *De an* II vii 419*a*2-7.

342. Jaeger (1963 : 110 *app crit*) agrega este «la» y elimina el siguiente. Cf. Ross (1958 : I 331).

343. Los precedentes; en particular [*i*].

344. Cf., sin embargo, *Top* IV iv 124*b*18-23 y *Cat* viii 11*a*23, donde se dice, en cambio, que si el género es un relativo, de eso no se sigue que también las especies lo sean.

345. Desde el punto de vista de la teoría de las categorías, ello parece encerrar la dificultad de que un mismo predicado caería en dos categorías al mismo tiempo, lo cual en principio no sería posible.

346. Ello en virtud de una variedad de la relación paronímica; cf. *Cat* i 1*a*11-15.

Capítulo xvi

Se llama «completo (téleion)»: [*i*] *aquello ninguna de cuyas partes está fuera de él* (1021*b*12-1021*b*14); [*ii*] *lo que en su género no es superado en excelencia* (1021*b*14-1021*b*23); [*iii*] *lo que ha alcanzado su fin si este es bueno* (1021*b*23-1021*b*30); [*1*] *son completas de por sí la cosas completas en los sentidos* [*ii*] (y [*iii*]) *y las completas en el sentido* [*i*]; [*2*] *otras se llaman «completas» por referencia a las precedentes* (1021*b*30-1022*a*3).

τέλειον λέγεται ἓν μὲν οὗ μὴ ἔστιν ἔξω τι λαβεῖν μηδὲ ἓν μόριον (οἷον χρόνος τέλειος ἑκάστου οὗτος οὗ μὴ ἔστιν ἔξω λαβεῖν χρόνον τινὰ ὃς τούτου μέρος ἐστὶ τοῦ χρόνου), καὶ τὸ κατ' ἀρετὴν καὶ τὸ εὖ μὴ ἔχον ὑπερβολὴν πρὸς τὸ γένος, οἷον τέλειος ἰατρὸς καὶ τέλειος αὐλητὴς ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηθὲν ἐλλείπωσιν (οὕτω δὲ μεταφέροντες καὶ ἐπὶ τῶν κακῶν λέγομεν συκοφάντην τέλειον καὶ κλέπτην τέλειον, ἐπειδὴ καὶ ἀγαθοὺς λέγομεν αὐτούς, οἷον κλέπτην ἀγαθὸν καὶ συκοφάντην ἀγαθόν· καὶ ἡ ἀρετὴ τελείωσίς τις· ἕκαστον γὰρ τό τε τέλειον καὶ οὐσία πᾶσα τό τε τελεία, ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηδὲν ἐλλείπῃ μόριον τοῦ κατὰ φύσιν μεγέθους)· ἔτι οἷς ὑπάρχει τὸ τέλος, σπουδαῖον <ὄν>, ταῦτα λέγεται τέλεια· κατὰ γὰρ τὸ ἔχειν τὸ τέλος τέλεια, ὥστ' ἐπεὶ τὸ τέλος τῶν ἐσχάτων τί ἐστι, καὶ ἐπὶ τὰ φαῦλα μεταφέροντες λέγομεν τελείως ἀπολωλέναι καὶ τελείως ἐφθάρθαι, ὅταν μηδὲν ἐλλείπῃ τῆς φθορᾶς καὶ τοῦ κακοῦ ἀλλ' ἐπὶ τῷ ἐσχάτῳ ᾖ· διὸ καὶ ἡ τελευτὴ κατὰ μεταφορὰν λέγεται τέλος, ὅτι ἄμφω ἔσχατα· <τὸ> τέλος δὲ καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἔσχατον. τὰ μὲν οὖν καθ' αὑτὰ λεγόμενα τέλεια τοσαυταχῶς λέγεται, τὰ μὲν τῷ κατὰ τὸ εὖ μηδὲν ἐλλείπειν μηδ' ἔχειν ὑπερβολὴν μηδὲ ἔξω τι λαβεῖν, τὰδ' ὅλως κατὰ τὸ μὴ ἔχειν ὑπερβολὴν ἐν ἑκάστῳ γένει μηδ' εἶναί τι ἔξω τὰ δὲ ἄλλα ἤδη κατὰ ταῦτα τῷ ἢ ποιεῖν τι τοιοῦτον ἢ ἔχειν ἢ ἁρμόττειν τοιούτῳ ἢ ἁμῶς γέ πως λέγεσθαι πρὸς τὰ πρώτως λεγόμενα τέλεια.

---

347. El adjetivo «*téleios*», traducido aquí por «completo», puede y suele ser traducido también como «perfecto». Ninguna de esas palabras conlleva las asociaciones señaladas *infra* en la nota 353, en la p. 405. Por otra parte, se advertirá, sin que ello afecte la inteligibilidad de la explicación, que algunos ejemplos de su uso mencionados en el curso del presente capítulo no concuerdan exactamente con el de ninguno de esos adjetivos castellanos.

348. Como observa Alejandro (1891 : 411), Aristóteles considera primero lo que es «completo» desde el punto de vista cuantitativo = [*i*], y después lo que es completo desde el punto de vista cualitativo = [*ii*].

349. El señalado es uno de los componentes de la exigencia, formulada por Aristóteles en *Poet* vi 1449*b*22, de que la trama trágica sea completa (*teleía*).

350. Es decir, no es posible hallar intervalo o lapso alguno fuera de él. Según *EN* I xi 1101*a*13, la vida dichosa se da «en un tiempo completo (*en khrónōi teleíōi*)».

351. «Excelencia» vierte «*areté*», palabra que suele ser traducida también como «virtud». En el presente contexto la palabra debe ser tomada en un sentido amplio, que excede el moral y abarca toda forma de bondad o excelencia, de modo tal que es posible hablar de la excelencia o la virtud de un ojo que cumple óptimamente con su función o la de un caballo que realiza acabadamente su tarea; cf. *EN* II vi 1106*a*17-23; la noción procede de Platón, *República* I 352*e*-353*e*.

«*Completo*[347]» se dice, en un primer sentido, [*i*][348] [aquello] de lo que no es posible hallar alguna parte, ni siquiera una, fuera [de él][349] (por ejemplo el tiempo *completo* de cada cosa [es] ese fuera del cual no es posible hallar tiempo alguno que sea parte de *ese* tiempo[350]). [*ii*] También [se dice completo] lo que, en excelencia[351] o en bondad, no puede ser superado en el género; por ejemplo un médico [es] «completo» o un flautista [es] «completo» cuando, según la especie de la excelencia propia, nada les falta (en ese sentido decimos metafóricamente, a propósito de las cosas malas, «sicofanta completo» o «ladrón completo», puesto que también los llamamos «buenos»; por ejemplo, «un buen ladrón» y «un buen sicofanta». Y la excelencia es una forma de completud, pues cada cosa [es] «completa», y toda substancia [es] «completa» cuando, según la especie de la excelencia propia, no le falta parte alguna de su magnitud natural[352]). [*iii*] Además, se llaman «completas» las cosas que han alcanzado su fin[353] si [ese fin] es bueno; pues por poseer el fin [se las llama] «completas»; así que, como el fin se cuenta entre las cosas extremas, decimos metafóricamente, a propósito de las cosas malas, que «están completamente destruidas» o «están completamente corrompidas», cuando nada falta a la destrucción y al mal, sino que están en el extremo. Por eso metafóricamente también a la muerte[354] se la llama «fin», porque las dos cosas son extremas. También [se llama] «fin» el *con vistas a lo cual*[355] último. [*1*] Así pues, las cosas llamadas «completas de por sí» se dicen en esos tantos sentidos[356]: unas cosas por no faltarles nada en cuanto al bien ni poder ser superadas ni hallarse ninguna [parte de ellas] fuera [de ellas]; otras, en general, por no poder ser superadas en cada género ni haber nada fuera [de ellas][357]. [*2*] Y otras, por esas, por producir una cosa tal o por tenerla o convenir con una cosa tal o decirse de alguna manera así en relación con las cosas completas en el sentido primero[358].

15 20 25 30 1022a

---

352. Se debe tomar «magnitud (*mégethos*)» en sentido metafórico, puesto que el enfoque es cualitativo, no cuantitativo. Cf. *supra* xiii 1020*a*25-26.

353. Ese es el sentido comúnmente admitido desde Ross (1958 : I 333) para «*hypárkhein*» en la expresión «*hois hypárkhei tò télos*», que hemos traducido como «cosas que han alcanzado su fin». La relación de «*téleion* (completo)» con «*télos* (fin)» es evidente en la lengua griega (aunque no, desde luego, en su traducción); de ahí la afirmación que sigue: «por tener el fin (*télos*) [se las llama] completas (*teleía*)». Cabe notar que en el margen del manuscrito de su traducción alemana Bonitz (1968 : 117) señaló, a propósito de esa frase: «*Unübersetzbar!* (¡Intraducible!)».

354. La palabra «muerte» vierte «*teleutê*», substantivo relacionado con «*téleion*» y con «*télos*», y que primariamente significa «término», «terminación», y eufemísticamente se emplea en lugar de «*thánatos* (muerte)».

355. Cf. *supra* las notas 87 y 91 del libro I, en las pp. 26 y 28.
356. En los sentidos [*i*]-[*iii*]. Aunque no se lo dice expresamente, la distinción entre [*1.*] y [*2.*] corresponde a la distinción entre los sentidos «de por sí» y «por accidente» que se da en los análisis de otros capítulos.
357. No es del todo clara la correspondencia de este resumen con lo expuesto arriba. En particular, Aristóteles parece omitir [*iii*]. Invierte, además, el orden, aludiendo primero a [*ii*] y después a [*i*], pero esas formas del quiasmo no son infrecuentes en Aristóteles, sino, más bien, una verdadera propensión estilística permanente.
358. Ejemplos dados por la tradición de los comentaristas: la educación es «completa» cuando produce excelencia completa; un hombre es «completo» en una disciplina si la posee completamente; la representación de una cosa es «completa» cuando reproduce por completo el original. La relación que se insinúa que existe entre esos sentidos «segundos» de «completo» y los sentidos primeros es claramente una relación de sesgo henonímico; cf. *supra* IV ii 1003*a*33-1003*b*15 y la nota 10 de ese libro IV, en la p. 228.

Capítulo xvii

Se llama «límite (péras)»: [*i*] *el extremo de cada cosa* (1022*a*4-1022*a*5); [*ii*] *la forma de una magnitud* (1022*a*5-1022*a*6); [*iii*] *el fin, y a veces también el punto de partida* (1022*a*6-1022*a*7); [*iv*] *la esencia de cada cosa* (1022*a*7-1022*a*10). *«Límite» tiene tantos sentidos como «principio», y aun más, porque hay cosas que son límites, pero no son principios* (1022*a*10-1022*a*13).

πέρας λέγεται τό τε ἔσχατον ἑκάστου καὶ οὗ ἔξω μηδὲν ἔστι λαβεῖν πρώτου καὶ οὗ ἔσω πάντα πρώτου, καὶ ὃ ἂν ἡ εἶδος μεγέθους ἢ ἔχοντος μέγεθος, καὶ τὸ τέλος ἑκάστου (τοιοῦτον δ' ἐφ' ὃ ἡ κίνησις καὶ ἡ πρᾶξις, καὶ οὐκ ἀφ' οὗ– ὁτὲ δὲ ἄμφω, καὶ ἀφ' οὗ καὶ ἐφ' ὃ καὶ τὸ οὗ ἕνεκα), καὶ ἡ οὐσία ἡ ἑκάστου καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ· τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας· εἰ δὲ τῆς γνώσεως, καὶ τοῦ πράγματος. ὥστε φανερὸν ὅτι ὁσαχῶς τε ἡ ἀρχὴ λέγεται, τοσαυταχῶς καὶ τὸ πέρας, καὶ ἔτι πλεοναχῶς· ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ πέρας τι, τὸ δὲ πέρας οὐ πᾶν ἀρχή.

---

359. Ese es el sentido que, según Ross (1958 : I 333), quien sigue en esto a Alejandro (1891 : 413), tendría aquí «*eîdas*», que por lo demás hemos traducido regularmente por «especie». Es claro que la palabra no parece tener en este lugar el sentido técnico habitual, y aludir, más bien, al contorno de una cosa. El contorno de una cosa que tiene extensión, es decir, de un cuerpo, corresponde a los límites en que la cosa termina y comienza otra, lo cual se compagina con el sentido [*i*] de la palabra.

Se llama «límite» [*i*] el [punto] extremo de cada cosa, es decir, lo] primero más acá de lo cual no es posible hallar nada [de ella], y [lo] primero más allá de lo cual está todo [lo que es parte de ella]; y [*ii*] lo que sea figura[359] de una magnitud o de lo que tiene magnitud; y [*iii*] el fin de cada cosa [es] tal ([eso] a lo que el movimiento y la acción [se dirigen], y no [eso] de lo que [parten][360]; aunque a veces [se llaman «límite»] las dos cosas: tanto [eso] a lo que [se dirigen] cuanto [eso] de donde [parten]), es decir, el *con vistas a lo cual* y [*iv*] la substancia de cada cosa, es decir, la *esencia* de cada cosa; pues eso es el límite del conocimiento, y si [es el límite] del conocimiento, [es] también [el límite] de la cosa[361]. Así que [es] manifiesto que en cuantos sentidos se dice «principio», en esos tantos sentidos [se dice] también «límite», y aun en más sentidos, pues el principio es un límite, pero no todo límite [es] principio.

360. Porque eso de lo que parten sería el principio (*arkhḗ*), y no el límite; cf. *supra* i 1012*b*34-35. Con todo, como se señala a continuación, el uso de la palabra extiende la aplicación de «límite» hasta abarcar lo que en rigor es «principio».

361. Cabe entender que, cuando se ha conocido la esencia de una cosa, el contenido posible del conocimiento (científico) referente a ella ha quedado agotado. Alejandro (1891 : 414) considera que la equivalencia entre el límite de la cosa y el límite del conocimiento se explica porque cuando conocemos la esencia dejamos de investigar qué sea la cosa.

Capítulo xviii

«*Por lo que* (kath' ho)» *significa* [*i*] *la especie*; [*ii*] *la materia o el substrato* (1022*a*14-1022*a*19). *Sus significados se corresponden con los de «causa»; así, los otros equivalen* [*iii*] *a la causa final, y* [*iv*] *a la causa eficiente* (1022*a*19-1022*a*22). [*v*] *También se relaciona con la posición* (1022*a*22-1022*a*24). «*Por sí* (kath' hautó)» *significa* [*i*] *la esencia;* [*ii*] *los componentes de la definición;* [*iii*] *las propiedades que están en el sujeto o en sus partes;* [*iv*] *lo que no tiene la causa en otra cosa;* [*v*] *la propiedad que se da en un solo sujeto* (1022*a*25-1022*a*36).

τὸ καθ' ὃ λέγεται πολλαχῶς, ἕνα μὲν τρόπον τὸ εἶδος
καὶ ἡ οὐσία ἑκάστου πράγματος, οἷον καθ' ὃ ἀγαθός, αὐτὸ
ἀγαθόν, ἕνα δὲ ἐν ᾧ πρώτῳ πέφυκε γίγνεσθαι, οἷον τὸ
χρῶμα ἐν τῇ ἐπιφανείᾳ. τὸ μὲν οὖν πρώτως λεγόμενον
καθ' ὃ τὸ εἶδός ἐστι, δευτέρως δὲ ὡς ἡ ὕλη ἑκάστου καὶ τὸ
ὑποκείμενον ἑκάστῳ πρῶτον. ὅλως δὲ τὸ καθ' ὃ ἰσαχῶς καὶ
τὸ αἴτιον ὑπάρξει· κατὰ τί γὰρ ἐλήλυθεν ἢ οὗ ἕνεκα ἐλήλυθε
λέγεται, καὶ κατὰ τί παραλελόγισται ἢ συλλελόγισται, ἢ τι
τὸ αἴτιον τοῦ συλλογισμοῦ ἢ παραλογισμοῦ. ἔτι δὲ [τὸ] καθ'
ὃ τὸ κατὰ θέσιν λέγεται, καθ' ὃ ἕστηκεν ἢ καθ' ὃ βαδίζει·
πάντα γὰρ θέσιν σημαίνει καὶ τόπον. ὥστε καὶ τὸ καθ' αὑτὸ
πολλαχῶς ἀνάγκη λέγεσθαι. ἓν μὲν γὰρ καθ' αὑτὸ τὸ τί ἦν
εἶναι ἑκάστῳ, οἷον ὁ Καλλίας καθ' αὑτὸν Καλλίας καὶ τὸ
τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ· ἓν δὲ ὅσα ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχει, οἷον
ζῷον ὁ Καλλίας καθ'αὑτόν· ἐν γὰρ τῷ λόγῳ ἐνυπάρχει τὸ
ζῷον· ζῷον γάρ τι ὁ Καλλίας. ἔτι δὲ εἰ ἐν αὑτῷ δέδεκται
πρώτῳ ἢ τῶν αὑτοῦ τινί, οἷον ἡ ἐπιφάνεια λευκὴ καθ'
ἑαυτήν, καὶ ζῇ ὁ ἄνθρωπος καθ' αὑτόν· ἡ γὰρ ψυχὴ μέρος
τι τοῦ ἀνθρώπου, ἐν ᾗ πρώτῃ τὸ ζῆν. ἔτι οὐ μὴ ἔστιν ἄλλο
αἴτιον· τοῦ γὰρ ἀνθρώπου πολλὰ αἴτια, τὸ ζῷον, τὸ δίπουν,
ἀλλ' ὅμως καθ' αὑτὸν ἄνθρωπος ὁ ἄνθρωπός ἐστιν. ἔτι ὅσα
μόνῳ ὑπάρχει καὶ ᾗ μόνον· διὸ τὸ κεχωρισμένον καθ'αὑτό.

---

362. La expresión «por lo que» traduce «*kath' ho*», que es la combinación de la preposición «*katá*» con el acusativo singular del pronombre relativo neutro «*hó*». Como se indica eventualmente en las notas, la expresión no puede ser traducida al castellano de una misma manera en todos los casos, ni asociarse tampoco a los mismos valores lingüísticos que la palabra griega. En la tradición aristotélica en lengua latina se lo expresó como «*secundum quod*».

363. Es decir, el Bien en sí o la Idea de Bien, lo que ha llevado a pensar que el que habla es un Aristóteles todavía ligado a la Academia.; cf. Ross (1958 : I 334). Ya se han visto, especialmente en el libro III, otras expresiones que van en el mismo sentido y se suponen propias del período en que Aristóteles se hallaba en Asos. Reale (1968 : 468), que parece dudar de que sea así, remite a VII vi 1031*b*5-6.

364. La superficie es aquello en lo que el color está directamente, así que, en ese sentido, la superficie es aquello *por lo que* una cosa tiene color.

365. «En general», esto es, según parece, abarcando los cuatro sentidos de «causa», de los que en lo que precede implícitamente se han dado ejemplos, esto es, [*i*] = la causa formal y [*ii*] = la causa material, y en las líneas que siguen se registra, como una implicancia de la equivalencia de las preguntas, [*iii*] = la causa final, y [*iv*] = la causa eficiente. En esas preguntas «*por qué*» traduce «*katà tí*», expresión que corresponde al giro que se está analizando; cf. *supra* la nota 132 del libro I, en la p. 36.

366. En estos casos el castellano dice «donde» o «por donde». No se sugiere ninguna relación entre este significado espacial y los precedentes.

«Por lo que[362]» se dice en muchos sentidos; [*i*] en un sentido [se dice así] la especie, es decir, la substancia de cada cosa; por ejemplo, [aquello] *por lo que* el [hombre] bueno [es bueno, es] el bien mismo[363]. [*ii*] En otro sentido, [«por lo que» denota aquello] primero en lo que [una cosa] por naturaleza llega a ser; por ejemplo, el color, en la superficie[364]. Así pues, lo llamado «por lo que» en su sentido primero es la especie; y, en un sentido segundo [es] como la materia y el substrato primero de cada cosa. En general, «por lo que» se dará en los mismos sentidos que «causa»[365], pues [*iii*] se dice [indistintamente] «¿*Por qué* vino?» o «¿*Para qué* vino?», o [*iv*] «¿*Por qué* ha incurrido en un error de razonamiento» o «ha razonado?», o «¿*Cuál* [es] *la causa* del razonamiento» o «del error de razonamiento?». Además, [*v*] «por lo que» se dice en relación con la posición; [por ejemplo, se dice:] «*por lo que* está de pie» o «*por lo que* camina»: todas [las expresiones así] significan, en efecto, posición y lugar[366]. Así que también «por sí» se ha de decir necesariamente en varios sentidos[367]. En efecto, [*i*] en un sentido «por sí» [significa] la *esencia* de cada cosa; por ejemplo, «Calias [es] de *por sí* Calias», esto es, la *esencia* de Calias[368]; [*ii*] en otro sentido, [significa] todo lo que está en la esencia[369]; por ejemplo, Calias es, en efecto, de *por sí* animal; pues en el enunciado[370] se incluye «animal»; en efecto, Calias es un animal de una cierta especie. Además, [*iii*] [la propiedad que] como [substrato] primero [una cosa] ha recibido en sí o en alguna de las [partes] de sí; por ejemplo: la superficie [es] blanca de *por sí*[371]; y el hombre vive de *por sí*[372], pues el alma, en la que como [substrato] primero [se da] la vida, es parte del hombre. [*iv*] Además, [se dice «por sí»] aquello de lo que no hay otra causa: del hombre hay, en efecto, muchas causas: «animal», «bípedo»; con todo, el hombre es hombre de por sí[373]. [*v*] Además, [se dice de «por sí»] toda [propiedad] que se da en una sola cosa y en tanto [es] una sola[374]: por eso lo que está separado [es] de por sí[375].

---

367. Ello en razón de que «por lo que (*«kath' ho»*)», del que «por sí (*kath' hautó*)» es visto como derivado o acaso como variante, tiene una pluralidad de sentidos. La estructura del complemento es la misma; cf. *supra* la nota 362, en la p. 412; cf. también *An Post* I iv 73*b*28-31.

368. Cf. *infra* VII iv 1029*b*13-16.

369. Es decir, el género próximo y la diferencia específica. Cf. *An Post* I iv 73*a*34-37. Los sentidos [*i*] y [*ii*] de «por sí» corresponden al sentido [*i*] de «por lo que».

370. En el «enunciado (*lógos*)» en que se formula la definición de la esencia.

371. Cf. *supra* 1022*a*16-17 y allí la nota 364. Este sentido [*iii*] de «por sí» corresponde al sentido [*ii*] de «por lo que». Cf. *An Post* I iv 73*a*37-73*b*3.

372. Es por sí mismo viviente.
373. No es fácil ver el sentido preciso de esta explicación ni en qué se diferencia este sentido de «por sí» de [*i*].
374. Eso sería, pues, un rasgo propio (*idion*), a la manera en que lo es la *risibilitas*, es decir, la capacidad de reír, para el hombre. Cf. *Top* I v 102*a*18-19.
375. Frase dudosa y de sentido obscuro. Cf. Ross (1958 : I 334-335).

Capítulo xix

Se llama «disposición (diáthesis)» *el orden, en diferentes respectos, de lo que tiene partes* (1022*b*1-1022*b*3).

1022b διάθεσις λέγεται τοῦ ἔχοντος μέρη τάξις ἢ κατὰ τόπον ἢ κατὰ δύναμιν ἢ κατ' εἶδος· θέσιν γὰρ δεῖ τινὰ εἶναι, ὥσπερ καὶ τοὔνομα δηλοῖ ἡ διάθεσις.

---

376. La «disposición (*diáthesis*)» es clasificada en *Cat* viii 8*b*26-9*a*13 como una especie de la cualidad contrapuesta al hábito (*héxis*).

377. En el ejemplo de Alejandro (1891 : 417), en el campo de batalla, la disposición de la caballería y la infantería.

378. Ross (1958 : I 335) supone razonablemente que debe de tratarse de un ordenamiento jerárquico de partes no físicas, como el de las funciones vegetativa, sensitiva y racional del alma; cf. *De an* II iii. *Supra* en xi 1018*b*12; 22, se ha distinguido entre las relaciones de anterioridad y posterioridad según el *lugar* y según la *potencia*.

Se dice «disposición»[376] el orden de lo que tiene partes, o según 1022b
el lugar[377] o según la potencia[378] o según la especie[379]. Pues tiene que haber alguna *posición*[380], como además lo pone de manifiesto la palabra «dis*posición*»[381].

---

379. Bonitz (1848-1849 : 267) entiende que se trata del ordenamiento de los componentes de la definición. Para Ross (1958 : I 335), Aristóteles se referiría más bien a las relaciones de coordinación y de subordinación de las especies dentro de un género.

380. De las partes. Pareciera que, en sentido estricto, sólo podría haber «posición (*thésis*)» en el orden «según el lugar».

381. El castellano permite mantener el paralelismo entre «*thésis* (posición)» y «*diá-thesis* (dis-posición)».

Capítulo xx

Se llama «posesión (héxis)*»*: [*i*] *la actividad de lo que posee en relación con lo poseído* (1022*b*4-1022*b*8); [*ii*] *la disposición por la que se está bien o mal* (1022*b*8-1022*b*12); [*iii*] *una parte de esa disposición* (1022*b*13-1022*b*14).

ἕξις δὲ λέγεται ἕνα μὲν τρόπον οἷον ἐνέργειά τις τοῦ
ἔχοντος καὶ ἐχομένου, ὥσπερ πρᾶξίς τις ἡ κίνησις (ὅταν γὰρ
τὸ μὲν ποιῇ τὸ δὲ ποιῆται, ἔστι ποίησις μεταξύ · οὕτω καὶ
τοῦ ἔχοντος ἐσθῆτα καὶ τῆς ἐχομένης ἐσθῆτος ἔστι μεταξὺ
ἕξις)·--ταύτην μὲν οὖν φανερὸν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἔχειν τὴν
ἕξιν (εἰς ἄπειρον γὰρ βαδιεῖται, εἰ τοῦ ἐχομένου ἔσται ἔχειν
τὴν ἕξιν), ἄλλον δὲ τρόπον ἕξις λέγεται διά θεσις καθ' ἣν
ἢ εὖ ἢ κακῶς διάκειται τὸ διακείμενον, καὶ ἢ καθ' αὑτὸ ἢ
πρὸς ἄλλο, οἷον ἡ ὑγίεια ἕξις τις· διάθεσις γάρ ἐστι τοιαύτη.
ἔτι ἕξις λέγεται ἂν ᾖ μόριον διαθέσεως τοιαύτης· διὸ καὶ ἡ
τῶν μερῶν ἀρετὴ ἕξις τίς ἐστιν.

---

382. El castellano «posesión» vierte (imperfectamente, como se verá) el griego «*héxis*», substantivo que deriva, como nombre de acción, del verbo «*ékhein*», que significa «tener» y, en determinados contextos, «estar» y aun «poder»; cf., además, *infra* xxiii. La tradición en lengua latina expresó «*héxis*» como «*habitus*», que guarda con el verbo latino «*habēre* (tener)» una relación análoga a la de «*héxis*» con «*ékhein*». La traducción, legítima por ese lado, de «*héxis*» por «*hábito*», tiene la desventaja de que nos deja sin un verbo castellano correspondiente, porque «*haber*» ha pasado a ser verbo auxiliar, y perdido el sentido que tenía su étimo «*habēre*», por lo que no cabe decir (para traducir, por ejemplo, «*ékhein tèn héxin*» *b*8), «haber el hábito». Si se traduce «*héxis*» por «posesión» se puede, al menos, decir, en ese caso, «poseer una posesión», por más que suene como pleonasmo. Esa traducción es, por otra parte, forzosa cuando «*héxis*» se emplea como opuesto de «privación (*stérēsis*)». Por eso hemos optado por expresar, en el presente capítulo y en el xxii, referente a la privación, «*héxis*» como «posesión». La desventaja que, junto con la ventaja señalada, tiene tal traducción es, por un lado, que, si se la mantiene consecuentemente, obliga a expresar el hecho de que, por ejemplo, se viste o se lleva puesto un vestido, diciendo que «se posee» un vestido, con lo que (si no se lo aclara en nota) se podría entender que se es propietario de él, no que se lo tiene puesto (cf. arriba *b*6-7); por otra lado, «posesión» no parece tener, en su uso corriente en castellano, el sentido (que tienen, en cambio, «*héxis*», «*habitus*» y «hábito») de «capacidad adquirida por medio del acostumbramiento», en cuyo caso hay que apelar a «hábito», y no a «posesión». Aparte de eso, en uno de sus valores, recogido arriba por Aristóteles en [*ii*], «*héxis*» (como derivado, esta vez, del valor intransitivo de «*ékhein*», que es el de «estar») sólo parece poder ser traducida cabalmente por «estado». Eso hace comprensible que la salud sea descripta arriba, en *b*12, como una «posesión», con lo cual se quiere decir, pues, «un estado». Pero *infra,* en el capítulo xxiii, por razones de conveniencia expresiva, a fin de hacer más claras las correspondencia con el léxico griego, emplearemos «tener», y no «poseer». La «posesión» o el «tener» (*ékhein*), en el sentido de «tener puesto», es en Aristóteles, al mismo tiempo, una de las diez categorías y una variedad de la categoría de cualidad; cf. *Cat* iv 2*a*3; viii 9*a*10-13.

Se llama «posesión»[382], [*i*] en un sentido, por ejemplo, a una forma de actividad de lo que posee y de lo que es poseído, a la manera de una forma de acción o de movimiento[383] (pues cuando una cosa produce y otra es producida, está como intermedia la acción de producir; así, también entre el que posee [= tiene puesto] un vestido y el vestido poseído [= puesto] está, como intermedia, la acción de poseer [= de ponerse]). Es manifiesto, pues, que no es posible poseer una posesión así (pues se irá hasta el infinito si se ha de poseer la posesión de lo poseído). [*ii*] En otro sentido, se dice «posesión» la disposición[384] por la que está bien o mal dispuesto lo que está dispuesto, y ello o por sí mismo o en relación con otra cosa; por ejemplo, la salud es una forma de posesión, pues es una disposición así[385]. [*iii*] Además, se llama «posesión» a lo que es parte de una disposición así. Por eso también la excelencia de las partes es una forma de posesión[386].

---

383. Acerca de «acción (*práxis*)» y de «movimiento (*kínesis*)», cf. *infra* la nota 143 del libro VII, en la p. 540.

384. Acerca de la disposición (*diáthesis*) cf. el precedente capítulo xix. En *Cat* viii 8*b*25-9*a*13 Aristóteles distingue entre sí la posesión y la disposición por el carácter duradero de la primera, que la segunda no forzosamente ostenta.

385. La salud ilustra, pues, una buena disposición (o estado; cf. *supra* la nota 382, en la p. 420) «por sí mismo». La especie de la disposición que lo es «en relación con otra cosa» no es ilustrada. Como en otros casos, la tradición de comentaristas ha procurado cubrir la laguna, y sugerido para eso que la amistad o la justicia se podrían considerar como disposiciones (o estados) buenas en relación con el otro.

386. Esto es, una forma de posesión (o estado) es la de una parte de un organismo sano, como podría ser un ojo sano o que «está» bien y puede desempeñar de manera óptima su función, esto es, que se halla en un estado de excelencia (*aretḗ*); cf. *supra* la nota 351, en la p. 404.

Capítulo xxi

Se llama «afección (páthos)»: [*i*] *la cualidad;* [*ii*] *los cambios cualitativos*; [*iii*] *los cambios dañinos*; [*iv*] *las desgracias y los dolores grandes* (1022*b*15-1022*b*21).

πάθος λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, καὶ γλυκὺ καὶ πικρόν, καὶ βαρύτης καὶ κουφότης, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα· ἕνα δὲ αἱ τούτων ἐνέργειαι καὶ ἀλλοιώσεις ἤδη. ἔτι τούτων μᾶλλον αἱ βλαβεραὶ ἀλλοιώσεις καὶ κινήσεις, καὶ μάλιστα αἱ λυπηραὶ βλάβαι. ἔτι τὰ μεγέθητῶν συμφορῶν [καὶ λυπηρῶν] πάθη λέγεται.

---

387. Como se ha visto ya, «alterarse (*alloioûsthai*)» es, justamente, sufrir un cambio cualitativo. Se debe entender que la alteración es alteración *de la cosa en una de sus propiedades cualitativas*, no la alteración de estas propiedades mismas, puesto que la cualidad misma no cambia. Se ha observado que Aristóteles define el cambio cualitativo a partir de las nociones de cualidad y de afección, y estas nociones, a su vez, a partir de la de cambio cualitativo; cf. *infra* XII ii 1069*b*12; XIV i 1088*a*32; *Phys* V ii 226*a*26-29, pero, como observa Reale (1958 : 471), no se trata de un mero círculo vicioso, sino que se está ante nociones últimas y por eso inanalizables.

Se llama «afección», en un sentido, [*i*] la cualidad según la cual es posible alterarse[387]; por ejemplo, lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo, la pesadez y la levedad, y todas las demás cosas así; y, en otro sentido, [*ii*] las actividades, esto es, las alteraciones de ellas ya [en curso][388]. Además, [*iii*] entre ellas, [se llaman «afecciones»] más bien las alteraciones y los movimientos que producen daño, y, sobre todo, los daños dolorosos[389]. Además, [*iv*] las desgracias extremas <y las cosas dolorosas> se llaman «afecciones»[390].

388. Que Alejandro (1891 : 418) ilustra con los procesos por los que una cosa blanca se ennegrece o una cosa negra se blanquea. Ese proceso mismo es, pues, una «afección».

389. Causados, por ejemplo, por un enfriamiento o un acaloramiento muy intensos.

390. En relación con la acción dramática, cf. *Poet* xi 1452*b*11. Aparte de los usos que se acaban de enumerar, Aristóteles emplea con frecuencia «afección (*páthos*)» en el sentido amplio, derivado de [i], que resulta ser equivalente de palabras castellanas como «rasgo», «determinación», «propiedad», «atributo».

Capítulo xxii

Se dice que hay «privación (stérēsis)»: [*i*] *si no se posee una propiedad natural* (1022*b*22-1022*b*24); [*ii*] *si no se posee una propiedad que se debiera tener* (1022*b*24-1022*b*27); [*iii*] *si no se posee una propiedad natural cuando se la debiera poseer* (1022*b*27-1022*b*31); [*iv*] *si se despoja con violencia de una cosa* (1022*b*31-1022*b*32); [*v*] *«privación» tiene tantos sentidos como la* a- *privativa* (1022*b*32-1022*b*36); [*vi*] *si se posee una cosa, pero pequeña* (1022*b*36-1023*a*2); [*vii*] *si una cosa no es fácil de hacer o de hacer bien* (1023*a*2-1023*a*4); [*viii*] *si no se posee en absoluto una cosa* (1023*a*4-1023*a*7).

στέρησις λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἂν μὴ ἔχῃ τι τῶν πεφυκότων ἔχεσθαι, κἂν μὴ αὐτὸ ᾖ πεφυκὸς ἔχειν, οἷον φυτὸν ὀμμάτων ἐστερῆσθαι λέγεται· ἕνα δὲ ἂν πεφυκὸς ἔχειν, ἢ αὐτὸ ἢ τὸ γένος, μὴ ἔχῃ, οἷον ἄλλως ἄνθρωπος ὁ τυφλὸς ὄψεως ἐστέρηται καὶ ἀσπάλαξ, τὸ μὲν κατὰ τὸ γένος τὸ δὲ καθ' αὑτό. ἔτι ἂν πεφυκὸς καὶ ὅτε πέφυκεν ἔχειν μὴ ἔχῃ· ἡ γὰρ τυφλότης στέρησίς τις, τυφλὸς δ' οὐ κατὰ πᾶσαν ἡλικίαν, ἀλλ' ἐν ᾗ πέφυκεν ἔχειν, ἂν μὴ ἔχῃ. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν ᾧ ἂν ᾖ πεφυκὸς καὶ καθ' ὃ καὶ πρὸς ὃ καὶ ὅς, ἂν μὴ ἔχῃ [πεφυκός]. ἔτι ἡ βιαία ἑκάστου ἀφαίρεσις στέρησις λέγεται. καὶ ὅσαχῶς δὲ αἱ ἀπὸ τοῦ ἀ ἀποφάσεις λέγονται, τοσαυταχῶς καὶ αἱ στερήσεις λέγονται· ἄνισον μὲν γὰρ τῷ μὴ ἔχειν ἰσότητα πεφυκὸς λέγεται, ἀόρατον δὲ καὶ τῷ ὅλως μὴ ἔχειν χρῶμα καὶ τῷ φαύλως, καὶ ἄπουν καὶ τῷ μὴ ἔχειν ὅλως πόδας καὶ τῷ φαύλους. ἔτι καὶ τῷ μικρὸν ἔχειν, οἷον τὸ ἀπύρηνον· τοῦ τοδὶ ἐστὶ τὸ φαύλως πως ἔχειν. ἔτι τῷ μὴ ῥᾳδίως ἢ τῷ μὴ καλῶς, οἷον τὸ ἄτμητον οὐ μόνον τῷ μὴ τέμνεσθαι ἀλλὰ καὶ τῷ μὴ ῥᾳδίως ἢ μὴ καλῶς. ἔτι τῷ πάντῃ μὴ ἔχειν· τυφλὸς γὰρ οὐ λέγεται ὁ ἑτερόφθαλμος ἀλλ' ὁ ἐν ἀμφοῖν μὴ ἔχων ὄψιν· διὸ οὐ πᾶς ἀγαθὸς ἢ κακός, ἢ δίκαιος ἢ ἄδικος, ἀλλὰ καὶ τὸ μεταξύ.

---

391. Aristóteles considera las formas de la privación también *infra* IX i 1046*a*31-35; cf. además *supra* x 1018*a*20-38, y *Cat* x 12*a*26-13*a*36. Acerca del uso, en el presente capítulo, de «poseer» allí donde sería más natural en castellano decir «tener», cf. *supra* la nota 382, en la p. 420.

392. En este significado, que es el más amplio, no se dice que una cosa está privada de cualquier propiedad de la que ella meramente carezca, sino de propiedades que ella no posee naturalmente, pero que otras cosas sí. La noción correspondiente no equivale, por tanto, a la mera negación.

393. El género «animal», pues los animales por lo común tienen la capacidad de ver, como es el caso, en contraste con la especie «topo», de la especie «hombre». Por eso «ciego» no se aplica exactamente en el mismo sentido (cf. *b*26 «*állās*» = «de un modo diverso») al hombre y al topo.

394. Palabra («*pephykós*») trasladada por Jaeger (1963 : 114 *app crit*) desde la línea siguiente a este lugar; cf. Ross (1958 : I 337).

395. Es decir, el solo hecho de no ver no implica privación de la capacidad si eso no se da [*a*] en el momento en que es natural tenerla (un recién nacido no ve, pero no es ciego); [*b*] en un medio iluminado (propiamente no se es ciego en la obscuridad); [*c*] con el órgano específico (no se es ciego por no ver con las manos); [*d*] si se la ejerce en relación con lo visible (no se es ciego si no se ven los sonidos); y [*e*] si se trata de objetos que están dentro del campo visual (no se es ciego si no se ven cosas que estén fuera de él o muy distantes). Todo ello configura lo que para Aristóteles es la privación en sentido estricto o técnico. Cf. *Cat* x 12*a*26-34.

396. «De toda cosa», esto es, ya no sólo de propiedades naturales, como en los casos precedentes, sino de objetos cualesquiera de los que uno carezca porque le han sido quitados.

Se dice «privación»[391], [*i*] en un sentido, si [una cosa] no posee alguna de las [propiedades] que están por naturaleza destinadas a ser poseídas, aunque ella no esté por naturaleza destinada a poseerla; por ejemplo, se dice que una planta está privada de ojos[392]. [*ii*] [Se dice «privación»] en otro sentido, si [una cosa,] estando destinada o ella o el género a poseer [determinada propiedad], no la posee; así, está privado de visión, de un modo diverso, un hombre ciego, y un topo; este, por el género[393], y el otro, de por sí. [*iii*] Además, [se dice que hay privación] si [una cosa] está por naturaleza destinada a poseer [una propiedad], y no la posee en el momento en que está destinada a poseerla. En efecto, la ceguera es una forma de la privación, pero no [se es] ciego a cualquier edad, sino [sólo] si no se la posee [*a*] a la [edad] a que se está destinado por naturaleza a poseer [vista]; asimismo, también si no se la posee [*b*] *en* lo que, [*c*] *por* lo que, [*d*] *en relación con* lo que, [*e*] y *del modo* en que se está <destinado por naturaleza>[394] [a poseerla][395]. [*iv*] Además, la sustracción violenta de toda cosa es llamada «privación»[396]. [*v*] Y de cuantos modos se dicen las negaciones con «a-», de esos tantos modos se dicen también las privaciones[397]; en efecto, se dice «*ánison* (desigual)» [una cosa] por no poseer igualdad cuando está por naturaleza destinada [a poseerla]; y «*aóraton* (invisible)», por no poseer [una cosa] color en absoluto o por [poseerlo] débil; y «*ápoun* (sin pie)», por no tener pies en absoluto o por [tenerlos] malos. [*vi*] Además, también por tener [una cosa] algo pequeño; por ejemplo, [de un fruto se dice que es] «*apoúrēnon* (sin semilla)», esto es, por poseer mal de algún modo[398]. [*vii*] También por no [hacerse una cosa] con facilidad o no [hacérsela] bien; por ejemplo [se dice que una cosa es] «*átmēton* (insecable; indivisible)» no sólo por no poder ser cortada, sino también por no [poder ser cortada] fácilmente o no [poder ser cortada] bien. [*viii*] Además, [se dice que hay privación] por no poseerse en absoluto, pues no se le dice «ciego» al que no tiene vista en uno de los dos ojos, sino [al que no la posee] en los dos. Por eso[399], no todo [hombre es] o bueno o malo, o justo o injusto, sino también lo intermedio[400].

---

397. Y ello porque, como se establece *infra* en X iv-v, toda privación es una negación. Las «negaciones con a-» son los compuestos formados con *α- privativum*, esto es, el prefijo *a-* (*an-*), que indica justamente privación (y se corresponden en latín con el *in-* privativo). No es posible reflejar en la traducción esa característica, por lo que preferimos incluir arriba los términos griegos transliterados y aclarados. El castellano ha incorporado helenismos («asimétrico», «atonal», etc.) que incluyen ese prefijo con un sentido privativo más o menos perceptible para todo hablante.

398. Cf. *De an* II x 422*a*26-31. La tradición de comentaristas ha señalado el contraste de este ejemplo, cuyo contenido incluye un componente cuantitativo, con los precedentes, de sesgo cualitativo.
399. Porque puede haber una privación parcial.
400. La privación total equivalía a la negación (cf. [*v*]), pero ahora, con la posibilidad del intermedio (*metaxý*) la contradicción se atenúa en contrariedad.

Capítulo xxiii

«*Tener* (ékhein)» *es* [*i*] *llevar a voluntad una cosa* (1022*b*8-1022*b*11); [*ii*] *tener como la materia tiene una forma* (1022*b*11-1022*b*13); [*iii*] *contener* (1022*b*13-1022*b*17); [*iv*] *impedir que una cosa siga su impulso* (1022*b*17-1022*b*23). «*Estar en algo* (én tini eînai)» *tiene sentidos semejantes* (1022*b*23-1022*b*24).

τὸ ἔχειν λέγεται πολλαχῶς, ἕνα μὲν τρόπον τὸ ἀγειν
κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἢ κατὰ τὴν αὑτοῦ ὁρμήν, διὸ λέγεται
πυρετός τε ἔχειν τὸν ἄνθρωπον καὶ οἱ τύραννοι τὰς πόλεις
καὶ τὴν ἐσθῆτα οἱ ἀμπεχόμενοι· ἕνα δ' ἐν ᾧ ἄν τι ὑπάρχῃ
ὡς δεκτικῷ, οἷον ὁ χαλκὸς ἔχει τὸ εἶδος τοῦ ἀνδριάντος καὶ
τὴν νόσον τὸ σῶμα· ἕνα δὲ ὡς τὸ περιέχον τὰ περιεχόμενα·
ἐν ᾧ γάρ ἐστι περιέχοντι, ἔχεσθαι ὑπὸ τούτου λέγεται, οἷον
τὸ ἀγγεῖον ἔχειν τὸ ὑγρόν φαμεν καὶ τὴν πόλιν ἀνθρώποις
καὶ τὴν ναῦν ναύτας, οὕτω δὲ καὶ τὸ ὅλον ἔχει τὰ μέρη. ἔτι
τὸ κωλῦον κατὰ τὴν αὑτοῦ ὁρμήν τι κινεῖσθαι ἢ πράττειν
ἔχειν λέγεται τοῦτο αὐτό, οἷον καὶ οἱ κίονες τὰ ἐπικείμενα
βάρη, καὶ ὡς οἱ ποιηταὶ τὸν Ἄτλαντα ποιοῦσι τὸν οὐρανὸν
ἔχειν ὡς συμπεσόντ' ἂν ἐπὶ τὴν γῆν, ὥσπερ καὶ τῶν φυσιολόγων τινές φασιν· τοῦτον δὲ τὸν τρόπον καὶ τὸ συνέχον
λέγεται ἃ συνέχει ἔχειν, ὡς διαχωρισθέντα ἂν κατὰ τὴν
αὑτοῦ ὁρμὴν ἕκαστον. καὶ τὸ ἔν τινι δὲ εἶναι ὁμοιοτρόπως
λέγεται καὶ ἑπομένως τῷ ἔχειν.

---

401. Cf. *supra* el capítulo xx y allí la nota 382, en la p. 420. En *Cat* xv Aristóteles distingue ocho ([*a*]-[*h*]) sentidos de «tener» que se corresponden con los distinguidos aquí en la forma que se indica en notas.

402. «Llevar» traduce, en esta ocurrencia, «*ágein*», cuyos valores aquí son explicados por Bonitz (1848-1849 : 270) como «*movēre aliquid et gerere ex suo arbitrio*».

403. Cf. en *Cat* xv 15*b*21-22 y 27-28 los sentidos [*d*] = «tener» como lo que rodea al cuerpo, y [*g*] = «tener» como posesión.

«Tener»[401] se dice en muchos sentidos. [*i*] en uno, [«tener»] es llevar[402] [uno una cosa] según la naturaleza propia o según el impulso propio; por eso se dice que la fiebre «tiene» al hombre, y los tiranos a las ciudades, y el vestido los que están vestidos[403]. [*ii*] En otro sentido, [se dice que eso] en lo que una cosa está como en su receptáculo [«tiene» esa cosa]; por ejemplo, el bronce «tiene» la especie de la estatua, y el cuerpo, la enfermedad[404]. [*iii*] En otro sentido, como lo que contiene las cosas contenidas; se dice, en efecto, que ellas «son tenidas» por eso en lo que están como en un continente; decimos, por ejemplo, que el vaso «[con]tiene» el líquido, y la ciudad a los hombres, y la nave a los marineros; así también el todo «[con]tiene» las partes[405]. [*iv*] Además, lo que impide que algo se mueva o actúe según su impulso propio, se dice que lo «[sos]tiene»; por ejemplo, las columnas [«(sos)tienen»] las cargas puestas encima, a la manera en que los poetas representan a Atlas que «[sos]tiene» el cielo, como si pudiera desplomarse sobre la Tierra[406], según también dicen algunos de los filósofos de la naturaleza[407]. También en ese sentido se dice que lo que mantiene unido «tiene» las cosas que mantiene unidas, en la idea de que cada cosa según su impulso propio podría separarse. También «estar *en* algo» se dice en sentido semejante a «tener» y en correspondencia con él[408].

---

404. Por tanto, como la materia *tiene* la forma y los accidentes. Cf. los sentidos [*a*] = «tener» como «hábito», y [*b*] = «tener» cantidad en *Cat* xv 15*b*17-19 y 19-21.

405. Cf. los sentidos [*e*] = «tener» como «parte», y [*f*] = «tener» como «contener» en *Cat* xv 15*b*22-23; 23-26.

406. Cf. Hesíodo, *Theog* 517.

407. Presunta referencia velada a Anaxágoras; cf. *DC* II i 284*a*20-26.

408. Los sentidos de estar «una cosa en otra (*állo en állōi*)» son considerados en *Phys* IV iii.

Capítulo xxiv

Se dice que una cosa [*procede o deriva*] «*de* (ex)» *otra* [*i*] *como de su materia* (1023*a*26-1023*a*29); [*ii*] *como de su causa eficiente* (1023*a*29-1023*a*31); [*iii*] *como del compuesto de materia y forma* (1023*a*31-1023*a*34); [*iv*] *la forma se dice que* [*procede*] *de sus componentes* (1023*a*35-1023*b*2); *y* [*v*] *una cosa, de otra, si procede de una parte de ella* (1023*b*3-1023*b*5); [*vi*] *si le sucede en el tiempo,* [*a*] *o porque una se transforma en la otra;* [*b*] *porque sencillamente viene después* (1023*b*5-1023*b*11).

τὸ ἔκ τινος εἶναι λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἐξ οὗ ἐστὶν ὡς ὕλης, καὶ τοῦτο διχῶς, ἢ κατὰ τὸ πρῶτον γένος ἢ κατὰ τὸ ὕστατον εἶδος, οἷον ἔστι μὲν ὡς ἅπαντα τὰ τηκτὰ ἐξ ὕδατος, ἔστι δ' ὡς ἐκ χαλκοῦ ὁ ἀνδριάς· ἕνα δ' ὡς ἐκ τῆς πρώτης κινησάσης ἀρχῆς (οἷον ἐκ τίνος ἡ μάχη; ἐκ λοιδορίας, ὅτι αὕτη ἀρχὴ τῆς μάχης)· ἕνα δ' <ὡς> ἐκ τοῦ συνθέτου ἐκ τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς, ὥσπερ ἐκ τοῦ ὅλου τὰ μέρη καὶ ἐκ τῆς Ἰλιάδος τὸ ἔπος καὶ ἐκ τῆς οἰκίας οἱ λίθοι· τέλος μὲν γάρ ἐστιν ἡ μορφή, τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος. τὰ δὲ ὡς ἐκ τοῦ μέρους τὸ εἶδος, οἷον ὁ ἄνθρωπος ἐκ τοῦ δίποδος καὶ ἡ συλλαβὴ ἐκ τοῦ στοιχείου· ἄλλως γὰρ τοῦτο καὶ ὁ ἀνδριὰς ἐκ χαλκοῦ· ἐκ τῆς αἰσθητῆς γὰρ ὕλης ἡ συνθετὴ οὐσία, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ἐκ τῆς τοῦ εἴδους ὕλης. τὰ μὲν οὖν οὕτω λέγεται, τὰδ' ἐὰν κατὰ μέρος τι τούτων τις ὑπάρχῃ τῶν τρόπων, οἷον ἐκ πατρὸς καὶ μητρὸς τὸ τέκνον καὶ ἐκ γῆς τὰ φυτά, ὅτι ἔκ τινος μέρους αὐτῶν. ἕνα δὲ μεθ' ὃ τῷ χρόνῳ, οἷον ἐξ ἡμέρας νὺξ καὶ ἐξ εὐδίας χειμών, ὅτι τοῦτο μετὰ τοῦτο· τούτων δὲ τὰ μὲν τῷ ἔχειν μεταβολὴν εἰς ἄλληλα οὕτω λέγεται, ὥσπερ καὶ τὰ νῦν εἰρημένα, τὰ δὲ τῷ κατὰ τὸν χρόνον ἐφεξῆς μόνον, οἷον ἐξ ἰσημερίας ἐγένετο ὁ πλοῦς ὅτι μετ' ἰσημερίαν ἐγένετο, καὶ ἐκ Διονυσίων Θαργήλια ὅτι μετὰ τὰ Διονύσια.

---

409. «[Proceder] de algo» traduce «*ék tinos eînai*» (literalmente, «ser a partir de algo»). El interés de Aristóteles recae en las implicancias de sentido encerradas en el uso de la preposición «*ek*» = «desde» o «de» («de» en el sentido de «desde») que rige el caso genitivo (separativo) y forma con él un circunstancial que típicamente acompaña a verbos de movimiento para denotar el lugar dentro del cual se inicia o de dentro del cual proviene el movimiento expresado por el verbo. Pero a menudo modifica también (como en el giro citado) al verbo «ser (*eînai*)», en cuyo caso a la idea de procedencia se superpone la de composición o de constitución («estar compuesto de», «estar constituido por»; «consistir en»). En la expresión aristotélica es muy frecuente la elipsis del verbo modificado por este circunstancial. Aristóteles se detiene en los valores semánticos de esta expresión también en otros lugares del tratado; cf. *supra* II ii 994*a*22-994*b*3, e *infra* VIII iv 1044*a*23-25; XIV v 1092*a*23-35.

410. Es decir, la materia elemental y la materia próxima; cf. *supra* la nota 127, en la p. 346.

411. Cf. *supra* v 1015*a*10 y la nota 84, en la p. 332, en ese lugar. Cf. también *Meteor* III vi 378*a*27-378*b*1.

412. Cf. *supra* i 1013*a*9-10.

413. Restitución de Jaeger (1963 : 114 *app crit*).

414. Acerca de la frase «y completo [*téleion*] lo que tiene el fin [*télos*]»: cf. *supra* la nota 353, en la p. 405. El fin en el caso considerado es la reunión de la materia y la forma, a la que estos dos componentes apuntaban. Agrego, con Reale (1968 : 397), el paréntesis.

«[Proceder] de algo»[409] se dice, en un sentido, [*i*] [de aquello] de lo que [una cosa procede] como de una *materia*, y esto en dos sentidos: [*a*] o según el género primero [*b*] o según la especie última[410]; por ejemplo, en un sentido, [*a*] todas las cosas fusibles [proceden] del agua[411]; en otro sentido, [*b*] la estatua [procede] del bronce. [*ii*] En otro sentido, [se lo dice para dar a entender que una cosa procede de otra] como del *principio moviente primero* (por ejemplo, «¿De qué [proviene] la lucha?» «De un ultraje», porque ese [fue] el principio de la lucha[412]). [*iii*] En otro sentido, [se da a entender que una cosa procede de otra] <como>[413] del *compuesto de materia y configuración*, al modo en que las partes [proceden] del todo, y de la *Ilíada* [procede] el verso, y de la casa, las piedras (pues la configuración es un fin, y [es] completo, lo que tiene el fin[414]); [*iv*] otras cosas [proceden de otras] como *la especie* [procede] *de la parte* [que la compone]; por ejemplo, el hombre de *bípedo*, y la sílaba, del elemento[415]; esto, en un sentido distinto de como la escultura [procede] del bronce[416], pues la substancia compuesta [procede] de la materia sensible, pero la especie [procede] de la materia de la especie[417]. Unas cosas se dice, pues, [que proceden de algo,] en esos sentidos, y [*v*] otras, si alguno de estos sentidos se da [sólo] en cuanto *a una parte* [de la cosa]; por ejemplo, el hijo [procede] del padre y de la madre, y las plantas, de la tierra, porque [proceden] de alguna parte de ellos[418]. [*vi*] En otro sentido, [se dice que una cosa procede de aquella] después de la cual [viene] *en el tiempo*; por ejemplo, la noche [procede] del día, y la tormenta, de la calma, porque lo uno [se da] después de lo otro; y de estas, [*a*] unas se dicen así por darse una transformación de la una en la otra, como las recién mencionadas; [*b*] otras, por [darse ellas] sólo en una sucesión temporal[419]; por ejemplo, la navegación se realizó a partir del[420] equinoccio, porque se realizó después del equinoccio, y las Targelias, de las Dionisíacas[421], porque [se celebran] después de las Dionisíacas.

---

415. Acerca del elemento y la sílaba, cf. *supra* las notas 596 y 597 del libro I, en la p. 131 y la nota 116 del libro III, en la p. 184. Los factores considerados arriba son vistos por igual como «partes» o componentes conceptuales indispensables en la definición del hombre y de la sílaba. No se trata, pues, ni de este hombre determinado ni de esta sílaba determinada, sino de «hombre» y «sílaba» como nociones.

416. Esto es, del sentido [*i*] [*b*].

417. La «materia» conceptual de que se compone la especie, esto es, los componentes que, como el género, integran la definición de una cosa.

418. Esto es, de una parte del padre, a saber, del semen, que corresponde a la forma, y de una parte de la madre, a saber, la menstruación, que corresponde a la materia. Por otra parte, «de la tierra», según Alejandro (1891 : 423), equivale a «de una porción de tierra».

419. La diferencia está aclarada *supra* en II ii 994*a*19-994*b*6: en [*a*] existe, y en [*b*] no existe un substrato del cambio.
420. «a partir de» = «*ex*», esto es, la expresión considerada en el presente capítulo y que no es posible traducir aquí como «[proceder] de». Cf. *supra* la nota 409, en la p. 436.
421. Las Targelias eran festividades dirigidas a asegurar la maduración de los granos, y las Dionisíacas, las dedicadas por los atenienses al culto del dios Dioniso, y en cuyo marco se representaban las tragedias y las comedias.

Capítulo XXV

Se llama «parte (méros)»: [*i*] *aquello en que puede ser dividida una cantidad* (1023*b*12-1023*b*17); [*ii*] *aquello en que puede ser dividida la especie* (1023*b*17-1023*b*19); [*iii*] *aquello en que puede ser dividido un todo* (1023*b*19-1023*b*22); [*iv*] *los componentes de la definición* (1023*b*22-1023*b*25).

μέρος λέγεται ἕνα μὲν τρόπον εἰς ὃ διαιρεθείη ἂν τὸ ποσὸν ὁπωσοῦν (ἀεὶ γὰρ τὸ ἀφαιρούμενον τοῦ ποσοῦ ἡ ποσὸν μέρος λέγεται ἐκείνου, οἷον τῶν τριῶν τὰ δύο μέρος λέγεταί πως), ἄλλον δὲ τρόπον τὰ καταμετροῦντα τῶν τοιούτων μόνον· διὸ τὰ δύο τῶν τριῶν ἔστι μὲν ὡς λέγεται μέρος, ἔστι δ' ὡς οὔ. ἔτι εἰς ἃ τὸ εἶδος διαιρεθείη ἂν ἄνευ τοῦ ποσοῦ, καὶ ταῦτα μόρια λέγεται τούτου· διὸ τὰ εἴδη τοῦ γένους φασὶν εἶναι μόρια. ἔτι εἰς ἃ διαιρεῖται ἢ ἐξ ὧν σύγκειται τὸ ὅλον, ἢ τὸ εἶδος ἢ τὸ ἔχον [τὸ] εἶδος, οἷον τῆς σφαίρας τῆς χαλκῆς ἢ τοῦ κύβου τοῦ χαλκοῦ καὶ ὁ χαλκὸς μέρος (τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ ὕλη ἐν ᾗ τὸ εἶδος) καὶ ἡ γωνία μέρος. ἔτι τὰ ἐν τῷ λόγῳ τῷ δηλοῦντι ἕκαστον, καὶ ταῦτα μόρια τοῦ ὅλου· διὸ τὸ γένος τοῦ εἴδους καὶ μέρος λέγεται, ἄλλως δὲ τὸ εἶδος τοῦ γένους μέρος.

---

422. Cf. *infra* VII x 1034*b*32-1035*a*9, donde se mencionan todos los sentidos de «parte» que se señalan a continuación, salvo [*i*] [*a*] y [*ii*]; o, desde el punto de vista cuantitativo, [*iii*] y [*iv*].

423. Es decir, [*i*] desde el punto de vista cuantitativo o [*ii*] desde el punto de vista cualitativo. Desde el punto de vista cuantitativo, la «parte» es aquella [*a*] cuya suma (a otras cantidades) o [*b*] cuya multiplicación (por otras cantidades) forma el todo.

Se llama «parte»[422], en un sentido, [*i*] [aquello] en lo que puede ser dividida, del modo que fuere[423], una cantidad (pues [*a*] siempre lo que se quita de una cantidad en tanto cantidad, se dice «parte» de ella; por ejemplo, dos se dice, en un sentido, [que es] «parte» de tres); pero, [*b*] en otro sentido, [se llaman «partes»] sólo las que, de ellas, *miden* el todo; por eso dos se dice, [*a*] en un sentido, «parte» de tres, pero [*b*] en otro sentido, no[424]. [*ii*] Además, las [cosas] en que puede ser dividida la especie sin [tomar en cuenta] la cantidad[425], también se llaman «partes» de ella. Por eso se dice que las especies son «partes» del género. [*iii*] Además, [se llaman «partes» aquellas] en que se divide o de las que se compone el todo: [sea ese todo] la especie o lo que tiene especie[426]; por ejemplo, de la esfera de bronce o del cubo de bronce [es] «parte» no sólo el bronce (esto es, la materia en que [está] la especie) sino que también [es] parte el ángulo[427]. [*iv*] Además, las cosas [contenidas] en el enunciado que declara [qué es] cada cosa: también esas [se dice que son] «partes» del todo. Por eso también el género se dice «parte» de la especie, mientras que, en un sentido distinto, la especie es parte del género[428].

---

424. Lo es el dos [*a*] porque, sumado a uno, forma el tres, pero no lo es [*b*] porque no puede ser tomado como unidad de medida del tres, ya que tres no es «cierto número de veces dos», como, en cambio, cuatro es «dos veces dos».

425. Por tanto, prescindiendo de la materia.

426. Ya sea *la especie* (probablemente, sin prescindir de la materia) o el compuesto de *materia* y especie; cf. *supra* ii 1013*b*22.

427. Esto es, la especie que hace del bronce un cubo.

428. En un sentido, a saber, en el sentido [*ii*], el género es parte de la especie porque es, junto con la diferencia, componente de la definición de la especie; pero en otro sentido, a saber, el ahora considerado sentido [*iv*], cada especie es, junto con las demás especies del mismo género, una parte componente de ese género.

Capítulo xxvi

Se dice «todo (hólon)» [*i*] *aquello a lo que no le falta ninguna de sus partes naturales* (1023*b*26-1023*b*27); [*ii*] *lo que contiene cosas de modo tal que* [*a*] *cada una sea una unidad o* [*b*] *formen todas una unidad* (1023*b*27-1023*b*36). [*iii*] [*a*] *Las cantidades en las que la posición de las partes no es relevante son «conjuntos»;* [*b*] *las cantidades en que la posición de las partes es relevante son «todos»;* [*c*] *otras cantidades son consideradas «conjuntos» o «todos»* (1024*a*1-1024*a*6). *Ciertas cosas son «conjuntos», pero no «todos», a no ser en sentido figurado; hay cosas que se dicen «conjunto» si se las ve como una sola cosa, y «conjuntos» si se las ve como divididas* (1024*a*6-1024*a*10).

ὅλον λέγεται οὗ τε μηθὲν ἄπεστι μέρος ἐξ ὧν λέγεται ὅλον φύσει, καὶ τὸ περιέχον τὰ περιεχόμενα ὥστε ἕν τι εἶναι ἐκεῖνα· τοῦτο δὲ διχῶς· ἢ γὰρ ὡς ἕκαστον ἓν ἢ ὡς ἐκ τούτων τὸ ἕν. τὸ μὲν γὰρ καθόλου, καὶ τὸ ὅλως λεγόμενον
30 ὡς ὅλον τι ὄν, οὕτως ἐστὶ καθόλου ὡς πολλὰ περιέχον τῷ κατηγορεῖσθαι καθ' ἑκάστου καὶ ἓν ἅπαντα εἶναι ὡς ἕκαστον, οἷον ἄνθρωπον ἵππον θεόν, διότι ἅπαντα ζῷα· τὸ δὲ συνεχὲς καὶ πεπερασμένον, ὅταν ἕν τι ἐκ πλειόνων ᾖ, ἐνυπαρχόντων μάλιστα μὲν δυνάμει, εἰ δὲ μή, ἐνεργείᾳ. τού-
35 των δ' αὐτῶν μᾶλλον τὰ φύσει ἢ τέχνῃ τοιαῦτα, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνὸς ἐλέγομεν, ὡς οὔσης τῆς ὁλότητος ἑνότητός τι-
1024a νος. ἔτι τοῦ ποσοῦ ἔχοντος δὲ ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ ἔσχατον, ὅσων μὲν μὴ ποιεῖ ἡ θέσις διαφοράν, πᾶν λέγεται, ὅσων δὲ ποιεῖ, ὅλον. ὅσα δὲ ἄμφω ἐνδέχεται, καὶ ὅλα καὶ πάντα· ἔστι δὲ ταῦτα ὅσων ἡ μὲν φύσις ἡ αὐτὴ μέν ει τῇ μεταθέσει, ἡ
5 δὲ μορφὴ οὔ, οἷον κηρὸς καὶ ἱμάτιον· καὶ γὰρ ὅλον καὶ πᾶν λέγεται· ἔχει γὰρ ἄμφω. ὕδωρ δὲ καὶ ὅσα ὑγρὰ κἀὶ ἀριθμὸς πᾶν μὲν λέγεται, ὅλος δ' ἀριθμὸς καὶ ὅλον ὕδωρ οὐ λέγεται, ἂν μὴ μεταφορᾷ. πάντα δὲ λέγεται ἐφ' οἷς τὸ πᾶν ὡς ἐφ'
10 ἑνί, ἐπὶ τούτοις τὸ πάντα ὡς ἐπὶ διῃρημένοις· πᾶς οὗτος ὁ ἀριθμός, πᾶσαι αὗται αἱ μονάδες.

---

429. Cabe observar la cercanía de esta definición con la definición básica de «completo (*téleion*)» *supra* en xvi 1021*b*12-14. El «por naturaleza (*phýsei*)» indica con claridad que para Aristóteles el modelo de un todo es un todo natural como lo es un animal; cf. *infra b*34-36.

430. Según Ross (1958 : I 340), en [*a*] y [*b*] se resumen los sentido de «*uno* (*hén*)» señalados *supra* en vi: la unidad de la especie (cf. *supra* 1016*a*17-*b*6), y la unidad de la cantidad o la continuidad (cf. *supra* 1015*b*36-1016*a*17).

431. El «genéricamente» traduce «*hólōs*», que es el adverbio derivado de «*hólon* (todo)», que es el término que se está considerando; por tanto, «totalmente» o «como un todo».

432. [*a*] corresponde, pues, a la unidad del universal, que se predica de sus especies.

433. [*b*] corresponde a la unidad del individuo natural, cuyas partes, como se da a entender a continuación, lo son sólo en potencia, y a la unidad de un individuo artificial, cuyas partes son o pueden ser partes sólo en actividad o en acto (*enérgeia*).

434. Son un todo.

435. *Supra* en vi 1016*a*4.

436. La «totalidad» es aquí la «*holótēs*», es decir, no la totalidad de las cosas, sino la *condición* de (o consistente en) ser un «todo (*hólon*)»; y «unidad» es la «*henótēs*» (que cabe diferenciar también de «*monás*»), es decir, la condición de lo que es «uno (*hén*)».

437. La palabra «fin» traduce aquí «*éskhaton*», esto es, un límite o un extremo (y no «*télos*»). La observación parece subrayar el hecho de que toda cantidad es limitada.

Se dice «todo» [*i*] [aquello] a lo que no le falta ninguna de las partes que se dice [que son] por naturaleza un todo[429]; [*ii*] también [se dice «todo»] lo que contiene las [partes] contenidas, [y ello] de modo tal que ellas sean *una* cosa, y esto, en dos sentidos: o bien [*a*] en el sentido de que cada una [de ellas es] *una* cosa, o bien [*b*] en el sentido de que de ellas [resulte] *una cosa*[430]. [*a*] En efecto, por un lado, el universal, es decir, lo que se predica genéricamente[431], como que es un todo, es universal en el sentido de que contiene muchas cosas en tanto se lo predica de cada una [de ellas], y porque la totalidad [de ellas] es *una*, como [lo es también] cada una [tomada por separado]; por ejemplo, *hombre*, *caballo*, *dios*, porque todos ellos son animales[432]. [*b*] Por otro lado, lo [que es] continuo y limitado [se dice que es un *todo*] cuando es *una* cosa [compuesta] de varias [partes], especialmente [si estas están] contenidas [en ella] en potencia, y, si no, en actividad[433]. De estos mismos [todos, son] tales[434] más los que son por naturaleza que los que son por arte, como decíamos[435] también a propósito de lo uno, [y ello,] en razón de que la totalidad es una forma de la unidad[436]. [*iii*] Además, como la cantidad tiene un principio, un medio y un fin[437], [*a*] las [cantidades] en que la posición [de las partes] no conlleva ninguna diferencia, se llaman «conjuntos»[438], mientras que [*b*] las [cantidades] en que [la posición sí] conlleva [una diferencia, se llaman] «todos»[439]; [*c*] las [cantidades] que admiten ambas cosas, [se llaman] tanto «todos» cuanto «conjuntos»: estas son las cosas cuya naturaleza (mas no su configuración) permanece la misma aun tras el cambio en la posición [de las partes], como la cera y un manto[440]. Se las llama, en efecto, «todo» y «conjunto», pues tienen ambas [características]. El agua y los líquidos, y el número, se dicen «conjuntos», y el número y el agua no se dice [que sean] «todos», a no ser en sentido metafórico. Y todas cosas a las que se dice «conjunto» [si son consideradas] como una sola cosa, [se las llama también] «conjuntos» [si se las considera] como divididas: «el conjunto de ese número», «el conjunto de esas unidades»[441].

---

438. Con «conjunto» vertimos «*pân*», cuya traducción regular es, por cierto, «todo», pero como hemos empleado esa palabra para «*hólon*», optamos por aquella otra a fin de reflejar la diferencia. El adjetivo «*hólon*» es «todo» el sentido de «entero» («un todo» o «el hombre *todo*»; cf. el latín «*totus*»), mientras que «*pân*» es «todo» en el sentido distributivo («*todo* hombre»; cf. el latín «*omnis*»). No parece posible en este punto una solución plenamente satisfactoria. Hemos optado por «conjunto» (debe entenderse como «conjunto total») inspirándonos en soluciones tales como la de Bonitz («*hólon*» = «*das Ganze*»; «*pân*» = «*gesammt*») y la de Reale («*hólon*» = «*un tutto*», «*pân*» = «*un insieme*»).

439. Así, [*a*] en cosas tales como una porción o masa de agua o de aire, el cambio en la posición de una de sus partes no conlleva ningún cambio en el

conjunto total, pero [*b*] en cosas como un organismo animal o la trama de una tragedia, el cambio en la posición de una parte altera la naturaleza de esa misma parte y el sentido del todo. Cf. *Poet* viii 1451*a*30-35; e *infra* xxvii 1024*a*16-20.

440. [*c*] las partes de una porción de cera pueden cambiar su posición recíproca sin que por eso la cera pierda su naturaleza de cera, y la porción de cera es, en ese sentido, un *conjunto*; pero si la cera es la cera de que está hecha una estatuilla, entonces el cambio de cualquiera de sus partes conlleva un cambio en la forma o configuración (*morphê*), y en este sentido la porción de cera resulta ser *un todo*. El ejemplo del manto debe entenderse de manera análoga.

441. Se dice «el conjunto de ese número» («*pâs hoûtos ho arithmós* [todo ese número]») si se considera, por ejemplo, el tres, pero «el conjunto de esas unidades» («*pâsai haûtai hai monádes* [todas esas unidades]») si se consideran las tres unidades que lo forman.

Capítulo xxvii

Puede estar «mutilado (kolobón)» *lo que* [*i*] *es una cantidad y constituye un todo*; [*a*] *la parte que resta tras la mutilación tiene que ser más grande que la quitada*; [*b*] *debe subsistir la substancia de la cosa*; [*c*] *la posición de las partes de la cosa debe ser relevante* (1024*a*11-1024*a*20). [*ii*] *Además, la cosa tiene que ser continua* (1024*a*20-1024*a*22), *y la parte mutilada* [*a*] *no puede ser esencial*; [*b*] *ni estar en cualquier parte de la cosa,* [*c*] *ni debe poder regenerarse* (1024*a*22-1024*a*28).

κολοβὸν δὲ λέγεται τῶν ποσῶν οὐ τὸ τυχόν, ἀλλὰ μεριστόν τε δεῖ αὐτὸ εἶναι καὶ ὅλον. τά τε γὰρ δύο οὐ κολοβα θατέρου ἀφαιρουμένου ἑνός (οὐ γὰρ ἴσον τὸ καλόβωμα καὶ τὸ λοιπὸν οὐδέ ποτ' ἐστίν) οὐδ' ὅλως ἀριθμὸς οὐδείς· καὶ γὰρ τὴν οὐσίαν δεῖ μένειν· εἰ κύλιξ κολοβός, ἔτι εἶναι κύλικα· ὁ δὲ ἀριθμὸς οὐκέτι ὁ αὐτός. πρὸς δὲ τούτοις κἂν ἀνομοιομερῆ ᾖ, οὐδὲ ταῦτα πάντα (ὁ γὰρ ἀριθμὸς ἔστιν ὡς καὶ ἀνόμοια ἔχει μέρη, οἷον δυάδα τριάδα), ἀλλ' ὅλως ὧν μὴ ποιεῖ ἡ θέσις διαφορὰν οὐδὲν κολοβόν, οἷον ὕδωρ ἢ πῦρ, ἀλλὰ δεῖ τοιαῦτα εἶναι ἃ κατὰ τὴν οὐσίαν θέσιν ἔχει. ἔτι συνεχῆ· ἡ γὰρ ἁρμονία ἐξ ἀνομοιομερῶν μὲν καὶ θέσιν ἔχει, κολοβὸς δὲ οὐ γίγνεται. πρὸς δὲ τούτοις οὐδ' ὅσα ὅλα, οὐδὲ ταῦτα ὁτουοῦν μορίου στερήσει κολοβά. οὐ γὰρ δεῖ οὔτε τὰ κύρια τῆς οὐσίας οὔτε τὰ ὁπουοῦν ὄντα· οἷον ἂν τρυπηθῇ ἡ κύλιξ, οὐ κολοβός, ἀλλ' ἂν τὸ οὖς ἢ ἀκρωτήριόν τι, καὶ ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἐὰν σάρκα ἢ τὸν σπλῆνα, ἀλλ' ἐὰν ἀκρωτήριόν τι, καὶ τοῦτο οὐ πᾶν ἀλλ' ὃ <ἂν> μὴ ἔχῃ γένεσιν ἀφαιρεθὲν ὅλον. διὰ τοῦτο οἱ φαλακροὶ οὐ κολοβοί.

---

442. En este capítulo, a diferencia de los demás del presente libro V, el procedimiento de Aristóteles no consiste en diferenciar los sentidos o los usos de la palabra, sino en establecer las condiciones ([*i*]-[*iii*]) para que se pueda decir propiamente que la cosa está, en el presente caso, «mutilada».

443. El «de las cantidades» (*tôn posôn*)» hace referencia, estrictamente, a las cosas que ostentan una determinación cuantitativa; cf. *supra* la nota 288, en la p. 388.

444. Como observa Ross (1958 : I 341), toda cantidad es divisible en partes (cf. *supra* xiii 1020*a*7), así que el énfasis recae más bien en que la condición fundamental es la que se precisa a continuación, esto es, que la cosa sea un «todo (*hólon*)».

445. Sino que siempre es menor. Cabe considerar eso, con Reale (1968 : 400), como una condición, pese a la manera incidental en que se lo introduce.

446. Sino que *ipso facto* se convierte en otro número: si se le quita una unidad, el tres no es ya tres, ni un tres «mutilado», sino el dos.

Se dice «mutilada»[442], entre las cantidades[443], no la [cantidad] que fuere, tomada al azar, sino que, [*i*] además de ser *divisible en partes*, tiene que [constituir] *un todo*[444]. Pues el número dos no [queda] mutilado si se le quita una de las dos [unidades] ([*a*] pues la porción quitada en la mutilación nunca es igual a lo que resta)[445], ni, en general, [se puede mutilar] ningún número, [*b*] pues la substancia debe permanecer: para que la copa [esté] mutilada, [debe] seguir siendo una copa; pero el número no es ya el mismo[446]. [*c*] Aparte de eso, aunque consistan en partes desemejantes, tampoco en todos esos casos [se las puede mutilar] (pues en cierto sentido también el número tiene partes desemejantes; por ejemplo, la díada o la tríada)[447], sino que, en general, ninguna de las cosas en las que la posición [de las partes] no conlleva ninguna diferencia [puede estar] mutilada, como el agua o el fuego[448], sino que tienen que ser tales que [las partes] tengan [en ellas] una posición en razón de su substancia. [*ii*] Además, [tienen que ser] *continuas*, pues la armonía [consiste] en partes desemejantes, y [estas] tienen una posición, pero [la armonía] no puede llegar a ser mutilada[449]. [*iii*] Aparte de eso, las cosas que [son] un todo tampoco [quedan] mutiladas por la privación de una parte cualquiera [de ellas], pues [las que se les quiten] no podrán [ser] [*a*] ni las [partes] principales de la substancia [*b*] ni las que estén en cualquier lugar; por ejemplo, si la copa ha sido agujereada, no [queda por eso] mutilada, pero [lo está] si [ha perdido] el asa o alguna extremidad; y el hombre no [está] mutilado si [se le ha quitado una porción de] carne o el bazo, sino [*c*] si [se le quita] una extremidad, y esta, no [ha de ser] cualquiera, sino la que, una vez quitada por entero, no se pueda regenerar. Por eso los pelados no [se dice que estén] mutilados[450].

---

447. Que podrían ser vistas como partes, desemejantes entre sí, del cinco o pentada.

448. Cf. *supra* XXVI 1024*a*1-10 y las notas en ese lugar. En un número, la posición o el agrupamiento de las partes es indiferente.

449. La escala musical consiste en la secuencia de las notas, que son discontinuas y que, a diferencia de las unidades del número, tienen una posición.

450. Puesto que, como es sabido, el pelo puede volver a crecer. La mutilación supone, por tanto, que la pérdida es irreversible.

Capítulo xxviii

Se dice «género (génos)» [*i*] *cuando hay una generación ininterrumpida de seres de la misma especie* (1024*a*29-1024*a*31); [*ii*] *cuando se tiene un mismo antepasado último* (1024*a*31-1024*a*36); [*iii*] *el substrato de las diferencias* (1024*a*36-1024*b*4); [*iv*] *el primer componente de la definición* (1024*b*4-1024*b*6). «*Género*» *se dice, pues, en los sentidos* [*i*], [*ii*] y [*iii*]-[*iv*] (1024*b*6-1024*b*9). *Se llaman* «diversas en género» [*a*] *las cosas que tienen un substrato diverso;* [*b*] *las cosas que pertenecen a categorías diversas* (1024*b*9-1024*b*16).

γένος λέγεται τὸ μὲν ἐὰν ᾖ ἡ γένεσις συνεχὴς τῶν τὸ
30 εἶδος ἐχόντων τὸ αὐτό, οἷον λέγεται ἕως ἂν ἀνθρώπων γένος ᾖ, ὅτι ἕως ἂν ᾖ ἡ γένεσις συνεχὴς αὐτῶν· τὸ δὲ ἀφ' οὗ ἂν ὦσι πρώτου κινήσαντος εἰς τὸ εἶναι· οὕτω γὰρ λέγονται Ἕλληνες τὸ γένος οἱ δὲ Ἴωνες, τῷ οἱ μὲν ἀπὸ Ἕλληνος οἱ δὲ ἀπὸ Ἴωνος εἶναι πρώτου γεννήσαντος· καὶ μᾶλλον οἱ ἀπὸ
35 τοῦ γεννήσαντος ἢ τῆς ὕλης (λέγονται γὰρ καὶ ἀπὸ τοῦ θη-
1024b λέως τὸ γένος, οἷον οἱ ἀπὸ Πύρρας). ἔτι δὲ ὡς τὸ ἐπίπεδον τῶν σχημάτων γένος τῶν ἐπιπέδων καὶ τὸ στερεὸν τῶν στερεῶν· ἕκαστον γὰρ τῶν σχημάτων τὸ μὲν ἐπίπεδον τοιονδὶ τὸ δὲ στερεόν ἐστι τοιονδί· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς. ἔτι ὡς ἐν τοῖς λόγοις τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον, ὃ
5 λέγεται ἐν τῷ τί ἐστι, τοῦτο <γὰρ> γένος, οὗ διαφοραὶ λέγονται αἱ ποιότητες. τὸ μὲν οὖν γένος τοσαυταχῶς λέγεται, τὸ μὲν κατὰ γένεσιν συνεχῆ τοῦ αὐτοῦ εἴδους, τὸ δὲ κατὰ τὸ πρῶτον κινῆσαν ὁμοειδές, τὸδ' ὡς ὕλη· οὗ γὰρ ἡ διαφορὰ καὶ ἡ ποιότης ἐστί, τοῦτ' ἔστι τὸ ὑποκείμενον, ὃ λέγομεν
10 ὕλην. ἕτερα δὲ τῷ γένει λέγεται ὧν τε ἕτερον τὸ πρῶτον ὑποκείμενον καὶ μὴ ἀναλύεται θάτερον εἰς θάτερον μηδ' ἄμφω εἰς ταὐτόν, οἷον τὸ εἶδος καὶ ἡ ὕλη ἕτερον τῷ γένει, καὶ ὅσα καθ' ἕτερον σχῆμα κατηγορίας τοῦ ὄντος λέγεται (τὰ μὲν γὰρ τί ἐστι σημαίνει τῶν ὄντων τὰ δὲ ποιόν τι τὰδ'
15 ὡς διῄρηται πρότερον)·οὐδὲ γὰρ ταῦτα ἀναλύεται οὔτ' εἰς ἄλληλα οὔτ' εἰς ἕν τι.

---

451. Helén y Ion, hijos de Deucalión, son los héroes que, según la tradición mítica, dieron su nombre a la raza de los griegos (o helenos), y a la de los jonios respectivamente.

452. Esto es, más que de la madre, porque, como se ha visto ya, en la visión de Aristóteles el padre aporta la especie y la madre la materia.

453. En la tradición mítica, Pirra, hija de Epimeteo y de Pandora, y su esposo Deucalión, hijo de Prometeo, son los padres del género humano. Los hombres y las mujeres habrían nacido de piedras arrojadas por ellos por encima del hombro.

454. Esto es, especies determinadas, o casos particulares determinados de esas especies, o del plano o del sólido como géneros.

455. El género así entendido.

456. Añadido de Jaeger (1962 : 118 *app crit*).

457. Es decir, el género, que es componente básico del enunciado en que se expresa la definición del *qué es* de una cosa, al que se añade la cualidad que indica la diferencia (específica). Cf. *supra* xiv 1020*a*33-1020*b*1.

Se dice «género», por una parte, [*i*] si la generación de los [entes] que tienen la misma especie es continua. Se dice, por ejemplo, «mientras exista el género de los hombres», [con lo que se quiere decir:] «mientras haya una continua generación de ellos»; por otra parte, [*ii*] [se habla de «género»] cuando [los hombres] proceden [de uno que fue el] primero que los movió a la existencia; así, unos se dicen «helenos» en cuanto al género, y otros, «jonios», por ser unos [descendientes] de Helén y otros de Ion[451] como el primero en engendrar; y [el género toma el nombre] más del que engendró que de la materia[452] (pues se llaman también, en cuanto al género, a partir de lo femenino; por ejemplo, «los [descendientes] de Pirra»[453]). [*iii*] Además, en el sentido [en que se dice que] la superficie [es] el género de las figuras planas, y el sólido, de las sólidas; pues cada una de las figuras [es] este plano y este sólido[454], y ese[455] es el sujeto de las diferencias. [*iv*] Además, en el sentido del primer componente interno en los enunciados que se dice en el *qué es*, <pues>[456] ese [es] el género cuyas cualidades se dice [que son] diferencias[457]. Así pues, «género» se dice en esos tantos sentidos: por una parte, por la generación continua de la misma especie [= [*i*]]; por otra parte, por el primer motor de la misma especie [= [*ii*]], por otra parte, en el sentido de materia; pues [aquello] de lo que es la diferencia o la cualidad, ese es el sujeto que llamamos «materia» [= [*iii*] y [*iv*]][458]. Y «diversas en género»[459] se dicen [*a*] [las cosas] de las que el substrato primero[460] [es] diverso, y no se resuelven la una en la otra ni ambas en la misma[461]; por ejemplo, la especie y la materia [son] diversas en género, y [*b*] [son también diversos] todos los [predicados] que se dicen en figuras diversas de las categorías del ente (pues unos significan el *qué es* de los entes, otros, una cualidad; otros, según la distinción hecha anteriormente[462]), pues tampoco estos [predicados] se resuelven ni unos en otros, ni en una cosa única.

30 35 1024b 5 10 15

---

458. Puesto que el género puede ser visto como «materia» de las diferencias; cf. *infra* VII xii 1038*a*5-8; X viii 1058*a*23-24.

459. «diversas en género» (*hetéra tôi génei*) o «heterogéneas».

460. El género o la «materia».

461. Cf. *infra* VIII iv 1044*a*15-32.

462. Cf. *supra* vii 1017*a*22-27 y allí las notas 171 y 172, en las pp. 355 y 356. Como se expresa con claridad en la frase que sigue, las categorías representan, pues, géneros máximos irreductibles.

Capítulo xxix

«*Falso* (pseûdos)» *se dice* [*A*] *de las cosas* [*i*] [*a*] *por no estar unidas o* [*b*] *por no poder estar unidas;* [*ii*] *por mostrarse* [*a*] *como no son o* [*b*] *como lo que no son* (1024*b*17-1024*b*24); *se dice* [*B*] *de los enunciados: es falso el enunciado que afirma cosas que no son, o que afirma, de algo distinto de lo que es verdadero, que es* (1024*b*24-1024*b*32); *error de la visión de Antístenes* (1024*b*32-1025*a*1); [*C*] *se dice de las personas que prefieren mentir por el hecho de mentir* (1025*a*1-1025*a*6); *son erróneos los argumentos que pretenden que el mismo hombre es veraz y mentiroso, y que es mejor mentir a sabiendas* (1025*a*6-1025*a*13).

τὸ ψεῦδος λέγεται ἄλλον μὲν τρόπον ὡς πρᾶγμα ψεῦδος, καὶ τούτου τὸ μὲν τῷ μὴ συγκεῖσθαι ἢ ἀδύνατον εἶναι συντεθῆναι (ὥσπερ λέγεται τὸ τὴν διάμετρον εἶναι σύμμετρον ἢ τὸ σὲ καθῆσθαι· τούτων γὰρ ψεῦδος τὸ μὲν ἀεὶ τὸ δὲ ποτέ· οὕτω γὰρ οὐκ ὄντα ταῦτα), τὰ δὲ ὅσα ἐστὶ μὲν ὄντα, πέφυκε μέντοι φαίνεσθαι ἢ μὴ οἷά ἐστιν ἢ ἃ μὴ ἔστιν (οἷον ἡ σκιαγραφία καὶ τὰ ἐνύπνια· ταῦτα γὰρ ἔστι μέν τι, ἀλλ' οὐχ ὧν ἐμποιεῖ τὴν φαντασίαν)· --πράγματα μὲν οὖν ψευδῆ οὕτω λέγεται, ἢ τῷ μὴ εἶναι αὐτὰ ἢ τῷ τὴν ἀπ' αὐτῶν φαντασίαν μὴ ὄντος εἶναι· λόγος δὲ ψευδὴς ὁ τῶν μὴ ὄντων, ἡ ψευδής, διὸ πᾶς λόγος ψευδὴς ἑτέρου ἢ οὗ ἐστὶν ἀληθής, οἷον ὁ τοῦ κύκλου ψευδὴς τριγώνου. ἑκάστου δὲ λόγος ἔστι μὲν ὡς εἷς, ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι, ἔστι δ' ὡς πολλοί, ἐπεὶ ταὐτό πως αὐτὸ καὶ αὐτὸ πεπονθός ,οἷον Σωκράτης καὶ Σωκράτης μουσικός (ὁ δὲ ψευδὴς λόγος οὐθενός ἐστιν ἁπλῶς λόγος)· διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ, ἓν ἐφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μη δὲ ψεύδεσθαι. ἔστι δ' ἕκαστον λέγειν οὐ μόνον τῷ αὐτοῦ λόγῳ ἀλλὰ καὶ τῶν ἑτέρου, ψευδῶς μὲν καὶ παντελῶς, ἔστι δ' ὡς καὶ ἀληθῶς, ὥσπερ τὰ ὀκτὼ διπλάσια τῷ τῆς δυάδος λόγῳ. τὰ μὲν οὖν οὕτω λέγεται ψευδῆ, ἄνθρωπος δὲ ψευδὴς ὁ εὐχερὴς καὶ προαιρετικὸς τῶν τοιούτων λόγων, μὴ δι' ἕτερόν τι ἀλλὰ δι' αὐτό, καὶ ὁ ἄλλοις ἐμποιητικὸς τῶν τοιούτων λόγων, ὥσπερ καὶ τὰ πράγματά φαμεν ψευδῆ εἶναι ὅσα ἐμποιεῖ φαντασίαν ψευδῆ. διὸ ὁ ἐν τῷ Ἱππίᾳ λόγος παρακρούεται ὡς ὁ αὐτὸς ψευδὴς καὶ ἀληθής. τὸν δυνάμενον γὰρ ψεύσασθαι λαμβάνει ψευδῆ (οὗτος δ' ὁ εἰδὼς καὶ ὁ φρόνιμος)· ἔτι τὸν ἑκόντα <πράττοντα> τὰ φαῦλα βελτίω. τοῦτο δὲ ψεῦδος λαμβάνει διὰ τῆς ἐπαγωγῆς — ὁ γὰρ ἑκὼν χωλαίνων τοῦ ἄκοντος κρείττων—τὸ χωλαίνειν τὸ μιμεῖσθαι λέγων, ἐπεὶ εἴ γε χωλὸς ἑκών, χείρων ἴσως, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ ἤθους, καὶ οὕτως.

---

463. Las nociones de verdad y falsedad son tratadas también *infra* en VI iv.

464. Como dice Ross (1958 : I 344-345), la idea de que *las cosas* (*tà prágmata*) puedan ser falsas (o verdaderas) no expresa la visión propiamente aristotélica, porque para el Filósofo la verdad y la falsedad son propiedades del pensamiento (o de los enunciados en que el pensamiento se expresa), no propiedad de las cosas; cf. *supra* IV vii 1011*b*26-29 e *infra* VI iv 1027*b*25-28. En rigor, en ninguno de los dos casos que se consideran arriba se trata propiamente de cosas o, al menos, de cosas reales: en [*i*] Aristóteles dice que se trata de cosas inexistentes, y en [*ii*], que se trata de cosas existentes, pero que las falsas no son ellas, sino que es falsa la imagen que suscitan en el que las ve o las experimenta, y que lo mueve a asentir a ella como apariencia fiel de una cosa existente.

«Falso»[463] se dice, [*A*] de un modo, en el sentido de *cosa* falsa[464], y esto, [*i*] por una parte, [*a*] por no estar [la cosa] unida o [*b*] por ser imposible unirla[465] (por ejemplo, se dice [*b*] que la diagonal es conmensurable[466] o [*a*] que tú estás sentado; pues, de esas cosas, [*b*] la una [es] falsa siempre, y [*a*] la otra, a veces; en este sentido, esas no son cosas existentes); [*ii*] por otra parte, [se dicen «falsas»] las que son cosas existentes, pero, por su naturaleza, son tales que se muestran [*a*] o como no son [*b*] o como las que no son; por ejemplo, [*a*] la pintura en claroscuro[467] y [*b*] las ensoñaciones, pues estas son algo, por cierto, pero no [las cosas] cuya imagen producen).

Así pues, en ese sentido se dicen «falsas» las cosas: o [*i*] por no existir ellas o [*ii*] por no ser de una cosa existente la imagen [que procede] de ellas; y [se dice] [*B*] falso *el enunciado* de cosas que no son, en la medida en que es falso. Por eso [es] falso todo enunciado [que lo sea] de una cosa distinta de [aquella] de la que es verdadero; por ejemplo, el enunciado del círculo [es] falso [como enunciado] del triángulo. Y <*a*> el enunciado de cada cosa es, en un sentido, uno solo, el [enunciado] de la *esencia*, y, en otro sentido, <*b*> son varios, pues, en cierto modo, es lo mismo *la cosa* y *la cosa con una afección*; por ejemplo, «Sócrates» y «Sócrates músico» (pero el enunciado falso no es, en sentido estricto, enunciado de nada). Por eso Antístenes pensaba de manera ingenua al pretender que nada se puede decir [de una cosa] salvo con el enunciado propio: uno único para una sola cosa; de lo cual resultaba que no es posible contradecir y, casi, tampoco equivocarse[468]. Pero <*c*> es posible enunciar cada cosa no sólo con el enunciado de ella, sino también con el de otra cosa[469], [y ello, por cierto,] de modo enteramente falso, pero también [es posible hacerlo] de modo verdadero, como [es verdadero decir] que «ocho es [un número] doble» valiéndose del enunciado de la díada. Unas cosas se dicen, pues, «falsas» en ese sentido, y [*C*] «falso» [se dice] *el hombre* propenso a preferir deliberadamente los enunciados así, no a causa de otra cosa, sino a causa de ello mismo[470]; también el que produce, en los demás, enunciados así, a la manera en que decimos que también son «falsas» las cosas que inducen una imagen falsa[471]. Por eso en el argumento del *Hipias*[472] se dice erróneamente [*a*] que el mismo [hombre] es falso y verdadero, pues considera «falso» al que es capaz de mentir (y ese [es] el sabio y el prudente)[473]; además, [*b*] que [es] mejor el <que realiza acciones>[474] malas voluntariamente. Llega a esa falsedad por inducción, pues el que cojea voluntariamente [es] mejor al que [lo hace] contra su voluntad –si se llama «cojear» al imitar [la cojera], puesto que si [fuera] cojo voluntariamente, sin duda [ese hombre sería] peor, tal como [lo es] también en el caso del carácter[475].

465. Los verbos usados por Aristóteles son distintos, pero la idea es sin duda la misma: [*a*] porque la cosa y la propiedad que se le atribuye no están de hecho unidas (*mè sygkeîsthai*), o [*b*] porque es imposible unirlas (*adýnaton synteθênai*). Cf. *infra* IX iv 1047*b*12-14. Las expresiones evocan, por cierto, la operación de atribuir una propiedad a una cosa. Cf. la nota 93 del libro VI, en la p. 490.

466. Que la diagonal del cuadrado es conmensurable con el lado del cuadrado; cf. *supra* la nota 125 del libro I, en la p. 33.

467. «La pintura en claroscuro (*hē skiagraphía*)» es, la pintura que utilizaba variaciones de tono y recursos de perspectiva a fin de suscitar una idea de profundidad, la cual, en la visión platónica, causa en el alma racional una creencia engañosa; cf. Platón, *República* X 602*a*-603*b*. En el caso de las imágenes oníricas, mencionadas a continuación, no hay, como en la pintura, una base física. Cf. *De somno* ii 460*a*11-*b*27.

468. Cf. *infra* IX iii 1043*b*23-32 y las notas a ese lugar. Dicho en términos aristotélicos, Antístenes limitaba la predicación a la *predicación esencial*, así que para cada cosa, es decir, para cada sujeto, sólo era válido, como se dice arriba, el «enunciado propio (*lógos oikeíos*)»: «Sócrates es hombre». Entonces, si Sócrates es también músico, «músico» será parte de la esencia de Sócrates en el mismo nivel que «hombre»; cf. *SE* v 166*b*28-36; si no, los predicados distintos del esencial implicarían que una cosa se identifica con otra que es distinta de ella; cf. *Phys* I ii 185*b*25-186*a*3; cf. también Platón, *El sofista* 251*a-c*. De eso extraía Antístenes dos corolarios paradójicos: [*a*] que la contradicción no es posible, porque si dos hablantes hacen afirmaciones dispares acerca de lo mismo, no están hablando, en realidad, acerca de lo mismo; cf. *Top* I xi 104*b*21-28; Platón, *Eutidemo* 285*e*-286*b*; y [*b*] que no es posible el error, porque el que dice una cosa, dice lo que es, y lo que es, es verdadero; cf. Platón, *Eutidemo* 283*e*-284*c*; 286*c-d*; *Cratilo*, 429*d-e*.

469. Aquí el enunciado parece equivaler al *definiens*.
470. Es decir, no por error o por negligencia, sino intencionadamente y porque son enunciados falsos; por tanto, no con un fin ulterior, como es el caso en el que miente acerca de sí diciendo que es médico, o como el adulador miente acerca del otro, para obtener dinero o prestigio; cf. *EN* IV vii 1127*b*16-21.
471. Cf. *supra* 1024*b*23-24.
472. Platón, *Hipias menor*, 365*a*-369*e* [*a*]; 373*b*-376*c* [*b*].
473. Porque, según se explica en el diálogo, puede mentir el que sabe la verdad, así que el veraz y el falaz se identifican. Pero para Aristóteles la mendacidad y la veracidad, y las cualidades éticas en general, no consisten en una mera capacidad, esto es, en el solo *poder ser* bueno o malo, sino que dependen del *deseo* o, más bien, del hábito de elegir lo uno o lo otro; cf. *EN* IV vii 1127*b*13-14.
474. Agregado de Jaeger (1962 : 119 *app crit*).
475. En el diálogo (373-375) se dice que mentir a sabiendas es preferible a mentir sin saberlo, porque mentir a sabiendas supone que se conoce la verdad. La tesis se apoya en el caso, que se ve como paralelo, del que cojea voluntariamente, cuya condición es mejor que la del que cojea involuntariamente. Como se ve arriba, es mejor, en todo caso, *fingir* la cojera que cojear realmente; pero el que es voluntariamente cojo real, es peor que el cojo involuntario. Lo mismo vale en el terreno del carácter (*êthos*), esto es, en el terreno ético, a propósito de la mentira. Para Aristóteles la capacidad de equivocarse a sabiendas es signo de excelencia o de maestría en el terreno de las artes, pero no en el de la prudencia, donde el deseo de equivocarse a sabiendas contradice a la naturaleza misma de la excelencia; cf. *EN* VI v 1140*b*21-22.

Capítulo XXX

Se llama «accidente (symbebēkós)» *a* [*i*] *lo que se da en una cosa, mas no por necesidad ni porque se dé así regularmente* (1025*a*14-1025*a*24); *el accidente no tiene una causa determinada, salvo un hecho azaroso* (1025*a*24-1025*a*30). [*ii*] *También se llaman «accidentes» a las propiedades que una cosa tiene de por sí, pero que no forman parte de su esencia; estos accidentes pueden ser eternos, pero los primeros no lo son nunca* (1025*a*30-1025*a*34).

συμβεβηκὸς λέγεται ὃ ὑπάρχει μέν τινι καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν, οὐ μέν τοιοῦτ' ἐξ ἀνάγκης οὔτε <ὡς> ἐπὶ τὸ πολύ, οἷον εἴ τις ὀρύττων φυτῷ βόθρον εὗρε θησαυρόν. τοῦτο τοίνυν συμβεβηκὸς τῷ ὀρύττοντι τὸν βόθρον, τὸ εὑρεῖν θησαυρόν· οὔτε γὰρ ἐξ ἀνάγκης τοῦ το ἐκ τούτου ἢ μετὰ τοῦτο, οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἄν τις φυτεύῃ θησαυρὸν εὑρίσκει. καὶ μουσικὸς δ' ἄν τις εἴη λευκός· ἀλλ' ἐπεὶ οὔτε ἐξ ἀνάγκης οὔθ' ὡς ἐπὶ το πολὺ τοῦτο γίγνεται, συμβεβηκὸς αὐτὸ λέγομεν. ὥστ' ἐπεὶ ἔστιν ὑπάρχον τι καὶ τινί, καὶ ἔνια τούτων καὶ ποὺ καὶ ποτέ, ὅ τι ἂν ὑπάρχῃ μέν, ἀλλὰ μὴ διότι τοδὶ ἦν ἢ νῦν ἢ ἐνταῦθα, συμβεβηκὸς ἔσται. οὐδὲ δὴ αἴτιον ὡρισμένον οὐδὲν τοῦ συμβεβηκότος ἀλλὰ τὸ τυχόν· τοῦτο δ' ἀόριστον. συνέβη τῳ εἰς Αἴγιναν ἐλθεῖν, εἰ μὴ διὰ τοῦτο ἀφίκετο ὅπως ἐκεῖ ἔλθῃ, ἀλλ' ὑπὸ χειμῶνος ἐξωσθεὶς ἢ ὑπὸ λῃστῶν ληφθείς. γέγονε μὲν δὴ ἢ ἔστι τὸ συμβεβηκός, ἀλλ' οὐχ ᾗ αὐτὸ ἀλλ ᾗ ἕτερον· ὁ γὰρ χειμὼν αἴτιος τοῦ μὴ ὅπου ἔπλει ἐλθεῖν; [τοῦτο δ' ἦν Αἴγινα]. λέγεται δὲ καὶ ἄλλως συμβεβηκός, οἷον ὅσα ὑπάρχει ἑκάστῳ καθ' αὑτὸ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα, οἷον τῷ τριγώνῳ τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν. καὶ ταῦτα μὲν ἐνδέχεται ἀΐδια εἶναι, ἐκείνων δὲ οὐδέν. λόγος δὲ τούτου ἐν ἑτέροις.

---

476. Acerca del accidente, cf. *supra* vii 1017*a*7-22, y allí las notas a esas líneas, e *infra* VI ii.

477. Lo que se da «en la mayoría de los casos (*tò hōs epì tò polý*)» corresponde a la regularidad relativa, diversa tanto de la regularidad absoluta de lo que se produce por necesidad (*ex anágkēs*), cuanto de la aleatoriedad de lo accidental (*katà symbebēkós*). Cf. *infra* VI ii 1026*b*27-1027*a*14 y las referencias en las notas a ese lugar. Aristóteles suele ver lo accidental como lo hace en las líneas que siguen, esto es, como el residuo de irregularidad que resta una vez hecha abstracción de las dos formas de regularidad que se dan en el mundo. El ejemplo del hallazgo de un tesoro es, por otra parte, y más específicamente, ejemplo de un hecho de «azar (*týkhē*)». Cf. *infra* VI ii-iii.

478. La concomitancia fáctica de los rasgos *músico* y *blanco* en una misma persona.

479. Se da un rasgo accidental, y se da en un sujeto.

Se llama «accidente»[476] [*i*] lo que se da en una cosa, y que [es] verdad decir [que se da en ella], pero no [se da] necesariamente ni en la mayoría de los casos[477]; por ejemplo, si uno al hacer un pozo para una planta, encuentra un tesoro: eso, encontrar un tesoro, [es], sin duda, un accidente para el que hace un pozo, pues no [se da] necesariamente lo uno a partir de lo otro ni después de lo otro; ni en la mayoría de los casos, si uno planta un árbol, halla un tesoro. Y un músico puede ser blanco; pero como eso[478] no ocurre ni necesariamente ni en la mayoría de los casos, lo llamamos «accidente». Así que, como hay algo que se da, y [se da] en algo[479], y algunas de esas cosas [que se dan, se dan sólo] en algún lugar y en algún momento, lo que se da, pero [no se da] a causa de que [la cosa en que se da] sea esta o [el momento sea] *ahora* o [el lugar] *allí*, será un accidente. No [hay], por tanto, causa determinada alguna del accidente, salvo lo que azarosamente se da, y eso [es] indeterminado[480]. A uno le aconteció[481] llegar a Egina cuando no había partido a causa de eso, [es decir,] para llegar allí, sino [que llegó a esa isla] empujado por una tempestad o apresado por unos piratas. Así pues, el accidente aconteció o es, pero no en tanto él, sino en tanto una cosa diversa, pues [fue] la tormenta la causa de llegar a donde no se navegaba <y eso era Egina>[482]. [*ii*] Pero «accidente» se dice también en otro sentido; por ejemplo, todo lo que se da en cada cosa de por sí, aunque no está en la substancia[483]; por ejemplo, en el triángulo, el tener dos [ángulos] rectos[484], y estos [accidentes] pueden ser eternos, mientras que ninguno de aquellos[485] [podría serlo]. La explicación de esto [se halla] en otro lugar[486].

---

480. No hay, en efecto, para Aristóteles, causa del accidente, ni es posible, por tanto, en razón de su indeterminación, una ciencia del accidente. En la expresión «lo que azarosamente se da (*tò tykhón*)» hay una referencia implícita al azar, esto es, a que el hecho accidental puede beneficiar o perjudicar el interés del que se ve afectado por él, como en el caso que se da a continuación como ejemplo.

481. Acerca de «le aconteció (*synébe*)», cf. *supra* la nota 164, en la p. 354.

482. Eliminado por Jaeger (1962 : 120 *app crit*).

483. Es decir, los «accidentes de por sí»; cf. *supra* la nota 17 del libro III, en la p. 162.

484. Es decir, la propiedad del triángulo de que sus ángulos internos sean iguales a dos ángulos rectos.

485. Los agrupados en [*i*].

486. La remisión lo es a *An Post* I vii 75*a*18-22; 39-41; I x 76*b*11-16.

LIBRO VI (E)

Capítulo i

[i] *La ciencia del ente en tanto ente; diferencia respecto de las demás ciencias; todas tratan de causas y principios;* [a] *las otras estudian un sector particular del ente;* [b] *no tratan acerca del* qué es *de su objeto;* [c] *dan por sentada sin más su existencia* (1025*b*1-1025*b*18). [ii] *Lugar de la filosofía primera entre las ciencias teóricas;* [a] *la física es ciencia teórica;* [b] *modo en que considera las definiciones; la física;* [c] *la matemática* (1025*b*18-1026*a*10); [iii] [a] *la filosofía primera como teología;* [b] *la condición de universal o de particular de la filosofía primera* (1026a10-1026*a*32).

1025b αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητεῖται τῶν ὄντων, δῆλον δὲ ὅτι ᾗ ὄντα. ἔστι γάρ τι αἴτιον ὑγιείας καὶ εὐεξίας, καὶ τῶν μαθηματικῶν εἰσὶν ἀρχαὶ καὶ στοιχεῖα καὶ αἴτια, καὶ ὅλως δὲ πᾶσα ἐπιστήμη διανοητικὴ ἢ μετέχουσά τι διανοίας περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν ἢ ἀκριβεστέρας ἢ ἁπλουστέρας. ἀλλὰ πᾶσαι αὗται περὶ ὄν τι καὶ γένος τι περιγραψάμεναι περὶ τούτου πραγματεύονται, ἀλλ' οὐχὶ περὶ ὄντος ἁπλῶς οὐδὲ ᾗ ὄν, οὐδὲ τοῦ τί ἐστιν οὐθένα λόγον ποιοῦνται, ἀλλ' ἐκ τούτου, αἱ μὲν αἰσθήσει ποιήσασαι αὐτὸ δῆλον αἱ δ' ὑπόθεσιν λαβοῦσαι τὸ τί ἐστιν, οὕτω τὰ καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα τῷ γένει περὶ ὅ εἰσιν ἀποδεικνύουσιν ἢ ἀναγκαιότερον ἢ μαλακώτερον· διόπερ φανερὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις οὐσίας οὐδὲ τοῦ τί ἐστιν ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπαγωγῆς, ἀλλά τις ἄλλος τρόπος τῆς δηλώσεως. ὁμοίως δὲ οὐδ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι τὸ γένος περὶ ὃ πραγματεύονται οὐδὲν λέγουσι, διὰ τὸ τῆς αὐτῆς εἶναι διανοίας τό τε τί ἐστι δῆλον ποιεῖν καὶ εἰ ἔστιν. --ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη τυγχάνει οὖσα περὶ γένος τι τοῦ ὄντος (περὶ γὰρ τὴν τοιαύτην

---

1. En relación con el presente capítulo cf. *infra* XI vii.

2. Cf. *supra* IV i 1003*a*21-23. De acuerdo con la interpretación tradicional, la ciencia a la que Aristóteles se refiere en este lugar es la misma que se presentó programáticamente en IV i, esto es, la metafísica entendida como *ontología*. Cf. Bonitz (1848-1849 : 273); Ross (1958 : I 351-352I; Tricot (1973 : 328). Más abajo, en 1026*a*18-1026*a*23, se señala, sin embargo, que el estudio del ente en tanto ente es tema de la metafísica entendida como *teología*, disciplina que, por otra parte, ocupa el lugar más alto en el cuadro de las ciencias. Cf. los apartados 4. y 6. de la «Introducción».

3. La ciencia «discursiva (*dianoetikê*)» es la ciencia basada en la razón discursiva (*diánoia*), la cual parece oponerse en el presente contexto a la percepción en general, tanto intelectual cuanto sensible. Cf. *supra* la nota 342 del libro IV, en la p. 301.

4. Se trata, al parecer, de esas disciplinas menos estrictas a que se hace referencia poco más abajo, basadas mayormente en la experiencia, y poco en el procedimiento demostrativo.

5. Acerca de la noción de «precisión (*akríbeia*)», cf. *supra* las notas 71 y 78 del libro I, en las pp. 22 y 24. Según se ve *infra* en XIII iii 1078*a*9-17, la precisión posible en una disciplina científica es tanto mayor cuanto más simple (*haploûn*) y anterior es la noción estudiada.

6. Cabría decir: un ente determinado o particular, esto es, un género determinado o particular (*ti*).

7. Cf. *supra* 1003*a*21-26. Las ciencias particulares se limitan, pues, al estudio de un dominio particular de lo que es; la ciencia buscada parece contrastar con ellas en razón de que su perspectiva no es particular, sino universal;

[*i*][1] Se buscan los principios y las causas de los entes, y es claro 1025b
que [de los entes] en tanto entes[2]. Pues hay una causa de la salud
y del buen estado del cuerpo; hay principios, elementos y causas 5
de las cosas matemáticas; y, en general, toda ciencia discursiva[3],
o que participe en alguna medida del pensamiento discursivo[4],
[trata] en torno de causas y de principios, más precisos o más
simples[5]. Pero [*a*] todas ellas deslindan *un* ente, esto es, *un* género[6],
y tratan acerca de él, mas no acerca del ente sin más ni en tanto
tal[7]; [*b*] y no dan cuenta del *qué es*, sino que, a partir de él, tras 10
poner de manifiesto el *qué es* unas en la percepción sensible, y
tomarlo otras como hipótesis[8], demuestran, con más necesidad o
más laxitud[9], las propiedades que se dan de por sí[10] en el género
de que [tratan]. Por eso es manifiesto que a partir de una induc-
ción[11] así no hay demostración de la substancia ni del *qué es*, sino 15
que el modo de su mostración es diverso[12]. [*c*] De igual modo,
tampoco dicen nada acerca de si el género de que tratan existe
o no existe, porque es propio del mismo pensamiento discursivo
poner de manifiesto el *qué es* y si existe[13].

[*ii*] [*a*] Puesto que se da que también la ciencia física[14] trata de
un género del ente (trata, en efecto, de la especie de substancia que 20

---

más abajo se le asigna, sin embargo, un dominio particular, sin que eso afecte, al parecer, su condición de universal y de ciencia del ente en tanto ente; cf. *infra* 1026*a*31.

8. Según *An Post* I x 76*b*35-38, la hipótesis (*hypóthesis*) sencillamente plantea que una cosa es o que no es.

9. El mayor o menor grado de necesidad o de las demostraciones de una disciplina dependen del grado de simplicidad o de precisión de los principios propios de ella (cf. *supra b*7). En el contraste señalado arriba corresponde a la distinción entre las ciencias empíricas, como la medicina, y las ciencias formales, como las matemáticas.

10. Esto es, los accidentes de por sí; cf. *supra* la nota 17 del libro III, en la p. 162.

11. Acerca de la «inducción (*epagōgḗ*)», cf. *supra* la nota 21 del libro I, en la p. 10. Las ciencias particulares proceden, pues, a partir de una captación inmediata, sin recurrir a demostración alguna en ese terreno.

12. En III ii 997a30-32 Aristóteles ha dicho que no hay demostración del *qué es* ni de la substancia. En conformidad con eso, las ciencias particulares no demuestran la esencia de lo que es objeto de su conocimiento; tampoco son los principios lo que ellas demuestran, como se ha dicho arriba, sino sólo las propiedades esenciales de sus objetos o los atributos de ellos que derivan de los principios. El procedimiento, aquí aún no especificado, que ha de seguir la filosofía primera para poner de manifiesto lo que sea el *qué es* y la substancia será, pues, diverso del de las ciencias particulares.

ἐστὶν οὐσίαν ἐν ἢ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ), δῆλον ὅτι οὔτε πρακτικὴ ἐστιν οὔτε ποιητική (τῶν μὲν γὰρ ποιητῶν ἐντῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχή, ἢ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμίς τις, τῶν δὲ πρακτῶν ἐν τῷ πράττοντι, ἡ προαίρεσις: τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ προαιρετόν), ὥστε εἰ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἡ ποιητικὴ ἢ θεωρητική, ἡ φυσικὴ θεωρητική τις ἂν εἴη, ἀλλὰ θεωρητικὴ περὶ τοιοῦτον ὂν ὅ ἐστι δυνατὸν κινεῖσθαι, καὶ περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ οὐ χωριστὴν μόνον. δεῖ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸν λόγον πῶς ἐστὶ μὴ λανθάνειν, ὡς ἄνευ γε τούτου τὸ ζητεῖν μηδέν ἐστι ποιεῖν. ἔστι δὲ τῶν ὁριζομένων καὶ τῶν τί ἐστι τὰ μὲν ὡς τὸ σιμὸν τὰ δ' ὡς τὸ κοῖλον. διαφέρει δὲ ταῦτα ὅτι τὸ μὲν σιμὸν συνειλημμένον ἐστὶ μετὰ τῆς ὕλης (ἔστι γὰρ τὸ σιμὸν κοίλη ῥίς), ἡ

---

13. Es decir, la esencia y la existencia, de las cuales no hay demostración: no se puede demostrar, por ejemplo, ni que el hombre es animal bípedo ni que el hombre existe; en todo caso, la condición de la pregunta por el *qué es* de una cosa, es que se tenga ya constancia de la existencia de esa cosa; cf. *An Post* I i 89*b*34; por lo demás, cf. en general *An Post* II i-viii. En la medida en que se da a entender que también en este punto se da un contraste entre la metafísica como ciencia universal y las ciencias particulares, cabe suponer que la metafísica *puede* demostrar en alguna forma, que aquí Aristóteles no precisa, la esencia y la existencia del ente en tanto ente. Cf. Owens (1963 : 89).

14. En las líneas que siguen Aristóteles determina el lugar de la ciencia del ente en tanto tal en el cuadro general de las ciencias; al hacerlo muestra, en particular, que la Física no es, o no puede ser, la ciencia del ente sin más. En la división del campo de las ciencias que se presenta a continuación, las ciencias en general se agrupan en *teóricas*, *prácticas* y *productivas*. El agrupamiento se basa en el fin que el ejercicio de la ciencia persigue en cada caso: en las ciencias teóricas, el fin es el conocimiento; en las ciencias prácticas el fin es la acción (*prâxis*), y en las productivas (que son las artes o *tékhnai*; cf. *supra* la nota 15 del libro I, en la p. 8), la producción (*poíesis*). El punto de partida de la acción y el de la producción están en el agente; pero en la acción la actividad recae en el propio agente, y en la producción, en el producto que es su resultado; cf., entre otros lugares, *infra* IX viii 1050*a*23-*b*7. Las ciencias teóricas son la *Teología*, la *Física* y la *Matemática*. Aristóteles basa la distinción entre ellas en la índole de sus objetos, a los que caracteriza sobre la base de dos pares de rasgos opuestos: *móvil* (*kinētón*) : *inmóvil* (*akínēton*), y *separado* (*khōristón*) : *no separado* (*akhōriston*). La condición de «separado» de un ente equivale, en principio, a la condición de individuo (pero *infra* se emplea el término asimismo en los sentidos de «separado de la materia sensible» y «separado o abstraído por el pensamiento»); cf. las referencias *supra* en la nota 24 del libro III, en la p. 164; y en «móvil» se toma la noción de movimiento (*kínēsis*) en toda su amplitud. En el resto del capítulo se explica que la matemática estudia entes inmóviles y no separados; la física, entes móviles y separados,

tiene en sí el principio del movimiento y del reposo)[15], es evidente que no es ni [ciencia] práctica ni productiva (pues el principio de las cosas que se pueden producir está en el que produce: el intelecto o el arte o alguna [otra] potencia[16]; y [el principio] de las cosas realizables en la acción está en el que actúa, [y es] la decisión, pues lo realizable en la acción y lo susceptible de elección son lo mismo)[17]; de modo que si todo pensamiento discursivo es o práctico o productivo o teórico[18], la Física será una ciencia teórica; 25
pero [ciencia] teórica [que trata] acerca de un ente tal que puede moverse, y acerca de la substancia en el sentido del enunciado [de] lo [que se da] la mayoría de las veces, pero no separable [de la materia][19]. [*b*] No se debe pasar por alto cómo es la *esencia* y el enunciado, pues sin eso la búsqueda es vana. De las cosas que se 30
definen, esto es, de los *qué es* de las cosas, unas son como lo *ñato* y otras, como lo *cóncavo*: esas cosas difieren [entre sí], porque lo *ñato* está tomado junto con la materia (pues «ñata» es la *nariz cóncava*), en tanto que la *concavidad* [está tomada] sin materia sensible[20].

---

y la teología, entes separados e inmóviles. Es notorio que en esa explicación el interés de Aristóteles recae en la física muchísimo más que en la matemática.

15. Ese es justamente el sentido fundamental de «naturaleza (*phýsis*)»; cf. *supra* V iv; *Phys* II i. La Física antigua es la ciencia de la naturaleza; su relación con la «Física» moderna es poco más que sólo nominal.

16. En opinión de Ross (1958 : I 353-354) y Tricot (1973 : 329), en estos tres factores habría que ver otros tantos grados decrecientes de racionalidad, y en la potencia, algo semejante a la «*empeiría* (experiencia)» según se la presenta *supra* en I i 981b1. *Infra*, en VII vii 1032a27-28 (cf. VII viii 1033b8), en una expresión comparable a esta, en lugar de «intelecto (*noûs*)» se dice «pensamiento discursivo (*diánoia*)»; cf. *supra* la nota 342 del libro IV, en la p. 301; los dos aspectos de la razón desempeñan un papel en el arte (*tékhnē*); el primero, en el reconocimiento intuitivo de lo individual, y el segundo, en la deliberación (*nóēsis*) que precede a la producción propiamente dicha. Es posible que aquí Aristóteles piense en ambas cosas. La palabra «potencia (*dýnamis*)» es muy genérica; con ella se podría aludir aquí a la potencia «racional (*metà lógou*)», cf. *infra* IX ii; o bien, puesto que el arte ya ha sido mencionado, puede que haga referencia a la inventiva que permite producir al margen de las reglas de un arte establecido. Sea como fuere, el punto central es que en el terreno de la producción el principio del movimiento no está en la cosa producida, como lo está en los entes naturales, sino en el que la produce.

17. En sus dos ocurrencias el giro «las cosas realizables en la acción» traduce «*tà praktá*», que parece más propio traducir de ese modo que por «las acciones» (lo cual correspondería más bien a «*práxeis*»). Cf. *EN* VI iv: lo que puede ser llevado a la acción es la secuencia de actos establecida por la deliberación (*boúleusis*) que conducen, como medios, a un fin fijado por la virtud o excelencia (*aretḗ*); la decisión (*proaíresis*), mencionada arriba como principio inmediato, la cual procede del querer (*boúlēsis*) del agente, recae en el conjunto formado por los medios y el fin; por eso, como se señala arriba, coinciden. El punto de

1026a δὲ κοιλότης ἄνευ ὕλης αἰσθητῆς. εἰ δὴ πάντα τὰ φυσικὰ ὁμοίως τῷ σιμῷ λέγονται, οἷον ῥὶς ὀφθαλμὸς πρόσωπον σὰρξ ὀστοῦν, ὅλως ζῷον, φύλλον ῥιζα φλοιός, ὅλως φυτόν (οὐθενὸς γὰρ ἄνευ κινήσεως ὁ λόγος αὐτῶν, ἀλλ' ἀεὶ ἔχει ὕλην), δῆλον πῶς δεῖ ἐν
5 τοῖς φυσικοῖς τὸ τί ἐστι ζητεῖν καὶ ὁρίζεσθαι, καὶ διότι καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν. ὅτι μὲν οὖν ἡ φυσικὴ θεωρητική ἐστι, φανερὸν ἐκ τούτων· ἀλλ' ἔστι καὶ ἡ μαθηματικὴ θεωρητική· ἀλλ' εἰ ἀκινήτων καὶ χωριστῶν ἐστί, νῦν ἄδηλον, ὅτι μέντοι ἔνια μαθήματα ἢ ἀκίνητα καὶ
10 ἢ χωριστὰ θεωρεῖ, δῆλον. εἰ δέ τί ἐστιν ἀΐδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερὸν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γνῶναι, οὐ μέντοι φυσικῆς γε [περὶ κινητῶν γάρ τινων ἡ φυσική] οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν. ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ
15 ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ· ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἴτια ἀΐδια εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα· ταῦτα γὰρ αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων. ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική·

---

partida del movimiento está, pues, en el agente, y ello como en la producción, aunque, como se ha visto, la índole de la acción y la de la producción son distintas.

18. Como en muchos otros lugares (cf. por ejemplo, en *EN* II v), Aristóteles parte «dialécticamente» de una lista de posibilidades que se supone exhaustiva, y llega a una respuesta tras excluir las posibilidades que se prueba que no son pertinentes o válidas. La tripartición de las ciencias está ya en *Top* VI vi 145*a*15-16.

19. La fórmula «acerca de la substancia en el sentido del enunciado [de] lo [que se da] en la mayoría de los casos, pero no separable [de la materia] (*peri tèn ousían tèn katà tòn lógon hôs epì tò polý ou khōristḗn*)» presenta cierta problematicidad. Acerca de la expresión «lo [que se da] la mayoría de las veces (*tò hôs epì tò polý*)», cf. *supra* la nota 477 del libro V, en la p. 462. Ross (1958 : I 355), Tricot (1973 : 329-330) y Reale (1968 : 492; 501) siguen en este punto a Alejandro y a Bonitz, y entienden que lo que Aristóteles declara es que la física trata «las más de las veces» la forma como no separable de la materia. Carlini (1950 : 193) sugiere que cabe referir la expresión «la mayoría de las veces» más bien a la validez del contenido de las definiciones de la física (y traduce: «*e della sostanza tratta soltanto secondo nozioni che valgono per lo più*»); arriba hemos tenido en cuenta esa sugerencia. Las cosas que la ciencia física estudia son «separadas» en el sentido de que consisten en entes individuales; cf. *supra* la notas 28 del libro I, en la p. 12, y la nota 24 del libro III, en la p. 164; «no separable» (*ou khōristḗn*, b28) alude al modo en que esa ciencia considera la

Por tanto, si todas las cosas naturales[21] se dicen en forma semejante a lo ñato; por ejemplo, *nariz*, *ojo*, *rostro*, *carne*, *hueso*, o, 1026a
en general, *animal*; *hoja*, *raíz*, *corteza* o, en general, *planta* (pues la definición de ninguna de esas cosas [es] sin el movimiento, sino que siempre contienen la materia[22]), es evidente cómo se debe investigar y definir el *qué es* en las cosas naturales; y por eso [es] 5
también propio del físico conocer acerca de una [parte del] alma, a saber, la] que no existe sin materia[23]. [*c*] A partir de estas cosas es, pues, manifiesto que la Física es [una ciencia] teórica. Pero también la Matemática es teórica; por ahora es incierto, empero, si se refiere a cosas inmóviles y separables; es cierto, en cambio, que algunas [partes de las] matemáticas teorizan acerca de esas cosas *como inmóviles* y *separables*[24]. [*iii*] Pero si existe alguna cosa 10
eterna, *inmóvil* y *separable*[25], es manifiesto que su conocimiento [será] propio de una [ciencia] teórica; mas no de la física <pues la física [se refiere] a cosas *móviles*>[26] ni de la matemática, sino de una [ciencia] anterior a ambas. Pues la física [se refiere] a cosas <*separables*>[27], mas *no inmóviles*; algunas [partes de las] matemáticas [se refieren] a cosas *inmóviles*, pero, sin duda[28], *no separables*, sino 15
en tanto [encarnadas] en materia[29]; la [ciencia] primera, en cambio, se refiere a cosas no sólo *separadas*, sino también *inmóviles*. [*iii*] Todas las causas son necesariamente eternas, pero sobre todo estas, pues estas [son] causas de las cosas [que], entre las divinas, [nos son] manifiestas[30]. [*a*] De modo que serán tres las filosofías[31] teóricas: la matemática, la física y la teológica[32]. Pues

---

especie (*eídos*) de cada ente natural, esto es, como especie que, aun cuando se la tome abstractamente, no puede ser concebida, sin embargo, como si pudiera *existir* separada de la materia con la que forma un compuesto.

20. El de *ñato* : *cóncavo* es ejemplo que Aristóteles aduce varias veces como modelo (cf. *infra* VII v 1030*b*14-1031*a*14; *SE* xiii 173*b*9-11; xxxi 181*b*36-182*a*6; *Phys* I iii 186*b*22-23) a fin ilustrar el modo en que se ve la especie en la ciencia física, esto es, como especie encarnada en la materia, por oposición a nociones matemáticas como la de concavidad, que hacen abstracción de la materia sensible y, por tanto, del movimiento. Por cierto, «la ñatez (*tò simón*)» es «la concavidad (*he koilótēs*)», pero no la mera concavidad como forma pura, sin referencia alguna a la materia, sino la concavidad *de una nariz*, circunstancia que en la definición no puede ser omitida. Acerca del sentido y los matices con que Aristóteles aduce esta noción aquí y en otros lugares, cf. Mansion, S. (1969).

21. «Las cosas naturales (*tà physiká*)» en el sentido de todas las cosas que son objeto de estudio de la ciencia física.

22. En la definición de ninguna de ellas cabe omitir la materia; ahora bien, la materia siempre conlleva el movimiento en potencia; cf. *infra* VII xi 1036b28-30; por tanto, la referencia a la materia es equiparable a una referencia al movimiento.

οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει, καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι. αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν αἱρετώτεραι, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν. ἀπορήσειε γὰρ ἄν τις πότερόν ποθ' ἡ πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστὶν ἢ περί τι γένος καὶ φύσιν τινὰ μίαν (οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς τρόπος οὐδ' ἐν ταῖς μαθηματικαῖς, ἀλλ' ἡ μὲν γεωμετρία καὶ ἀστρολογία περί τινα φύσιν εἰσίν, ἡ δὲ καθόλου πασῶν κοινή)· εἰ μὲν οὖν μὴ ἔστι τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἡ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὂν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν.

---

23. La parte del alma que no existe separada de la materia comprende las subpartes vegetativa y sensitiva, que contrastan por eso con el entendimiento (*noûs*), el cual, según Aristóteles, subsiste separado de la materia. Cf. *De an* I i 403*a*16-28; I iv 408*b*18-29; *GA* II iii 736*b*27-29.

24. La de que algunas partes de la matemática estudian objetos inmóviles y separados, representa una concepción de sesgo platónico, distinta de la sostenida típicamente por Aristóteles, para quien los objetos de la matemática son también inmóviles, pero *no son separados*. Cf. *infra* XIII iii y la nota 73 de ese libro XIII, en la p. 970. Reale (1968 : 502) recoge la conjetura de Schwegler y lee: «*no* separados (*mè* [en lugar de *hêi*] *khōristá*)», con lo que la referencia a aquella otra visión desaparece.

25. En opinión de Carlini (1950 : 195), el tono de la formulación está lejos de ser dubitativo. El término «separado» puede aludir tanto a la condición de individuo, cuanto a la de realidad no material.

26. Palabras excluidas por Jaeger (1963 : 122 *app crit*).

27. Jaeger (1963 122 *app crit*) lee, con Schwegler, «separables (*khōristá*)», en lugar del «inseparables (*akhhrista*)» de los manuscritos. Si se conserva la lectura tradicional, habrá que entender «inseparables [de la materia]»; cf. *supra a*29.

28. Tricot (1974 : 332) prefiere traducir aquí el adverbio «*isôs*» por «probablemente», atendiendo a que el carácter separado de los objetos de las matemáticas no parece ser aún para Aristóteles cosa establecida (cf. *supra a*8-9). Como ya se ha visto, Aristóteles suele emplear ese adverbio para mitigar de manera eufemística una certidumbre que él tiene, y que podría sonar arrogante si la formulara en forma categórica sin acompañarla de una demostración, y ese puede ser el caso aquí.

29. Las partes de la matemática a que se hacer referencia son las de la matemática aplicada, como lo es la astronomía, cuyos objetos están unidos a la materia y contrastan por eso con los de la matemática pura. Cf. *supra* IV ii 1004*a*2-9, donde se dice que la metafísica es a la física lo que la matemática pura a la matemática aplicada, y *Phys* II ii 194*a*7-12.

no es incierto que si lo divino se da en alguna parte, se da en la naturaleza de esa especie[33]; y que la [ciencia] más estimable se debe de referir al género más estimable. Ahora bien, las [ciencias] teóricas son preferibles a las otras ciencias, y esta [lo es] entre las teóricas[34]. [*b*] Se podría plantear la aporía de si la filosofía primera es [una ciencia] universal o se refiere a un género particular y a una naturaleza única (pues tampoco en las matemáticas [se da] la misma modalidad, sino que la geometría y la astronomía se refieren a una naturaleza [singular], y la [matemática] universal es común a todas)[35]. Ahora bien, si no existe otra substancia[36] aparte de las que forman la naturaleza, la física será la ciencia primera; pero si existe una substancia inmóvil, esta[37] será anterior [a las demás ciencias] y [será, por tanto, la] filosofía primera; y de este modo [será] universal, porque es primera[38]. Y será propio de ella teorizar acerca del ente en tanto ente y su *qué es* y sus propiedades en tanto ente.

---

30. Las realidades inmóviles y separadas que son objeto de la filosofía primera son, pues, *causas*, y lo son de las realidades divinas y visibles que son los astros, y, por tanto, también del movimiento de las esferas celestes. Aristóteles no señala aquí la razón por la que las causas tienen que ser eternas, pero *supra* en II ii ha mostrado que, en otro caso, uno se ve llevado a un *regressus ad infinitum*.

31. Aquí «filosofía (*philosophía*)» equivale a «ciencia (*epistēmeē*)».

32. Ross (1958 : I 356) observa que sólo en este lugar y en XI vii 1064b3 da Aristóteles este nombre a la ciencia que trata de las realidades separadas e invariables. Fuera de este caso, «teología (*theología*)», «ejercer la teología (*theologeîn*)» y «teólogo (*theólogos*)» se emplean sólo a propósito de los antiguos cosmólogos. Cf. *supra* la nota 154 del libro I, en la p. 42.

33. Esto es, en la naturaleza separada e inmóvil, que explica la denominación de «teológica» que se le ha dado a la ciencia correspondiente.

34. Cf. *supra* I ii 983*a*4-11. Para Jaeger (1946 : 250-252), lo que resta del capítulo es una nota marginal añadida a la redacción originaria por el propio Aristóteles a fin de salvar una contradicción, que le habría pasado inadvertida en su momento, entre la caracterización de la metafísica como ontología y como teología al mismo tiempo, la cual afecta y torna incierta la idea básica y la naturaleza de la disciplina, a saber, si es una ciencia *universal*, que trata el ente como tal, según se la ha caracterizado al comienzo del capítulo, y que, como se ha visto, se identificaría con la ontología presentada *supra* en IV i, y como se la caracteriza aun en el cierre (1026*a*31), o si es una ciencia *particular* que trata del único ente invariable, a saber, Dios. En la visión de Jaeger, esas alternativas representan proyectos distintos muy difíciles de armonizar, y dan lugar a la *aporía* que en estas líneas el Filósofo habría intentado resolver, pero sin éxito. En una suposición algo más drástica, antes de Jaeger, Natorp (1888), en quien se inspiró la visión de Jaeger, había sugerido que la metafísica del propio Aristóteles habría sido una ontología, y que sólo tras su muerte algunos de sus discípulos habrían introducido en el texto la idea de

que la teología es la ciencia más elevada, con lo que habrían dado origen a una contradicción insoluble. Para otros autores, como Bonitz, Tricot, Reale y Berti, la filosofía primera es, en Aristóteles, sin contradicción, al mismo tiempo teología y ontología, y ello, para decirlo rápidamente, en razón de que estudia un ente individual que es, al mismo tiempo, ente en su sentido más pleno. De acuerdo con esta línea interpretativa, Aristóteles sugeriría a continuación la posibilidad de concebir la relación entre la filosofía primera (entendida como teología) y las otras ciencias teóricas, según el modelo de la relación existente entre la matemática general o pura y las disciplinas matemáticas aplicadas; cf. IV ii 1004*a*2-9. En opinión de Reale (1968 : 505), para ello no se debe entender la universalidad, como lo hace Jaeger, en el sentido del rasgo común (*tò koinón*), sino en el sentido del principio «que explica todas las cosas, todos los seres», que es la substancia estudiada por la teología.

35. En esa matemática general se ha visto la aritmética (cf. *supra* I ii 982*a*25-28) o una ciencia general que abarcase la geometría y la aritmética; cf. Ross (1958 : I 356).

36. Cf. *supra* la nota 25, en la p. 472.

37. El pronombre remite a la ciencia que estudia la substancia separada e inmóvil, esto es, a la ciencia teológica. En lo que precede hay sin duda una elipsis: si existe una substancia inmóvil, ella será anterior a la substancia móvil que estudia la física; por tanto, la ciencia que estudia la substancia inmóvil (la teología) será anterior a la ciencia que estudia la substancia móvil (la física). Como se ve, el punto se presenta como sujeto a que en efecto se demuestre la existencia de una substancia separada e inmóvil, cosa que se lleva a término *infra* en XII.

38. Cf. *supra* IV ii 1003*b*16-17. Aristóteles parece equiparar, pues, el conocimiento de lo que allí es caracterizado como primero con el conocimiento de lo más universal y, por tanto, lo más comprensivo y explicativo, e identificar, por esa vía un tanto elíptica, la ontología y la teología.

Capítulo ii

[*i*] *Enumeración de los sentidos de* «ente» ([*A*]-[*D*]) (1026*a*33-1026*b*2). [*ii*] *No hay ciencia del accidente*; [*a*] *no es objeto ni de las ciencias productivas ni de las teóricas*; [*b*] *el accidente tiene existencia cuasi nominal, y está cercano al no ser; digresión acerca de la sofística*; [*c*] *no hay ni generación ni destrucción del accidente* (1026*b*2-1026*b*24). [*iii*] *Necesidad de explicar las causas y la naturaleza del accidente*: [*a*] *determinación del accidente a partir de la distinción entre las formas de regularidad*: *lo accidental es lo que escapa de ellas*; [*b*] *ejemplos de la diferencia entre la regularidad relativa y la accidentalidad*; [*c*] *no hay disciplina productiva del accidente*; *sus causas son accidentales*; [*d*] *la necesidad del accidente radica en la materia*; [*e*] *recapitulación del argumento* (1026*b*24-1027*a*19). [*iv*] *Sólo puede haber ciencia de lo que sigue una regularidad, y el accidente escapa de toda regularidad* (1027*a*19-1027*a*28).

ἀλλ' ἐπεὶ τὸ ὂν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς, ὧν ἓν μὲν ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὂν τὸ ὡς ψεῦδος, παρὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας (οἷον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ ποῦ, τὸ δὲ ποτέ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον), ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ· --ἐπεὶ δὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, πρῶτον περὶ τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς λεκτέον, ὅτι οὐδεμία ἐστὶ περὶ αὐτὸ θεωρία. σημεῖον δέ· οὐδεμιᾷ γὰρ ἐπιστήμῃ ἐπιμελὲς περὶ αὐτοῦ οὔτε πρακτικῇ οὔτε ποιητικῇ οὔτε θεωρητικῇ. οὔτε γὰρ ὁ ποιῶν οἰκίαν ποιεῖ ὅσα συμβαίνει ἅμα τῇ οἰκίᾳ γιγνομένῃ (ἄπειρα γάρ ἐστιν· τοῖς μὲν γὰρ ἡδεῖαν τοῖς δὲ βλαβερὰν τοῖς δ' ὠφέλιμον οὐθὲν εἶναι κωλύει τὴν ποιηθεῖσαν, καὶ ἑτέραν ὡς εἰπεῖν πάντων τῶν ὄντων· ὧν οὐθενός ἐστιν ἡ οἰκοδομικὴ ποιητική), τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον οὐδ' ὁ γεωμέτρης θεωρεῖ τὰ οὕτω συμβεβηκότα τοῖς σχήμασιν, οὐδ' εἰ ἕτερόν ἐστι τρίγωνον καὶ τρίγωνον δύο ὀρθὰς ἔχον. καὶ τοῦτ' εὐλόγως συμπίπτει· ὥσπερ γὰρ ὄνομά τι μόνον τὸ συμβεβηκός ἐστιν. διὸ Πλάτων τρόπον τινὰ οὐ κακῶς τὴν σοφιστικὴν περὶ τὸ μὴ ὂν ἔταξεν. εἰσὶ γὰρ οἱ τῶν

---

39. En relación con este capítulo y los dos siguientes, cf. *infra* XI viii 1064*b*15-1065*a*6.

40. Dicho «sin más (*haplôs*)», es decir, sin el añadido de determinación o especificación alguna como las que se emplean en la enumeración que sigue.

41. *Supra* en IV i y ii, y en V vii; también en el capítulo precedente; la referencia está implícita en el tiempo verbal empleado.

42. Considerado *supra* en V xxx, e incidentalmente en otros capítulos de ese mismo libro. Cf. *supra* la nota 164 del libro V, en la p. 354.

43. Cf. *supra* V xxix.

44. Cf. *supra* V vi 1016*b*34, y las notas 171, 172 y 288 del libro V, en las pp. 355, 356 y 388.

45. Considerados *infra* en IX.

46. Aristóteles retoma el hilo tras una prótasis demasiado extensa.

47. Acerca de «indicio (*sêmeîon*)», cf. *supra* la nota 2 del libro I, en la p. 4.

48. Cf. *supra* la nota 14, en la p. 468. A continuación, Aristóteles muestra primero que los accidentes no son materia relevante para las ciencias *productivas*.

49. Y por eso, incognoscibles e imprevisibles.

50. De ninguno de esos rasgos accidentales.

51. Como tal, el arte de la construcción de casas, o el constructor de casas como tal, atiende sólo a la construcción de casas, esto es, de entes artificiales destinados a proteger de la intemperie a personas y cosas, pero no a produ-

[*i*] Pero[39] puesto que «ente», dicho sin más[40], se dice en muchos sentidos, [A] uno de los cuales es, como se ha visto[41], el [ente] *por accidente*[42]; [B] otro, «[ente]» en el sentido de *verdadero* y «no ente» en el sentido de «falso»[43], y, aparte de eso, están [C] las figuras de las *categorías* (por ejemplo, la substancia, la cualidad, la cantidad, el lugar y el tiempo, y lo que, por lo demás, [«ente»] signifique de ese modo)[44]; y, aparte de todos esos [sentidos, están aun] [D] el [ente] *en potencia* y [el ente] en *actividad*[45]. 35 1026b

[*n*] Puesto que, digo[46], «ente» se dice en muchos sentidos, hay que decir, primero, acerca del [ente] por accidente, que no hay de él ninguna ciencia. [*a*] He aquí un indicio[47] [de eso]: ninguna ciencia: ni práctica, ni productiva ni teórica[48], se ocupa en él, pues ni el que produce una casa produce todos los accidentes que acompañan la generación de la casa (pues son infinitos[49]; nada impide, en efecto, que la [casa] producida sea para unos agradable, para otros dañina, y para otros útil, y, por así decirlo, diferente de todos los [demás] entes; de ninguno de ellos[50] es productivo el arte de la construcción de casas[51]); de igual modo, tampoco el geómetra tiene ciencia de los [que son], en ese sentido, accidentes de las figuras[52], ni si es diverso «triángulo» de «triángulo que tiene dos rectos»[53]. [*b*] Y es comprensible que acontezca eso[54], pues el accidente es, por así decirlo, nada más que un nombre[55]. Por eso, no sin razón en cierto sentido, catalogó Platón[56] la sofística como [actividad que concernía] al no ser, pues los argumentos de los 5 10 15

---

cir los infinitos rasgos concomitantes que singularizan una casa determinada en el conjunto de los entes. En cierto modo también los produce, desde luego, pero, en la visión de Aristóteles, no los produce en tanto constructor de casas, que es el ángulo que aquí interesa.

52. Aristóteles pasa a mostrar ahora que tampoco las ciencias *teóricas* atienden a los accidentes Para el geómetra, estos no son relevantes «[tomados] en ese sentido», es decir, en el mismo sentido en que se habló de los accidentes de la casa: por ejemplo, no es relevante si este triángulo sensible es de este o aquel color; en cambio, sí son relevantes para la geometría «los accidentes de por sí (*tà symbebēkóta kath'hautó*)» o esenciales de las figuras, es decir, las propiedades de una figura que, si bien no se incluyen en su definición, son susceptibles de demostración. Cf. *supra* la nota 17 del libro III, en la p. 162 y V xxx 1025a30-34.

53. Esto es, el que la suma de los ángulos sea igual a dos rectos es propiedad que se da en todos los triángulos. De acuerdo con Ross (1958 : I 358), Aristóteles alude a una argumentación sofística del estilo de la mencionada *infra* en *b*15-21. En este caso, a la respuesta que dijese que «el triángulo» y «el triángulo que tiene dos rectos» no son iguales, se le objetará que es falsa porque todos los triángulos tienen esa propiedad; y si se respondiese que sí lo son, entonces se mostraría que eso lleva *ad infinitum*, porque si fueran lo mismo, se podría sustituir la ocurrencia de «triángulo» por «que tiene

σοφιστῶν λόγοι περὶ τὸ συμβεβηκὸς ὡς εἰπεῖν μαλιστα πάντων, πότερον ἕτερον ἢ ταὐτὸν μουσικὸν καὶ γραμματικόν, καὶ μουσικὸς Κορίσκος καὶ Κορίσκος, καὶ εἰ πᾶν ὃ ἂν ᾖ, μὴ ἀεὶ δέ, γέγονεν, ὥστ' εἰ μουσικὸς ὢν γραμματικὸς γέγονε, καὶ γραμματικὸς ὢν μουσικός, καὶ ὅσοι δὴ ἄλλοι τοιοῦτοι τῶν λόγων εἰσιν· φαίνεται γὰρ τὸ συμβεβηκὸς ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος. δῆλον δὲ καὶ ἐκ τῶν τοιούτων λόγων· τῶν μὲν γαρ ἄλλον τρόπον ὄντων ἔστι γένεσις καὶ φθορά, τῶν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς οὐκ ἔστιν. ἀλλ' ὅμως λεκτέον ἔτι περὶ τοῦ συμβεβηκότος ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται, τίς ἡ φύσις αὐτοῦ καὶ διὰ τίν' αἰτίαν ἔστιν· ἅμα γὰρ δῆλον ἴσως ἔσται καὶ διὰ τί ἐπιστήμη οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. —ἐπεὶ οὖν ἐστὶν ἐν τοῖς οὖσι τὰ μὲν ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντα καὶ ἐξ ἀνάγκης, οὐ τῆς κατὰ τὸ βίαιον λεγομένης ἀλλ' ἣν λέγομεν τῷ μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως, τὰ δ' ἐξ ἀνάγκης μὲν οὐκ ἔστιν οὐδ' ἀεί, ὡς δ' ἐπὶ τὸ πολύ,... αὕτη ἀρχὴ καὶ αὕτη αἰτία ἐστὶ τοῦ εἶναι τὸ συμβεβηκός· ὃ γὰρ ἂν ᾖ μήτ' ἀεὶ μήθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τοῦτο φαμεν συμβεβηκὸς εἶναι. οἷον ἐπὶ κυνὶ ἂν χειμὼν

ángulos iguales a dos rectos»: «triángulo que tiene los ángulos iguales a dos rectos, que tiene ángulos iguales a dos rectos», y lo mismo en esta otra expresión, y así indefinidamente. Cf. *SE* xiii 173*a*34-173*b*10.

54. Esto es, que ninguna ciencia trate del accidente.

55. Parece acertada la apreciación de Ross (1958 : I 359) en el sentido de que no se le debe buscar a esta expresión un significado preciso. Al atribuirle al accidente una existencia sólo nominal, Aristóteles piensa, sin duda, en razonamientos sofísticos puramente verbales basados en el accidente, como el considerado arriba y como los que considera a continuación.

56. Platón, *Sofista* 254*a-d*.

57. Se trata de preguntas tales que, sea como fuere que se responda a ellas, se es refutado: por ejemplo, si a la pregunta de si «Sócrates gramático» y «Sócrates músico» son lo mismo, se responde que son cosas distintas, se replica que entonces, como «Sócrates gramático» y «Sócrates músico» son «Sócrates», Sócrates es distinto de sí mismo; y si se responde que son lo mismo, se aduce un ejemplo de un gramático que no es músico, como prueba de que músico y gramático son cosas distintas.

58. Si se responde que «Corisco» y «Corisco músico» son lo mismo, será posible reemplazar «Corisco» por «Corisco músico» en todas sus ocurrencias, de manera que «Corisco músico» será «Corisco músico músico», y así *ad infinitum;* y si se respondiera que no, entonces, como en el caso anterior, Corisco será distinto de sí mismo.

59. Cf. *Top* I xi 104*b*24-28. El propósito del argumento era atacar la idea, comúnmente admitida, de que todo lo que es, es o eterno o se ha generado, y para eso se muestra que hay cosas que no son ni eternas ni generadas. De las varias versiones que ofrece la tradición de comentadores (cf. Reale [1968

«sofistas se refieren, por así decirlo, más que nada al accidente: por ejemplo, la cuestión de] [*1*] si «músico» y «gramático» [son] cosas distintas o [son] lo mismo[57], y [*2*] [si son lo mismo] «Corisco músico» y «Corisco»[58]; y [*3*] «si todo lo que es, pero no siempre ha sido], ha llegado a ser»; por tanto, [si un hombre,] siendo músico, llegó a ser gramático, también siendo gramático llegó a ser músico[59]; y todos los argumentos de la misma especie. Pues es manifiesto que el accidente es una cosa cercana al no ente[60]. [*c*] [Eso es] evidente también a partir de los argumentos de la siguiente clase[61]: de los entes de otra modalidad[62], hay generación y destrucción; pero no las hay de los [entes] por accidente[63]. [*iii*] Pero de todos modos, acerca del accidente se debe decir todavía, hasta donde es posible, cuál es su naturaleza, y por qué causa existe. Pues al mismo tiempo se tornará evidente, sin duda, por qué no hay ciencia de él.

[*a*] Pues bien, puesto que, entre los entes, [1] unos son siempre del mismo modo, y [son] por necesidad (no la llamada [necesidad] «por la fuerza»[64], sino la que llamamos [así] por no admitir [la cosa ser] de otro modo[65]); y [2] otros, en cambio, no son por necesidad ni siempre, sino [que se dan sólo] en la mayoría de los casos[66], <y [3] otros ni siempre ni en la mayoría de los casos>[67], ese es el principio y esa es la causa de que exista el accidente. Pues *lo que no es siempre ni en la mayoría de los casos*: eso decimos que es accidente[68]. [*b*] Por ejemplo, si en la canícula llega a haber mal tiempo y frío, decimos que eso es accidente[69]; pero no [lo decimos] si hay calor

---

: 509-511]), la más clara es acaso la de Ross (1958 : I 359-360): si un hombre que es músico, llega a ser gramático, entonces, siendo músico, es gramático; pero siendo gramático no siempre ha sido músico; si lo que es y no siempre ha sido tiene que haber llegado a ser, entonces, siendo gramático ha llegado a ser músico; esto es, tiene que haber sido gramático antes de ser músico, y también músico antes de ser gramático; lo cual es absurdo.

60. Como se ha visto ya, el accidente no expresa, en efecto, lo que una cosa *es*, sino lo que a una cosa *le acontece*; reviste el carácter de algo extrínseco a la cosa, o al ser de la cosa; de modo que sólo por la concomitancia con la substancialidad de la cosa, y por referencia a ella, es posible decir lo que una cosa «es» accidentalmente.

61. Parece preferible «de la *siguiente* clase (*tôn toioútôn*)» a «de *tal* índole»: como señala Ross (1958 : I 360), el pronombre parece tener aquí, como en algunos otros lugares, valor más bien catafórico.

62. De una modalidad distinta de la del accidente.

63. Los entes cuyo modo de ser es diverso del modo de ser de los accidentes son los entes substanciales, de los que Aristóteles admite que hay generación y destrucción. La generación (*génesis*) y la destrucción (*phthorá*) son procesos graduales, durativos; cf. *Phys* VI vi 237*b*9-15-19. En cambio, el accidente, al igual que los puntos, las líneas y las superficies (cf. *supra* II v 1002*a*32-34; IX

γένηται καὶ ψῦχος, τοῦτο συμβῆναί φαμεν, ἀλλ' οὐκ
35 ἂν πνῖγος καὶ ἀλέα, ὅτι τὸ μὲν ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ
τὸ δ' οὔ. καὶ τὸν ἄνθρωπον λευκὸν εἶναι συμβεβηκέναι
(οὔτε γὰρ ἀεὶ οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ), ζῷον δ' οὔ· καίτοι
συμβεβηκός. καὶ τὸ ὑγιάζειν δὲ τὸν οἰκοδόμον συμ-
1027a βεβηκός, ὅτι οὐ πέφυκε τοῦτο ποιεῖν οἰκοδόμος ἀλλὰ
ἰατρός, ἀλλὰ συνέβη ἰατρὸν εἶναι τὸν οἰκοδομικόν·
καὶ ὀψοποιὸς ἡδονῆς στοχαζόμενος ποιήσειέν ἂν
τινι ὑγίειαν, ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν ὀψοποιητικήν· διὸ
5 συνέβη, φαμέν, καὶ ἔστιν ὡς ποιεῖ, ἁπλῶς δ' οὔ. τῶν
μὲν γὰρ ἄλλων ἐνίοτε † δυνάμεις εἰσὶν [αἱ] ποιητικαί,
τῶν δ' οὐδεμία τέχνη οὐδὲ δύναμις ὡρισμένη· τῶν
γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς ὄντων ἢ γιγνομένων καὶ τὸ
αἴτιόν ἐστι κατὰ συμβεβηκός. ὥστ' ἐπεὶ οὐ πάντα
ἐστὶν ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ ἢ ὄντα ἢ γιγνόμενα, ἀλλὰ
10 τὰ πλεῖστα ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἀνάγκη εἶναι τὸ κατὰ
συμβεβηκὸς ὄν· οἷον οὔτ' ἀεὶ οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὁ
λευκὸς μουσικός ἐστιν, ἐπεὶ δὲ γίγνεταί ποτε, κατὰ
συμβεβηκὸς ἔσται (εἰ δὲ μή, πάντ' ἔσται ἐξ ἀνάγκης)·
ὥστε ἔσται ἡ ὕλη ἡ ἐνδεχομένη παρὰ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ
15 πολὺ ἄλλως τοῦ συμβεβηκότος αἰτία. ἀρχὴν δὲ τηνδὲ
ληπτέον, πότερον οὐδέν ἐστιν οὔτ' ἀεὶ οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ
πολύ. ἢ τοῦτο ἀδύνατον; ἔστιν ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ
ὁπότερ' ἔτυχε καὶ κατὰ συμβεβηκός. ἀλλὰ πότερον
τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τὸ δ' ἀεὶ οὐθενὶ ὑπάρχει, ἢ ἔστιν
ἄττα ἀΐδια; περὶ μὲν οὖν τούτων ὕστερον σκεπτέον,
20 ὅτι δ' ἐπιστήμη οὐκ ἔστι τοῦ συμβεβηκότος φανερόν·
ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα ἢ τοῦ ἀεὶ ἢ τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ
πολύ—πῶς γὰρ ἢ μαθήσεται ἢ διδάξει ἄλλον; δεῖ
γὰρ ὡρίσθαι ἢ τῷ ἀεὶ ἢ τῷ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, οἷον ὅτι
ὠφέλιμον τὸ μελίκρατον τῷ πυρέττοντι ὡς ἐπὶ τὸ

---

v 1044b21-22), pasa a la existencia o pierde la existencia puntualmente, sin que medie un decurso en el que esté en trance de pasar a la existencia o de perderla. En ese sentido no hay de él ni generación ni destrucción.

64. Cf. *supra* V v 1015*a*26-1015*b*4.

65. De otro modo que como es. Cf. *supra* V v 1015*a*33.

66. La distinción entre [1] y [2] corresponde a la distinción entre la regularidad absoluta y la regularidad relativa o dominante, esto es, la generalidad que admite excepciones o lo que se da «en la mayoría de los casos (*tò hôs epi tò polý*)»; cf. *supra* V xxx 1025*a*15 y la nota a ese lugar. Cf. también, entre otros lugares, *Top* II vi 112*b*1-2; *Phys* II v 196*b*10-13. La regularidad relativa expresa el orden o la necesidad en la forma o en la medida en que se pueden dar en el mundo sublunar.

67. Palabras eliminadas por Jaeger (1963 : 124 *app crit*). La frase recurre

sofocante y sol, porque lo uno[70] [se da] siempre o en la mayoría de los casos, y lo otro, no. También el que un hombre sea blanco es un accidente (pues no [se da] siempre ni en la mayoría de los casos), pero [el que sea] animal, no [es] por accidente. Y el que cure el constructor de casas es accidente, porque no es lo natural que haga eso el constructor de casas, sino el médico, pero por accidente el constructor de casas era médico. Y un cocinero, aun apuntando al placer, puede producirle a uno la salud, pero no según el arte culinario: por eso decimos: «Fue accidente», y «Es posible que la produzca, pero no en sentido absoluto»[71]. [*c*] En efecto, de los otros [entes], hay <a veces>[72] potencias productivas, pero de estos no hay arte ninguna ni potencia [productiva] determinada[73]. [*d*] Pues también la causa de las cosas que son o que llegan a ser por accidente, es por accidente, de modo que, como no todas las cosas son o llegan a ser por necesidad y siempre, sino que la mayoría [son o llegan a ser sólo] la mayoría de las veces, es necesario que exista el ente por accidente. Por ejemplo, ni siempre ni la mayoría de las veces el [hombre] blanco es músico, pero puesto que llega a serlo alguna vez, lo será por accidente (si no, todas las cosas serían por necesidad[74]). Así que será la materia, que admite [ser] de otro modo aparte de lo [que se da] la mayoría de las veces, la causa del accidente[75]. [*e*] Y se debe tomar este punto de partida[76]: [preguntarse] si [no hay] nada [que no] sea ni siempre ni las mayoría de las veces o [si] eso [es] imposible; [es, en efecto, imposible,][77] por tanto, existe algo aparte de esas cosas: lo que [se da] por azar, es decir, por accidente[78]. Y ¿[existe sólo] lo que [se da] la mayoría de las veces, y lo que siempre [es] no se da en ninguna cosa, o hay cosas eternas? Acerca de esas cuestiones se debe indagar después[79]. Pero [*iv*] que no hay ciencia del accidente, es manifiesto; toda ciencia [trata], en efecto, de lo que [es] siempre o de lo que [se da] la mayoría de las veces[80], pues [si no], ¿cómo se lo podrá aprender o [se podrá] enseñárselo a otro? Pues [lo que es objeto de ciencia] debe ser determinado o por medio del «siempre» o por medio del «la mayoría de las veces»; por ejemplo, que la mezcla de leche y

---

poco más abajo como caracterización del accidente.

68. Esto es, el accidente es el residuo de aleatoriedad objetiva que dejan las dos formas de la regularidad. Cabe notar que la caracterización consiste en dos determinaciones negativas.

69. Literalmente, «que eso acontece (*symbênai*)»; la expresión es análoga en las líneas que siguen; cf. *supra* la nota 164 del libro V, en la p. 354.

70. Es decir, lo que se acaba de mencionar.

71. Es posible que no lo produzca «en sentido absoluto (*haplôs*)», esto es, «es posible que produzca la salud, pero no en tanto cocinero».

25 πολύ—τὸ δὲ παρὰ τοῦτο οὐχ ἕξει λέγειν, ποτε οι
οἷον νουμηνία· ἢ γὰρ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ και το τ
νουμηνία· τὸδὲ συμβεβηκός ἐστι παρὰ ταῦτα. τι μεν
οὖν ἐστὶ τὸ συμβεβηκὸς καὶ διὰ τίν' αἰτίαν και οτι
ἐπιστήμη οὐκ ἔστιν αὐτοῦ, εἴρηται.

---

72. El «<a veces> (*henióte*)» ha sido puesto en duda ya por Bonitz; puede ser vestigio de una glosa; cf. Jaeger (1963 : 125 *app. crit.*); Ross (1958 : I 360-361).

73. «Arte» (como las artes mencionadas: la medicina, la construcción de casas, el arte culinario) y «potencia productiva determinada» parecen aludir a una misma cosa; en cambio, la «potencia productiva» de la línea precedente pareciera ser más genérica, y comprender también capacidades que no alcanzan la jerarquía de una disciplina productiva. Una «potencia productiva determinada» tiene, por cierto, efectos determinados o específicos o de por sí (el del arte culinario, la producción de comidas placenteras); lo que se produce aparte de esos efectos y concomitantemente con ellos, es accidental. Cf. *supra* la nota 51.

74. Aristóteles rechaza toda forma de determinismo o fatalismo.

75. La materia, en la medida en que encierra la potencia de los contrarios.

76. A fin de demostrar la existencia del accidente.

77. En las preguntas que plantean una disyuntiva (*póteron ... é ...*) la segunda es, por regla general, en Aristóteles, la correcta, o bien tiene el carácter de una objeción a la primera posibilidad (= «eso no se debe decir, más bien, que...?»).

78. El coordinante («*kaí*») debe de ser apositivo («es decir»), aunque no cabe entender por eso que las nociones de accidentalidad y la de azar (*týkhē*) se identifiquen; el azar es, en todo caso, una variedad o una especie de lo accidental. Cf. *supra* la nota 480 del libro V, en la p. 463.

miel es *la mayoría de las veces* beneficiosa para el que tiene fiebre– y lo que esté aparte de eso no se podrá decir cuándo no [se da]; por ejemplo, «en el novilunio». Pues también ese «en el novilunio» [tendrá que darse] o siempre o la mayoría de las veces, y el accidente está aparte de esas cosas[81]. Se ha dicho, pues, qué es el accidente; por qué causa [se da], y que no hay ciencia de él.

---

79. La remisión lo es a *infra* XII vi-viii.

80. Cf. *An Pr* I xiii 32*b*18-20; *An Post* I xxx 87*b*20-27.

81. En resumen, el accidente, no ajustándose a ninguna regla, está aparte o al margen o como excepción de ambas formas de regularidad. Por eso no se puede precisar la regla (complementaria de la principal, que expresa la universalidad o la generalidad de los casos) a la que obedezcan las excepciones a esa generalidad, porque, de haberla, el accidente dejaría de ser tal. El accidente es, pues, incognoscible porque escapa, al parecer intrínseca o constitutivamente, de toda forma de regularidad.

Capítulo iii

[i] *El accidente tiene causas generables y destructibles* (1027*a*29-1027*a*32). [ii] [*a*] *Si se retrocede en una secuencia de causas y efectos futuros se llega a un hecho que es el punto de partida de la secuencia*; [*b*] *lo mismo se da si se considera una secuencia de hechos pasados* (1027*a*32-1027*b*11). [*iii*] *Ese punto de partida es azaroso, y es la causa del accidente; su aclaración requiere una indagación más detenida* (1027*b*11-1027*b*16).

ὅτι δ' εἰσὶν ἀρχαὶ καὶ αἴτια γενητὰ καὶ φθαρτὰ
30 ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι καὶ φθείρεσθαι, φανερόν. εἰ γὰρ
μὴ τοῦτ', ἐξ ἀνάγκης πάντ' ἔσται, εἰ τοῦ γιγνομένου
καὶ φθειρομένου μὴ κατὰ συμβεβηκὸς αἴτιόν τι
ἀνάγκη εἶναι. πότερον γὰρ ἔσται τοδὶ ἢ οὔ; ἐάν γε
τοδὶ γένηται: εἰ δὲ μή, οὔ. τοῦτο δὲ ἐὰν ἄλλο. καὶ οὕτω
δῆλον ὅτι ἀεὶ χρόνου ἀφαιρουμένου ἀπὸ πεπερασμέ-
1027b νου χρόνου ἥξει ἐπὶ τὸ νῦν, ὥστε ὁδὶ ἀποθανεῖται
[νόσῳ ἢ] βίᾳ, ἐάν γε ἐξέλθῃ· τοῦτο δὲ ἐὰν διψήσῃ·
τοῦτο δὲ ἐὰν ἄλλο· καὶ οὕτως ἥξει εἰς ὃ νῦν ὑπάρχει,
ἢ εἰς τῶν γεγονότων τι. οἷον ἐὰν διψήσῃ· τοῦτο δὲ
5 εἰ ἐσθίει δριμέα· τοῦτο δ' ἤτοι ὑπάρχει ἢ οὔ· ὥστ' ἐξ
ἀνάγκης ἀποθανεῖται ἢ οὐκ ἀποθανεῖται. ὁμοίως δὲ
κἂν ὑπερπηδήσῃ τις εἰς τὰ γενόμενα, ὁ αὐτὸς λόγος·
ἤδη γὰρ ὑπάρχει τοῦτο ἔν τινι, λέγω δὲ τὸ γεγονός·
ἐξ ἀνάγκης ἄρα πάντα ἔσται τὰ ἐσόμενα, οἷον τὸ
10 ἀποθανεῖν τὸν ζῶντα· ἤδη γάρ τι γέγονεν, οἷον τὰ
ἐναντία ἐν τῷ αὐτῷ. ἀλλ' εἰ νόσῳ ἢ βίᾳ, οὔπω, ἀλλ'
ἐὰν τοδὶ γένηται. δῆλον ἄρα ὅτι μέχρι τινὸς βαδί-
ζει ἀρχῆς, αὕτη δ' οὐκέτι εἰς ἄλλο. ἔσται οὖν ἡ τοῦ
ὁπότερ' ἔτυχεν αὕτη, καὶ αἴτιον τῆς γενέσεως αὐτῆς
ἄλλο οὐθέν. ἀλλ' εἰς ἀρχὴν ποίαν καὶ αἴτιον ποῖον
15 ἡ ἀναγωγὴ ἡ τοιαύτη, πότερον ὡς εἰς ὕλην ἢ ὡς εἰς
τὸ οὗ ἕνεκα ἢ ὡς εἰς τὸ κινῆσαν, μάλιστα σκεπτέον.

---

82. Ya *supra* en ii 1026*b*22-24 se ha dicho que, en contraste con los entes substanciales, el accidente supone una causa instantánea que no se ajusta a regla alguna, así que no depende de condiciones o precedentes. Arriba, las palabras «([proceso de]) generación y destrucción» traducen dos infinitivos de presente (*gignesthai kai phtheiresthai*) que, como tales, enfocan la acción en el curso de su desenvolvimiento, esto es, como un proceso, cosa que, según Aristóteles, *no* se da en el paso, que es puntual o instantáneo, a la existencia o a la inexistencia de un accidente. Así entendidas las cosas, la tesis de que hay causas generables y destructibles sin que haya generación o destrucción no es, pues, contradictoria. Cf. *infra* XI viii 1065*a*6-21.

83. Aristóteles determina la secuencia de hechos que debe darse para que se pueda producir un hecho determinado, que es una muerte (= el «esto» que arriba se pregunta si se dará o no). La condición inmediata de ese hecho (D) es que el sujeto salga de la habitación (C); esto depende, a su vez, de que el sujeto tenga sed (B), lo cual depende de (A) que haya probado una comida salada. Se supone que el sujeto muere en la calle en forma violenta (no se indica cómo; hoy se pensaría en un accidente automovilístico). La secuencia es vista como encadenamiento *necesario* de causas y efectos: A → B → C → D; pero al mismo tiempo *condicionada* por el eslabón inicial (A), cuya verificación ve Aristóteles como indeterminada o «contingente», esto es, como

[*i*] Es manifiesto que hay principios y causas generables y destructibles sin [que haya de ellos proceso alguno de] generación y destrucción[82]; pues si eso no [fuera así], todas las cosas serían por necesidad, porque necesariamente debiera haber, de lo que genera y de lo que se destruye, una causa no accidental. [*ii*] [*a*] En efecto, esto ése dará o no[83]? Si llegara a darse esta [otra cosa, sí]; pero si no, no, y [a su vez] esta [otra cosa se dará] si [se da aquella] otra. De ese modo es evidente que, al quitarse tiempo de un tiempo limitado, se llegará al *ahora*. Así que este [hombre] morirá <de una enfermedad o>[84] de muerte violenta si sale [<o si no sale> de la habitación], y esto [, es decir, que salga de la habitación se dará] si llega a tener sed, y esto [, es decir, que tenga sed, se dará a su vez] si [llega a darse todavía] otra cosa. De ese modo se llegará a lo que se da ahora o a una cosa que ya se ha llegado a dar; por ejemplo, [saldrá] si llega a tener sed; y esto [se dará] si come cosas saladas; y esto o bien se da o no [se da][85]; así que necesariamente morirá o no morirá. [*b*] El mismo razonamiento [se aplica] igualmente si uno salta a los hechos pasados[86]: pues esto (quiero decir, el hecho pasado) se da ya en alguna cosa; por tanto, todas las cosas futuras acontecerán necesariamente; por ejemplo, que el viviente muera[87]; pues ya ha acontecido algo [que ha de acarrearlo]; por ejemplo, [la presencia de] los contrarios en el mismo [ente][88]. Pero aún no [está determinado] si [morirá] de enfermedad o de muerte violenta[89]; salvo en la eventualidad de que se dé esta [otra] cosa [determinada]. [*iii*] Es evidente, por tanto, que se llega hasta un cierto principio, y que este ya no [se remonta] a otra cosa. Ese será, pues, el [principio] de lo que se debe al azar[90], y ninguna otra cosa [será] causa de su generación. Pero se debe examinar, más que nada, a qué clase de principio y a qué clase de causa [llega] tal reducción: si a [la causa] en el sentido de la materia, o a [la causa] en el sentido del *con vistas a lo cual*, o a [la causa] en el sentido de lo que inicia el movimiento[91].

---

hallándose al margen de toda forma de necesidad: esa es, pues, la causa accidental a la que se remonta el hecho (D) en que desemboca la secuencia. Como observa Weidemann (1986 : 36-37), lo que Aristóteles ve como necesario es el hecho presente o pasado, por oposición al hecho futuro; su necesidad no es, sin embargo, absoluta, como en un determinismo estricto, sino relativa al momento en que se la considera. Cf. *infra* VII vii 1032*a*15-17; viii 1033a24-31; IX viii 1049b24-29.

84. La expresión «de una enfermedad o (*nósōi ḗ*)» es incluida por Jaeger (1963 : 126 *app crit*), pero eliminada por Ross. Cf. *infra b*10.

85. No es, pues, necesario que se dé: se trata justamente de la causa accidental.

86. Si uno salta por encima de los hechos presentes. La consideración de hechos reales pasados mostrará lo mismo que la secuencia de hechos posibles,

esto es, que su desenvolvimiento ha sido necesario, aunque ha dependido de un punto de partida incausado, «libre», es decir, accidental. Como se ha señalado en la apertura del capítulo, el punto de partida es, por cierto, un hecho generado, mas no generado en un *proceso* de generación. Se ve, pues, una necesidad en la concatenación de los hechos ya ocurridos, pero no se da ni siquiera la insinuación de forma alguna de determinismo. No se ha introducido en este contexto el motivo de la voluntad o el querer humanos (*boúlēsis*), como factores, aunque se podría esperar que se lo hiciese. Cf. *De int* ix.

87. La naturaleza o la condición animal del sujeto hace, por cierto, que la muerte sea un hecho necesario, pero lo indeterminado, es decir, lo accidental, es el momento y el modo en que la muerte ha de producirse.

88. Los opuestos elementales (frío : cálido; seco : húmedo) que están en el cuerpo.

89. La afirmación va en contra de toda forma de determinismo, puesto que el desenlace depende de una acción futura, que es vista siempre como contingente; cf. Weidemann (1986 : 39).

90. La noción de «azar (*týkhē*)» está presente en la forma verbal empleada («*étykhen*»).

91. Es decir, una causa material, una causa final o una causa motora. Pero ya se ha dicho *supra* en ii 1027*a*13-15 que la causa o principio del accidente es la materia.

Capítulo iv

[i] *El ente en el sentido de verdadero y el no ser en el sentido de falso consisten en operaciones de composición y de separación hechas por el pensamiento, y no están en las cosas* (1027*b*17-1027*b*28). [ii] *Por eso cabe excluir del temario no sólo el ser en el sentido del accidente, sino también en el sentido de verdadero. Se deben considerar las causas y los principio del ser como tal* (1027*b*28-1028*a*4).

περὶ μὲν οὖν τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς ὄντος ἀφείσθω· διώρισται γὰρ ἱκανῶς· τὸ δὲ ὡς ἀληθὲς ὄν, καὶ <τὸ> μὴ ὂν ὡς ψεῦδος, ἐπειδὴ παρὰ σύνθεσίν ἐστι καὶ διαίρεσιν, τὸ δὲ σύνολον περὶ μερισμὸν ἀντιφάσεως (τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διηρημένῳ, τὸδὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν· πῶς δὲ τὸ ἅμα ἢ τὸ χωρὶς νοεῖν συμβαίνει, ἄλλος λόγος, λέγω δὲ τὸ ἅμα καὶ τὸ χωρὶς ὥστε μὴ τῷ ἐφεξῆς ἀλλ' ἕν τι γίγνεσθαι): οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθὲς τὸ δὲ κακὸν εὐθὺς ψεῦδος, ἀλλ' ἐν διανοίᾳ, περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδ' ἐν διανοίᾳ· --ὅσα μὲν οὖν δεῖ θεωρῆσαι περὶ τὸ οὕτως ὂν καὶ μὴ ὄν, ὕστερον ἐπισκεπτέον· ἐπεὶ δὲ ἡ συμπλοκή ἐστιν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι, τὸ δ' οὕτως ὂν ἕτερον ὂν τῶν κυρίως (ἢ γὰρ τὸ τί ἐστιν ἢ ὅτι ποιὸν ἢ ὅτι ποσὸν ἤ εἴ τι ἄλλο συνάπτει ἡ διαιροῦσα ἡ διάνοια), τὸ μὲν ὡς συμβεβηκὸς καὶ τὸ ὡς ἀληθὲς ὂν ἀφετέον —τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ μὲν ἀόριστον τοῦ δὲ τῆς διανοίας τι πάθος, καὶ ἀμφότερα περὶ τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος, καὶ οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὐσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος—διὸ ταῦτα μὲν ἀφείσθω, σκεπτέ-

---

92. Atenuamos el marcado anacoluto que se da en el texto griego. Acerca de la verdad y la falsedad, cf. *supra* II i y V xxix.

93. A la composición (*sýnthesis*) y a la separación (*diaíresis*) de la propiedad y el sujeto en la predicación. Poco más abajo (*b*29-30), en lugar de «composición», y como opuesto asimismo a «separación (*diaíresis*), se emplea «combinación (*symploké*)». La palabra remite al análisis del enunciado (*lógos*) como una combinación de nombre (*ónoma*) y verbo (*rhêma*) que Platón presenta en *Sofista* 261*c*-264*b*, y es recogida por Aristóteles; cf. *Cat* ii 1*a*16-18.

94. Esto es, a los enunciados contradictorios o a los miembros de la contradicción: 'S es P' y 'S no es P'.

95. Esto es, el juicio verdadero afirma cuando el sujeto y la propiedad están unidos, y niega cuando están separados; y el juicio falso dice lo contrario de esas dos cosas o las niega.

96. Suele entendérselo como una referencia a *infra* VII xii, donde se plantea la cuestión de una unidad de la definición. A juicio de Ross (1958 : I 365), Aristóteles remite a los análisis de *De an* III ii, vi, vii, donde, en efecto, se trata de esas operaciones. En las dos ocurrencias precedentes, «pensar» es el pensar intuitivo (*noeîn*).

97. El pensamiento discursivo (*diánoia*), por oposición al pensamiento intuitivo (*noûs*). La verdad y la falsedad son, por tanto, la verdad y la falsedad llamadas comúnmente «lógicas», es decir, la verdad y la falsedad del juicio o de la propo-

[*i*] Ahora hagamos a un lado el tratamiento del ente por accidente, pues las distinciones hechas son suficientes. El «ente» en el sentido de «verdadero» y <el> «no ente» en el sentido de «falso»[92] se refieren a la composición y a la separación[93]; y el conjunto [de ambos], a la partición de la contradicción[94]. (Pues la *verdad* abarca la afirmación en caso de composición, y la negación en caso de división; la *falsedad*, por su parte, [abarca] la contradicción de esa partición[95]. Ahora bien, cómo se dan el pensar [dos cosas como] juntas y el [pensarlas como] separadas, es [cuestión que forma parte de] otra explicación[96]. Entiendo «juntas» y «separadas» de modo tal que no [haya entre ellas sólo una] consecución, sino que se forme una cosa única). La falsedad y la verdad no están, pues, en las cosas (como si lo bueno [fuese] verdadero, y lo malo, sencillamente falso), sino en el pensamiento[97]: y en relación con las cosas simples[98], es decir[99], [en relación con] los *qué es*, [lo verdadero y lo falso] no están siquiera en el pensamiento[100]. [*ii*] Pues bien, habrá que examinar más adelante[101] todo lo que se deba conocer acerca de «ente» y «no ente» en este sentido[102]. Pero como la combinación[103] y la separación están en el pensamiento, y no en las cosas, y «ente» en este sentido [es] un ente distinto de los entes en sentido propio (pues el pensamiento enlaza o separa o el *qué es* o la cualidad o la cantidad[104] o lo que fuere), se debe hacer a un lado el ente en el sentido de «accidente» y en el sentido de «verdadero». Pues la causa de lo primero es, en efecto, indeterminada, y la de lo otro, cierta afección del pensamiento; y ambos se refieren al género restante del ente[105], y no ponen de manifiesto una naturaleza del ente que exista afuera[106]. Por eso se deben hacer a un lado esos [sentidos], e investigar, en cambio,

---

sición o el enunciado en que se expresa el juicio; son distintas, pues, de la verdad y la falsedad «ontológicas», que está en las cosas. Cf., sin embargo, IX x.

98. Esto es, las realidades simples (*tà haplâ*) o no compuestas (*asýntheta*) o indivisibles (*adiaíreta*), que son pensadas o, mejor dicho, captadas en un acto de intuición intelectual (es decir, en una operación del intelecto [*noûs*]; cf. *infra* IX x 1051*b*17-30), al margen de la composición.

99. El coordinante «*kaí*» que parece ser aquí apositivo («es decir»).

100. Cf. *De int* i 16*a*12; De *an* III vi 430*a*26-27.

101. *Infra* en IX x.

102. En el sentido de «ser verdadero»

103. Cf. *supra* la nota 93, en la p. 490. La «combinación (*symploké*)» es la unión de un sujeto y un predicado en que consiste la predicación, y que expresa la atribución de una propiedad a una cosa.

104. La referencia lo es a las categorías; cf. *supra* la nota 171 del libro V, en la p. 355. Depende, pues, de los sentidos «propios» de «ente», expresados en las categorías.

ον δὲ τοῦ ὄντος αὐτοῦ τὰ αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ἢ ὀν:
[φανερὸν δ' ἐν οἷς διωρισάμεθα περὶ τοῦ ποσαχῶς λέγεται ἕκαστον, ὅτι πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν.]

---

105. «Ente» en el sentido de las categorías.

106. El sentido de la expresión «que exista afuera (*exō* [...] *ousan*)» no es evidente. Puede que equivalga a «fuera de la mente» o, para emplear términos modernos, «objetivamente» (Reale [1968 : 498]) u «objetivo» (Ross [1958 ; I 366]; Tricot [1973 : 345] y otros). Cf. *infra* XI viii 1065*a*23-24; *De an* II v 417*b*20.

las causas del ente mismo y sus principios en tanto ente[107]. <En las distinciones que hemos hecho acerca de los sentidos en que se dice cada cosa, es manifiesto que «ente» se aplica en muchos sentidos>[108].

107. De los usos de «ente» enumerados *supra* en ii quedan, pues, los de «ente» [C] en el sentido de las categorías, y [D] en el sentido de «acto» y «potencia».
108. Estas líneas son vistas por Christ, Jaeger, Ross, etcétera, como una interpolación introducida para enlazar el presente libro con el siguiente.

Libro VII (Z)

Capítulo i

[*i*] *El sentido primario de «ente» es el de substancia* (1028*a*10-1028*a*20). [*ii*] *Aporía en cuanto a si lo que no es substancia es «ente»* (1028*a*20-1028*a*29). [*iii*] *La substancia ostenta prioridad en la definición, en el conocimiento y en el tiempo* (1028*a*29-1028*b*2). [*iv*] *La pregunta acerca del ente es la pregunta acerca de la substancia* (1028*b*2-1028*b*7).

τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς: σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστι καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἄλλων ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορουμένων. τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερὸν ὅτι τούτων πρῶτον ὂν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν (ὅταν μὲν γὰρ εἴπωμεν ποιόν τι τόδε, ἢ ἀγαθὸν λέγομεν ἢ κακόν, ἀλλ' οὐ τρίπηχυ ἢ ἄνθρωπον· ὅταν δὲ τί ἐστιν, οὐ λευκὸν οὐδὲ θερμὸν οὐδὲ τρίπηχυ, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἢ θεόν), τὰ δ' ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητες εἶναι, τὰ δὲ ποιότητες, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι τοιοῦτον. διὸ καὶ ἀπορήσειέ <ἂν> τις πότερον τὸ βαδίζειν καὶ τὸ ὑγιαίνειν καὶ τὸ καθῆσθαι ἕκαστον αὐτῶν ὂν ἢ μὴ ὄν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁτουοῦν τῶν τοιούτων· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἐστὶν οὔτε καθ' αὑτὸ [πεφυκὸς] οὔτε χωρίζεσθαι δυνατὸν τῆς οὐσίας, ἀλλὰ μᾶλλον, εἴπερ, τὸ βαδίζον τῶν ὄντων καὶ τὸ καθήμενον καὶ τὸ ὑγιαῖνον. ταῦτα δὲ μᾶλλον φαίνεται ὄντα, διότι ἔστι τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὡρισμένον (τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἕκαστον), ὅπερ ἐμφαίνεται ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ· τὸ ἀγαθὸν γὰρ ἢ τὸ καθήμενον οὐκ ἄνευ τούτου λέγεται. δῆλον οὖν ὅτι διὰ ταύτην κἀκείνων ἕκαστον ἔστιν, ὥστε τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν ἀλλ' ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη. πολλαχῶς

---

1. La referencia parece corresponder al libro V; cf. *supra* V vii; IV ii. Aristóteles reanuda la consideración de la lista de los distintos sentidos de «ente», que es el temario establecido en el libro precedente (cf. VI ii), en el que se han considerado (y excluido) ya los sentidos accidental (VI iii) y veritativo (VI iv). Ahora se pasa a los sentidos que derivan de la teoría de las categorías. Mucho más adelante, en el libro IX, se tratará acerca de «ente» en los sentidos de potencia y actividad.

2. Como se ha visto, «*qué es*» (*ti esti*) es la pregunta que define la perspectiva propia de la categoría de substancia. Acerca del «*esto*» (*tóde ti*), cf. *supra* la nota 105 de la «Introducción». En términos de *Cat* v, el *esto* y el *qué es* corresponden a la «substancia primera» y la «substancia segunda». En ese sentido va la interpretación de Ross (1958 : II 159); también se ha visto en ello una referencia sólo a la especie particular; cf. Dumoulin (1986 : 191-195).

3. Es decir, los predicados «accidentales» que caen en las categorías distintas de la de substancia. Cf. *supra* las notas 171, 172 y 288 del libro V, en las pp. 355, 356 y 388.

4. Con estas ilustraciones Aristóteles parece haberse propuesto refrescar en sus receptores algunas de las diferencias categoriales: «bueno», «malo», «blanco», «cálido» son predicados de la categoría de cualidad; «de tres codos», un predicado de la categoría de cantidad; «hombre» y «dios», de la categoría de substancia.

[*i*] «Ente» se dice en muchos sentidos, tal como los hemos distinguido más arriba en los [textos] acerca de *En cuántos sentidos*[1]. En efecto, [«ente»] significa, por un lado, el *qué es* y el *esto*[2], y, por otro, la cualidad o la cantidad o cada uno de los demás predicados así[3]. Si bien «ente» se dice en esos tantos sentidos, es manifiesto que, de ellos, «ente» en sentido primero [es] el *qué es*, que significa la substancia (pues cuando decimos de qué cualidad [es] un *esto*, decimos [que es] bueno o malo, y no [que es] de tres codos o [que es] hombre; pero cuando [decimos] *qué es*, no [decimos que es] blanco ni cálido ni de tres codos, sino [que es] hombre o dios[4]); las otras se dicen «entes» por ser unas, cantidades, otras, cualidades; otras, afecciones, y otras, alguna otra cosa de esa especie, *del* ente en aquel sentido[5]. [*ii*] Por eso se podría plantear la aporía de si «*caminar*», «*sanar*» o «*estar sentado*» [son,] cada uno de ellos, un ente o no [son] un ente, y del mismo modo en el caso de cualquiera de los otros [predicados] de esa clase[6]. Pues ninguno de ellos es de por sí <una cosa existente por naturaleza>[7] ni puede ser separado de la substancia[8], sino que más bien [es] *lo que* camina, *lo que* está sentado y *lo que* está sano [lo que], en todo caso, [se he de contar] entre los entes. Es manifiesto que esas cosas[9] son entes más bien porque tienen un substrato determinado (eso es la substancia, es decir, el particular[10]), que se pone de manifiesto precisamente en tal categoría, pues sin él no se predica ni «*bueno*» ni «*sentado*». Ahora bien, es evidente que cada una de aquellas [otras cosas] existe en razón de esta[11]; de modo que «ente» en sentido primero, y no un ente, sino *el ente* sin más[12], será la substancia. [*iii*] Ahora bien, «primero» se dice en muchos sentidos; pero la substancia

---

5. Esto es, del ente en el sentido primero. La prioridad de la substancia ya ha sido establecida *supra* IV ii;

6. Es decir, por tanto, en el caso de los predicados no substanciales en general.

7. «<una cosa existente por naturaleza (*pephykós*)»> es razonablemente eliminado por Jaeger (1963 : 129 *app crit*).

8. La inseparabilidad («*oute khōrizesthai*» *a*23), es decir, la dependencia ontológica de las propiedades accidentales respecto de la substancia es señalada por Aristóteles en *Cat* i 1*a*22-25 como uno de los dos rasgos (negativos) que constituyen la relación de «ser en» (o inherencia) que enlaza las propiedades no substanciales con la substancia.

9. Las «cosas» denotadas por predicados no substanciales como «caminar», «sanar» o «estar sentado».

10. Y no por sí mismos. Cf. *supra* la nota 42 del libro V, en la p. 321. Las expresiones «*lo que* camina (*tó badízon*)», etcétera consistentes en la substantivación de un participio, conllevan una forma de elipsis: denotan, en cada caso, una substancia a través de una predicación implícita; si se la hace

μὲν οὖν λέγεται τὸ πρῶτον· ὅμως δὲ πάντως ἡ οὐσία πρῶτον, καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ. τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημάτων οὐθὲν χωριστόν, αὕτη
35 δὲ μόνη· καὶ τῷ λόγῳ δὲ τοῦτο πρῶτον (ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἑκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν)· καὶ εἰδέναι δὲ τότ᾽ οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν
1028b τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ πού, ἐπεὶ καὶ αὐτῶν τούτων τότε ἕκαστον ἴσμεν, ὅταν τί ἐστι τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποιὸν γνῶμεν. καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς
5 ἡ οὐσία (τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἓν εἶναί φασιν οἱ δὲ πλείω ἢ ἕν, καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα οἱ δὲ ἄπειρα), διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρητέον τί ἐστιν.

---

explicita, se pone de manifiesto un sujeto particular determinado (por ejemplo, «*Sócrates* camina»).

11. Es decir, cada uno de los predicados no substanciales existe (o «es» o «puede ser llamado 'ente'») sólo en razón de que es propiedad de un sujeto substancial que es «ente» en el sentido propio o, como se afirma en la frase que sigue, «ente sin más».

12. O: «en sentido absoluto (*haplôs*)».

13. Es claro que a lo largo de todo el desarrollo «enunciado (*lógos*)» remite a la fórmula de la definición.

14. Parece claro que las explicaciones de la prioridad en el enunciado (*lógōi*) y en el conocimiento (*gnósei*) son las puestas arriba respectivamente bajo [*a*] y [*b*]; la prioridad temporal (*khrónōi*), en cambio, pareciera no estar aclarada o ilustrada. Los lugares que corresponderían a ella se señalan arriba interrogativamente como «[*c*?]». Así por un lado, [*1*] Ross (1958 : I 161) recoge la sugerencia de Alejandro según la cual la alusión a la prioridad temporal se encerraría en *a*33-34, donde se señala la condición de separable que ostenta la substancia: se daría a entender allí que la substancia es «anterior» a las propiedades que pueden afectarla sucesivamente *en el tiempo*, a la manera en que (en la comparación de Alejandro) una copa es anterior al vino que pueda contenerse en ella hoy o mañana. Sin embargo, en otros lugares (cf. *Cat* xii 14*a*26-35; *Phys* VIII vii 260*b*17-19) Aristóteles ve esa forma de prioridad como distinta de la temporal, y la caracteriza como «natural o substancial

es «primera» en todos: [*a*] en el *enunciado*[13], [*b*] en el *conocimiento* y [*c*] en el *tiempo*[14]. [*¿c?*] En efecto, de las demás predicaciones, ninguna existe separada, sino que esta [es] la única; y [*a*] ella es lo primero en el enunciado (pues en el enunciado de cada una [de las demás predicaciones] necesariamente está incluido el de la substancia[15]); y [*b*] pensamos saber cada cosa sobre todo cuando sabemos *qué es* [, por ejemplo, *qué es*] el hombre o el fuego, más bien que [cuando sabemos] su cantidad, su cualidad o su lugar, 1028b porque incluso conocemos cada uno de esos [predicados] cuando sabemos *qué es* la cantidad o [*qué es*] la cualidad[16]. [*iv*] [*¿c?*] Por tanto, lo que se ha buscado antes, [se busca] ahora, y siempre [se buscará], y se plantea siempre como aporía: «¿qué es el ente?», equivale a: «¿qué es la substancia?». Unos dicen que es una sola[17], 5 otros, que más que una, y otros, que [son] finitas en número[18] y otros, infinitas[19]. Por eso también nosotros debemos investigar sobre todo y primeramente, y, por así decirlo, únicamente[20], acerca del ente en este sentido, qué es.

(*katá phýsin kaì ousían*)»; cf. *supra* V xi 1018*b*14-19; 1019*a*2-3. Ante eso, Bonitz (1848-1849 : 296) sugiere, por otro lado, que aunque se trata de la prioridad «natural», no obstante, dado que esa forma de prioridad se suele acompañar de una precedencia temporal, por un deslizamiento se la vería como temporal (*facile temporis nomen etiam ad distinguendam essentiae dignitatem deflectitur*). [*2*] Otra posibilidad, no menos problemática que la precedente, es la de entender que la prioridad temporal es la señalada más abajo (*b*2-7) en la referencia a la constancia histórica de la pregunta acerca del ente. Aristóteles introduce distinciones cercanas o en parte coincidentes con esta *infra* en xiii 1038*b*27-28 (*lógōi, khrónōi, genései*) y en IX viii 1049*b*11 (*lógōi, ousíāi, khrónōi*).

15. Aristóteles parece pensar en la prioridad semántica de la substancia respecto de sus derivados tal como se lo ha explicado *supra* en IV ii: el significado nuclear o primario es el que puede ser comprendido sin atender a los derivados o secundarios, pero estos no pueden ser comprendido si no se comprende primero aquel. Cf *supra* las notas 11 y 12 del libro IV, en las pp. 230 y 231. Por otra parte, la prioridad en la definición o no se distingue de la prioridad en el conocimiento o la implica; cf. Reale (1968 : 564).

16. Aristóteles subraya, pues, por un lado, el carácter más informativo que acerca de una cosa encierra el predicado substancial que el predicado de cualquier otra categoría; por otro, el hecho de que la naturaleza misma de estos otros predicados sólo puede ser conocida si se plantea respecto de ellos la pregunta definitoria de la categoría de substancia (*qué es*).

17. Tales, Anaximandro y Anaxímenes; Parménides, Zenón, Meliso.

18. Pitágoras; Empédocles.

19. Anaxágoras; Leucipo; Demócrito.

20. Cabe observar el énfasis de Aristóteles en la centralidad de la substancia.

Capítulo ii

[i] *Para la forma de ver común, son substancias los cuerpos sensibles* (1028*b*8-1028*b*15). [ii] *De las versiones filosóficas, unas dicen que son substancias los límites de los cuerpos* (1028*b*16-1028*b*19); *otras, que lo son las cosas eternas* (1028*b*19-1028*b*27). [iii] *Hay que establecer si sólo hay substancias sensibles o también una separada; antes de hacerlo, se debe aclarar qué es la substancia en general* (1028*b*27-1028*b*32).

δοκεῖ δ' ἡ οὐσία ὑπάρχειν φανερώτατα μὲν τοῖς σώμασιν (διὸ τά τε ζῷα καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ μόρια αὐτῶν οὐσίας εἶναί φαμεν, καὶ τὰ φυσικὰ σώματα, οἷον πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον, καὶ ὅσα ἢ μόρια τούτων ἢ ἐκ τούτων ἐστίν, ἢ τινῶν ἢ πάντων, οἷον ὅ τε οὐρανὸς καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ, ἄστρα καὶ σελήνη καὶ ἥλιος)· πότερον δὲ αὗται μόναι οὐσίαι εἰσὶν ἢ καὶ ἄλλαι, ἢ τούτων τινὲς ἢ καὶ ἄλλων, ἢ τούτων μὲν οὐθὲν ἕτεραι δέ τινες, σκεπτέον. δοκεῖ δέ τισι τὰ τοῦ σώματος πέρατα, οἷον ἐπιφάνεια καὶ γραμμὴ καὶ στιγμὴ καὶ μονάς, εἶναι οὐσίαι, καὶ μᾶλλον ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεόν. ἔτι παρὰ τὰ αἰσθητὰ οἱ μὲν οὐκ οἴονται εἶναι οὐδὲν τοιοῦτον, οἱ δὲ πλείω καὶ μᾶλλον ὄντα ἀΐδια, ὥσπερ Πλάτων τά τε εἴδη καὶ τὰ μαθηματικὰ δύο οὐσίας, τρίτην δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν σωμάτων οὐσίαν, Σπεύσιππος δὲ καὶ πλείους οὐσίας ἀπὸτοῦ ἑνὸς ἀρξάμενος, καὶ ἀρχὰς ἑκάστης οὐσίας, ἄλλην μὲν ἀριθμῶν ἄλλην δὲ μεγεθῶν, ἔπειτα ψυχῆς· καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἐπεκτείνει τὰς οὐσίας. ἔνιοι δὲ τὰ μὲν εἴδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶ φύσιν, τὰ δὲ ἄλλα ἑξῆς, γραμμὰς καὶ ἐπίπεδα, μέχρι πρὸς τὴν τοῦ οὐρανοῦ οὐσίαν καὶ τὰ αἰσθητά. περὶ δὴ τούτων τί λέγεται καλῶς ἢ μὴ καλῶς, καὶ τίνες εἰσὶν οὐσίαι, καὶ πότερον εἰσί τινες παρὰ τὰς αἰσθητὰς ἢ οὐκ εἰσί, καὶ αὗται πῶς εἰσί, καὶ πότερον ἔστι τις χωριστὴ οὐσία, καὶ διὰ τί καὶ πῶς, ἢ οὐδεμία, παρὰ τὰς αἰσθητάς, σκεπτέον, ὑποτυπωσαμένοις τὴν οὐσίαν πρῶτον τί ἐστιν.

---

21. «Los cuerpos naturales (*tà physikà sómata*, *b*10)», llamados también «simples (*haplâ*)», son los cuatro elementos (los tres que se mencionan a continuación, más el aire). Cf. *supra* V viii 1017*b*10-14; e *infra* IX i 1042*a*8-11. Ross (1958 : I 227), basándose en *DC* I ii 268*b*27-269*a*2, conjetura que las «otras cosas de esa especie» son las variedades de los cuatro elementos.

22. Literalmente, «el cielo (*ouranás*)» y sus partes, constituidas por los cuatro elementos; cf. *DC* i IX 278*b*21-21. Cf. *supra* la nota 246 del libro I, en la p. 65.

23. Específicamente, a los pitagóricos. Cf. *supra* I viii 989*b*29-990*a*18. En la versión aristotélica, los pitagóricos no admiten otras substancias aparte de las sensibles; cf. *supra* III v 1002*a*8-11.

24. Los que hoy llamamos «presocráticos».

25. «En más cantidad (*pleô*)» que las substancias sensibles o de más de una especie; por otra parte, «más entes» (*mâllon ónta*), esto es, o *entes* en un grado mayor o más pleno y, por tanto, más reales que las cosas sensibles, o *entes* en el sentido más estricto del término.

[*i*] Se piensa que la substancia se da de la manera más manifiesta en los cuerpos (por eso decimos que los animales y las plantas, y las partes de ellos son substancias, y los cuerpos naturales, como el fuego, el agua y la tierra, y cada una de las cosas de esa especie[21], y cuantas cosas [son] o partes de esas o compuestos de esas, ya sea de algunas o de todas; por ejemplo, el universo y sus partes[22], los astros, la Luna y el Sol): hay que investigar [*a*] si esas son las únicas substancias o [*b*] también hay otras, o [*c*] [lo son sólo] algunas de esas o [*d*] también [algunas de esas y] de las otras, o [*e*] ninguna de estas, sino unas diversas. [*ii*] A algunos [filósofos][23] les parece que los límites del cuerpo, como la superficie, la línea, el punto y la unidad, son substancias, y [que lo son] más que el cuerpo y el volumen. Además, unos[24] no piensan que, aparte de las cosas sensibles, haya nada así, y otros, [que hay] cosas eternas en más cantidad y más *antes*[25] [que las cosas sensibles], como Platón [pensaba] que las Especies y los Objetos Matemáticos [son] dos [clases de] substancias, y que la tercera [es] la substancia de los cuerpos sensibles[26]. Y Espeusipo[27] [piensa] también que [hay] más [especies de] substancias: comienza por lo Uno, y [afirma que hay] principios de cada [especie de] substancia: uno de los números, y otro de las magnitudes, y, además, [uno] del alma, y amplía de ese modo [el número de] las substancias. Algunos[28] dicen que las Especies y los Números tienen la misma naturaleza, y que las demás cosas: las líneas y los volúmenes, hasta llegar a la substancia del cielo y las cosas sensibles, son derivadas [de ellos]. [*iii*] En relación con estas [doctrinas], debemos examinar qué se dice con acierto y qué no, y cuáles son las substancias, y si hay algunas aparte de las sensibles o si no las hay, y cómo son, y si hay alguna substancia separada, y por qué [existe] y cómo; o si [no hay] ninguna [otra substancia] aparte de las sensibles[29]; [lo haremos] tras haber esbozado primero qué es la substancia.

---

26. Cf. *supra* la nota 21, en la p. 502.

27. Acerca de la doctrina de Espeusipo, cf. *infra* XII i 1076*a*21-26; vi 1080*b*14-16; ix 1085*a*31-34; XIII 1090*a*35-1090*b*1; *b*19-20.

28. Jenócrates y sus partidarios; cf. *infra* XIII i 1076*a*19-20; iii 1090*b*28-31; vi 1080*b*21-22; ix1086*a*5-11.

29. Gran parte de las tesis a que se ha hecho referencia en el párrafo que precede serán examinadas críticamente en los libros XIII y XIV; la doctrina acerca de la substancia separada y su modo de ser es expuesta en el libro XII.

Capítulo iii

[i] [a] *Cuatro sentidos de «substancia»: [A] «esencia», [B] «universal», [C] «género»; [D] «susbstrato»* (1028*b*33-1028*b*36). [*b*] [*D*] *«Substrato» se dice, a su vez, en más de un sentido* (1028*b*36-1029*a*7). [*ii*] *No basta con decir que la substancia es substrato de propiedades; eso lleva a la creencia de que la substancia es la materia* (1029*a*7-1029*a*27). [iii] [*a*] *La idea de que la substancia es individual se aplica a la forma o al compuesto, no a la materia;* [*b*] *se debe comenzar por la especie, atendiendo a las substancias sensibles* (1029*a*27-1029*a*35). [*iv*] *Conviene ir de lo más cognoscible para nosotros a lo más cognoscible por naturaleza* (1029*b*3-1029*b*12).

λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἑκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον. τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου· διὸ πρῶτον περὶ τούτου διοριστέον· μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μέν τινα ἡ ὕλη λέγεται, ἄλλον δὲ τρόπον ἡ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων (λέγω δὲ τὴν μὲν ὕλην οἷον τὸν χαλκόν, τὴν δὲ μορφὴν τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας, τὸ δ' ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα [τὸ σύνολον]), ὥστε εἰ τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν, καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν πρότερον ἔσται διὰ τὸν αὐτὸν λόγον. νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα· δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως· οὐ γὰρ ἱκανόν· αὐτό τε γὰρ τοῦτο ἄδηλον, καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία γίγνεται. εἰ γὰρ μὴ αὕτη οὐσία, τίς ἐστιν ἄλλη διαφεύγει· περιαιρουμένων γὰρ τῶν ἄλλων οὐ φαίνεται οὐδὲν ὑπομένον· τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῶν σωμάτων πάθη καὶ ποιήματα καὶ δυνάμεις, τὸ δὲ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ποσότητές τινες ἀλλ' οὐκ οὐσίαι (τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία), ἀλλὰ μᾶλλον

---

30. [*A*] De «la *esencia* (*tò ti ên eînai*)» se trata *infra* en los capítulos iv, v y vi, y x, xi y xii; [*B*] del «*universal* (*tò kathólou*)», en los capítulos xiii y xiv; [*C*] «el *género* (*tò génos*)» no es objeto de un examen específico; [*D*] del «*substrato* (*tò hypokeímenon*)» se trata a continuación en el presente capítulo. La omisión de un tratamiento expreso del género sería sólo aparente, porque el género es visto como universal, y «universal» abarca el género y la especie; por tanto, el examen del universal vendría a ser al mismo tiempo un examen del género. Cf. Ross (1958 : I 164); Carlini (1950 : 211). Acerca de otras implicancias del planteo, cf. Wehrle (1994).

31. Acerca de «substrato» o «sujeto (*hypokeímenon*)», cf. *supra* la nota 268, en la p. LXXV de la «Introducción». El «se dicen [todas] las demás cosas» equivale a «se predican [todas] las demás cosas», puesto que, como se ha visto, «decir algo de algo (*légein ti katá tinos*)» es lo que comúnmente se llama «predicar». La condición de poder ser sólo sujeto y nunca predicado es señalada en *Cat* v 3*a*7-10 como rasgo diferencial de la substancia «primera». Cf. *supra* V viii 1017*b*23-26.

32. «tal (*toioûton*)», es decir, «sujeto o substrato (*hypokeímenon*) primero».

33. La idea de que la configuración (*morphé*) es uno de los sentidos de «sujeto (*hpokeímenon*)» se halla también *infra* en VIII i 1042*a*28-29.

34. [*a*] La «configuración (*morphé*)» es, pues, «la figura sensible (*tò skhêma tês idéas*)» que la materia exhibe a causa de su distribución espacial, y que puede ser reconocida o identificada en la percepción sensible (cf. *infra* en viii

[*i*] [*a*] «Substancia» se dice, si no en más sentidos, al menos sí en cuatro. Se piensa, en efecto, que la substancia de cada cosa es la [*A*] *esencia*, [*B*] el *universal* y [*C*] el *género*, y, como cuarto de ellos, [*D*] el *substrato*[30]. [*b*] [*D*] El substrato es [aquello] de lo que se dicen [todas] las otras cosas, pero que ya no [se dice] a su vez de otra cosa[31]. Por eso primero se deben hacer distinciones a propósito de él, pues se piensa que la substancia [de una cosa] es, en el grado más alto, el substrato primero; y se dice tal[32], [*a*] en un sentido, *la materia*; [*b*] en otro sentido, *la configuración*[33], y, [*c*] en un tercer [sentido], *el [compuesto]* de esas cosas (llamo «materia», por ejemplo, el bronce; «configuración», la figura sensible[34], y «[compuesto] de ellos», la estatua[35]); de modo que si la especie es anterior a la materia, y más *ente* [que ella], por la misma razón será anterior también al [compuesto] de ambas. [*ii*] Pues bien, ahora queda dicho, en líneas generales[36], qué es la substancia: [aquello] que no [se predica] de un sujeto, sino que de ello [se predican] las demás cosas. Pero no se tiene que [caracterizar la substancia] sólo así, porque no es suficiente, pues es, en sí, obscuro, y, además, la materia se convierte en una substancia[37]. En efecto, si ella no [es la] substancia, [entonces] no se ve qué otra [cosa] es [substancia], pues si se quitan las demás cosas[38], manifiestamente no queda nada [más que ella, la materia]. En efecto, por una parte, [*a*] las demás cosas[39] [son] afecciones, acciones[40] y potencias de los cuerpos; por otra, [*b*] la longitud, la latitud y la profundidad son cantidades[41], y no substancias (pues la cantidad no [es] una substancia), sino que más bien es substancia aquello en que pri-

---

1033*b*6 la expresión «*tèn en tôi aisthētôi morphén*»). [*b*] No se identifica, pues, con la «especie (*eîdos*)» (también llamada «forma» en la tradición), que hace referencia al mismo componente, por cierto, pero considerado desde la perspectiva de la inteligibilidad; por eso se dice que la «especie (*eîdos*)» es «la definición sin materia (*lógos áneu hýlēs*)»; cf. *infra* VIII vii 1032*b*14; o «la substancia según la definición (*hē katà tòn lógon ousía*)»; cf. *infra* VIII i 1042*a*31.

35. Jaeger (1963 : 131 *app crit*) elimina la expresión «*tò sýnolon* (el compuesto)» que traen aquí algunos manuscritos, y que supone que es agregado de un lector comedido.

36. La expresión «en líneas generales (*týpōi*)» da a entender que se lo formula sin la precisión (*akríbeia*) debida; cf. *supra* la nota 71 del libro I, en la p. 22.

37. Es decir, aparte de que la fórmula no es clara, porque el único rasgo que se indica en ella no pone de manifiesto lo que la substancia es, acarrea como consecuencia la idea o la sugerencia, equivocada, de que la substancia es la materia.

38. Es decir, si se hace abstracción de las propiedades de que la substancia es el sujeto del que se predican: [*a*] las propiedades cualitativas y [*b*] las propiedades cuantitativas; cf. *supra* ii 1028*b*16-18.

39. Las propiedades que no son la longitud, la latitud y la profundidad, mencionadas a continuación.

ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρώτῳ, ἐκεῖνό ἐστιν οὐσία. ἀλλὰ μὴν ἀφαιρουμένου μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους οὐδὲν ὁρῶμεν ὑπολειπόμενον, πλὴν εἴ τί ἐστι τὸ ὁριζόμενον ὑπὸ τούτων, ὥστε τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπουμένοις. λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν. ἔστι γάρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ᾧ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἑκάστῃ (τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὕτη δὲ τῆς ὕλης), ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὑτὸ οὔτε τι οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐδέν ἐστιν· οὐδὲ δὴ αἱ ἀποφάσεις, καὶ γὰρ αὗται ὑπάρξουσι κατὰ συμβεβηκός. ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην· ἀδύνατον δέ· καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης. τὴν μὲν τοίνυν ἐξ ἀμφοῖν οὐσίαν, λέγω δὲ τὴν ἐκ τῆς ὕλης καὶ τῆς μορφῆς, ἀφετέον, ὑστέρα γὰρ καὶ δῆλη· φανερὰ δέ πως καὶ ἡ ὕλη· περὶ δὲ τῆς τρίτης σκεπτέον, αὕτη γὰρ ἀπορωτάτη. ὁμολογοῦνται δ' οὐσίαι εἶναι τῶν αἰσθητῶν τινές, ὥστε ἐν ταύταις ζητητέον πρῶτον.

1029b 3 [[πρὸ ἔργου γὰρ τὸ μεταβαίνειν εἰς τὸ γνωριμώτερον. ἡ γὰρ μάθησις οὕτω γίγνεται πᾶσι διὰ τῶν ἧττον γνωρίμων φύσει εἰς τὰ γνώριμα μᾶλλον· καὶ τοῦτο ἔργον ἐστίν, ὥσπερ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ ποιῆσαι ἐκ

---

40. El de «acciones» es el sentido comúnmente admitido para «*poiémata*», extrañamente usada en este lugar.

41. En lo que precede se ha visto insinuada la distinción moderna entre las propiedades primarias [*b*] y las secundarias [*a*].

42. Una cosa determinada: de la materia nada se predica, pues, desde el punto de vista de la categoría de substancia, que es la que expresa la determinación básica de toda cosa.

43. Los predicados que caen en las categorías distintas de la categoría de substancia.

44. El término o el sustrato «último (*éskhaton*)». O bien «lo primero (*tò prôton*)» o el término o sustrato primero, que es, en este contexto, la materia enteramente indeterminada, cuya existencia Aristóteles, como se ve, no niega, sino que le rehúsa una substancialidad estricta; pero no toda substancialidad ni existencia; cf. *infra* VIII i 1042*a*32.

45. La materia como tal no sólo no puede presentar determinaciones positivas, sino tampoco determinaciones negativas: no se le puede atribuir nada *de por sí*, sino, en todo caso, y sólo *por accidente*, rasgos tales como «carente de cualidad (*ápoion*)» o «carente de cantidad (*áposon*)». Al menos aquí, Aris-

mero se dan esas cosas. Pero [*b*] si se quitan la longitud, la latitud y la profundidad, no vemos que nada reste, salvo, en todo caso, lo determinado por esas cosas. Así que a los que [la] examinen de ese modo, la materia necesariamente se les presentará como la única substancia. Llamo «materia» la que, de por sí, no se dice [que sea] ni «*algo*»[42] ni «cantidad» ni ninguna otra [de las categorías] mediante las que se determina el ente. Ha de existir, en efecto, algo de lo cual se predica cada una de ellas: [algo] cuyo [modo de] ser es diverso del de cada una de las categorías (pues las demás cosas[43] se predican de la substancia, y esta de la materia); así que lo último[44] no es, de por sí, ni *algo* ni cantidad ni ninguna otra cosa: por tanto, tampoco, las negaciones [de esas determinaciones], pues aun estas serán accidentales[45]. [*iii*] [*a*] Así pues, los que estudian [la cuestión] a partir de esas [suposiciones] se ven llevados a que la materia es substancia. Pero [eso] es imposible, pues se piensa también que la separabilidad y el [ser] un *esto*[46] se dan, más que en nada, en la substancia. Por eso cabría decir que *la especie* y *el* [*compuesto*] de ambas cosas son substancia en mayor grado que la materia[47]. [*b*] Pero la substancia [compuesta] de ambas (quiero decir, [la compuesta] de la materia y la configuración) puede ser hecha a un lado, pues es posterior y clara[48]. También la materia es, en cierto modo, manifiesta[49]. Pero se debe hacer un examen acerca de la tercera[50], pues esta es la más problemática[51]. [*iv*] Se está de acuerdo en que son substancias algunas de las [substancias] sensibles, así que primero se debe investigar entre ellas[52]. [[Pues es conveniente pasar a lo más fácil de conocer; pues el aprendizaje se da en todos [los hombres yendo] de las cosas menos cognoscibles por naturaleza a las más cognoscibles [por naturaleza][53]. Tal como en las acciones debemos partir de

---

tóteles ve las negaciones como formas de indeterminación *sólo relativas*, que representan también, de todas maneras, una forma de determinación.

46. Ambas determinaciones, «la separabilidad y el [ser] un *esto* (*tò khōristón kaì tò tóde ti*)» apuntan por igual a la condición de individuo. Cf. *supra* V viii 1017*b*24-26. Acerca de la condición de lo «separado», cf. *supra* la nota 24 del libro III, en la p. 164.

47. Es decir, si se considera la cuestión desde la perspectiva de ese rasgo, que es propio o definitorio de la substancialidad, se ve que no se le puede acordar la condición de substancia a la materia, sino, en todo caso, sólo a la especie (*eîdos*) y al compuesto de materia y especie.

48. Es posterior a la especie, como se señaló *supra* en *a*5-7; y es clara a la percepción sensible su condición de cosa separada e individual.

49. Es cognoscible científicamente al menos desde el punto de vista analógico (*epistētè kat'analogían*): cf. *Phys* I vii 191*a*7-14.

τῶν ἑκάστῳ ἀγαθῶν τὰ ὅλως ἀγαθὰ ἑκάστῳ ἀγαθά, οὕτως ἐκ τῶν αὐτῷ γνωριμωτέρων τὰ τῇ φύσει γνώριμα αὐτῷ γνώριμα. τὰ δ' ἑκάστοις γνώριμα καὶ πρῶτα πολλάκις ἠρέμα ἐστὶ γνώριμα, καὶ μικρὸν
10 ἢ οὐθὲν ἔχει τοῦ ὄντος· ἀλλ' ὅμως ἐκ τῶν φαύλως μὲν γνωστῶν αὐτῷ δὲ γνωστῶν τὰ ὅλως γνωστὰ γνῶναι πειρατέον, μεταβαίνοντας, ὥσπερ εἴρηται, διὰ τούτων αὐτῶν.]]

---

50. Esto es, la configuración.

51. Su problematicidad se asocia, en particular, a la cuestión de si existe sólo unida a la materia o también separada de ella.

52. Jaeger (1963 : 132 *app crit*) sigue a Bonitz en el traslado a este lugar las líneas 1029*b*3-12, que no son coherentes en el contexto en que aparecen en los manuscritos. En Bonitz (1968 : 142) se lo coloca como párrafo inicial del siguiente capítulo iv.

las cosas [que son] buenas para cada uno, y hacer [que] las cosas [que son] buenas enteramente [lleguen a ser] buenas para cada uno, de igual modo, [aquí], a partir de las cosas más fáciles de conocer para uno, debemos hacer [que] las cosas cognoscibles por naturaleza [lleguen a ser] cognoscibles para uno[54]. Las cosas cognoscibles y primeras para cada uno son, a menudo, apenas conocidas, y poco o nada contienen del ente. Con todo, [es] a partir de las cosas mal conocidas, pero conocidas por uno [como] se debe intentar conocer las cosas cognoscibles en sentido absoluto, [y ello] pasando, como se ha dicho, por esas.

53. Al parecer, el paso sería, en este caso, a la consideración de la *esencia*. Cf. *supra* la nota 77 del libro I, en la p. 24 y, en ella, las referencias a lugares en que se formulan ideas afines. Hay, sin embargo, singularidades estilísticas que podrían llevar a poner en duda la autenticidad del presente lugar. Para señalar los dos casos más notables: se emplea arriba el adverbio «*hólos*» en *b*7 y en *b*11 («enteramente») donde sería de esperar «*haplôs* (en sentido absoluto)», y, en *b*8 y en *b*11, «*autôi* (para uno)» cuando cabría más bien «*hekástôi*». Cf. Dumoulin (1986 : 202).

54. Las líneas 1029*b*5-8 presentan notoria analogía con las de *EN* V i 1129*b*5-8, en que se dice que los hombres no debiéramos pedirles a los dioses los bienes que son tales para cada uno de nosotros, y que no siempre lo son en sí mismos, sino que debiéramos más bien pedirles que los bienes que lo son en sí, lo sean también para cada uno de nosotros. Es clara la correspondencia entre lo que es bueno en sí y bueno para nosotros en un caso, y lo que es cognoscible en sí y para nosotros, y en cuanto a cuál es el punto de partida deseable en cada caso.

Capítulo iv

[*i*] *Se ha de investigar* [*A*] *la esencia desde el punto de vista «lógico». La esencia de una cosa* [*a*] *es lo que se dice que ella es de por sí,* [*b*] *sin incluir los rasgos que no forman parte de su definición* (1029*b*1-1029*b*23). [*ii*] [*a*] *Cabe preguntarse si hay definición de compuestos como «hombre blanco»; objeción posible a eso, y respuesta;* [*b*] *hay esencia de la substancia cuyo enunciado es una definición;* [*c*] *ha de ser la noción de una cosa primera:* [*d*] *hay, pues, definición de las especies de un género* (1029*b*23-1030*a*17). [*iii*] *Diferentes sentidos de «esencia» y de «definición»* (1030*a*17-1030*a*27). [*iv*] *No se trata de casos de homonimia ni de sinonimia, sino de henonimia* (1030*a*27-1030*b*2). [*v*] *Resumen. La definición y la esencia son propias de la substancia; sólo en sentido derivado las hay de los demás predicados; la definición es enunciado unitario por serlo de una cosa* una (1030*b*3-1030*b*13).

1 ἐπεὶ δ' ἐν ἀρχῇ διειλόμεθα πόσοις ὁρίζομεν τὴν
οὐσίαν, καὶ τούτων ἕν τι δοκεῖ εἶναι τὸ τί ἦν εἶναι,
13 θεωρητέον περὶ αὐτοῦ. καὶ πρῶτον εἴπωμεν ἕνια
περὶ αὐτοῦ λογικῶς, ὅτι ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ
15 ου ὃ λέγεται καθ' αὑτό. οὐ γάρ ἐστι τὸ σοὶ εἶναι τὸ
μουσικῷ εἶναι· οὐ γὰρ κατὰ σαυτὸν εἶ μουσικός. ὃ
ἄρα κατὰ σαυτόν. οὐδὲ δὴ τοῦτο πᾶν· οὐ γὰρ τὸ
οὕτως καθ' αὑτὸ ὡς ἐπιφανείᾳ λευκόν, ὅτι οὐκ ἔστι
τὸ ἐπιφανείᾳ εἶναι τὸ λευκῷ εἶναι. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ
τὸ ἐξ ἀμφοῖν, τὸ ἐπιφανείᾳ λευκῇ, ὅτι πρόσεστιν
20 αὐτό. ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό,
οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ, ὥστ' εἰ τὸ
ἐπιφανείᾳ λευκῇ εἶναί ἐστι τὸ ἐπιφανείᾳ εἶναι λείᾳ,
τὸ λευκῷ καὶ λείῳ εἶναι τὸ αὐτὸ καὶ ἕν. ἐπεὶ δ' ἔστι

---

55. *Supra*, en iii 1028*b*33-36. El presente capítulo y los dos siguientes forman el segmento comúnmente considerado como el más complejo de todo el tratado. Dumoulin (1986 : 204) observa una gradación en la secuencia de esos capítulos: el vi trata de entes simples (*haplâ*) que coinciden perfectamente con su esencia; los capítulos iv y v tratan de compuestos que se acercan a esa simplicidad: compuestos (*sýntheta*) del tipo «hombre blanco» en el iv, y del tipo «nariz ñata» (los *syndeduasména*) en el vi. Todo ello se desarrolla bajo la forma de una suerte de análisis conceptual; cf. *infra* la nota 58. Por otra parte, en ellos no se hace referencia a la distinción entre materia y forma, que será central en el los capítulos vii-ix, lo cual sugeriría que iv-vi pueden representar un conjunto redactado antes que los capítulos que los enmarcan.

56. Cabe recordar que «esencia» traduce «*tò tí ên eînai*»; acerca de esta expresión, cf. el apartado 11.2. de la «Introducción». Se observará que en el presente capítulo y en otros lugares Aristóteles emplea asimismo la expresión «*tò eînai* (el ser)» acompañado de caso dativo para indicar «el *ser*» de una cosa en un sentido equivalente a «esencia (*tò tí ên eînai*)».

57. Acerca de las líneas 1029*b*3-12, omitidas aquí, cf. *supra* la nota 54, en la p. 511.

58. La expresión «desde el punto de vista lógico» traduce el adverbio «*logikôs*». Hemos optado por traducir el adjetivo «*logikós*» por «lógico» (y sus derivados, como ese adverbio, en la forma correspondiente). La palabra no tiene el valor de «lógico» en sentido moderno: la disciplina que hoy llamamos «lógica», y que fue fundada por Aristóteles, no fue denominada así por su fundador, quien la llamaba, en todo caso, «analítica». El examen «lógico» (el *logikôs skopeîn*) de una cosa consiste, en Aristóteles, en una investigación de sesgo abstracto que parte de nociones genéricas o de palabras, y se mantiene en un plano puramente conceptual o lingüístico y en el dominio de lo comúnmente admitido por el sentido común, acercándose por esa vía la noción a la de «*dialektikós* (dialéctico)» y, por tanto, dialéctico y no demostrativo. Se lo opone por eso en forma expresa al examen «físico» (al *physikôs skopeîn*) de las cosas, que es la investigación concreta, de sesgo empírico, de realidades, basada en los métodos de una disciplina particular, y no en gene-

[*i*] Puesto que al principio[55] distinguimos en cuántos sentidos definimos la substancia, y uno de ellos es, según se admite, [*A*] la esencia[56], debemos investigar [ahora] acerca de esta.[57] Hagamos primero, a propósito de ella, algunas observaciones desde el punto de vista «lógico»[58] [y digamos] que la esencia de cada cosa es lo que [de cada cosa] se dice [que ella es] de por sí[59]. Pues [*a*] tu ser no es «ser músico», pues no *de por ti* eres músico: [tu *ser* es,] por tanto, lo que [tú eres] *de por ti*. Pero [*b*] tampoco todo eso [es el *ser* de una cosa], pues no [es el *ser* de una cosa] lo [que ella es] *de por sí* en el sentido en que [lo] blanco [lo es] para una superficie, porque el *ser* de la superficie no es el *ser* de [lo] blanco[60]. Pero [el *ser* de la superficie] tampoco [consiste en] [*c*] la [combinación] de las dos cosas[61], [es decir, ese *ser* no consiste tampoco en *ser*] «superficie blanca», porque [en esa fórmula] se añade lo mismo [que se define][62]. Así pues, el enunciado de la *esencia* de una cosa [es] el enunciado en que no se contiene lo mismo [que se define, pero] dice lo mismo[63], así que si [se dijese que] el *ser* de la superficie blanca es el *ser* de la superficie lisa, [con ello se implicaría que] el *ser* blanco y [el *ser*] liso [son] una y la misma cosa[64]. [*ii*] [*a*] Pero como hay compuestos también en

---

ralidades. Ross (1958 II : 168) señala que «*logikôs*» «sugiere plausibilidad antes que verdad». El contraste con «*physikôs*» hace que «*logikôs*» asuma matices o connotaciones negativas o peyorativas más o menos marcadas, y pueda equivales a «vacío (*kenôs*)», término con que Aristóteles suele combinarlo, y que da a entender que se trata de reflexiones o de consideraciones que se desenvuelven, justamente, «en el vacío», sin tocar en verdad las cosas. Cf. *Top* VIII xii 162*b*25-30; *An Post* II viii 93*a*14-17; *Phys* III v 204*b*4-5; 10-11; *GC* I ii 316*a*11-14; *GA* II viii 747*b*27-30. Cf. también Owens (1964 : 56). No se nota que haya traducción castellana establecida para el examen «*logikôs*». Zucchi (2004 : 339) opta por «consideraciones lingüísticas»; Calvo (2000 : 275), «atendiendo a las expresiones».

59. Acerca de «de por sí (*kath'hautó*; *per se*)», cf. *supra* V xviii. Aristóteles parte de la suposición de que la esencia de una cosa está formada por todo lo que ella es *de por sí* y no por accidente; pero en lo que sigue procede a una doble reducción, por la que se pone fuera de la *esencia* de una cosa no sólo [a] los rasgos accidentales (*b*13-16), sino también [b] los atributos que son propios de ella, pero no se incluyen en su definición (*b*16-23); esto es, tanto propiedades como [a] «músico» o «blanco» cuanto [b] los llamados «accidentes propios»; cf. *supra* la nota 17 del libro III, en la p. 162. Por otra parte están, desde ya, las propiedades que forman parte de la esencia y de la definición de una cosa, y cuyo conjunto («animal racional mortal») es coextensivo con el nombre («hombre») de la cosa, al que puede substituir.

60. Cf. la nota precedente. No todas las propiedades *de por sí* forman, pues, parte de la esencia: aun no siendo accidentales ([*a*]), las propiedades de una cosa desbordan la esfera de la esencia o de la definición, y ello por más que están en la cosa ([*b*]). Ese es el caso de propiedades como «par» e «impar»,

καὶ κατὰ τὰς ἄλλας κατηγορίας σύνθετα (ἔστι γάρ τι ὑποκείμενον ἑκάστῳ, οἷον τῷ ποιῷ καὶ τῷ ποσῷ καὶ τῷ ποτὲ καὶ τῷ ποὺ καὶ τῇ κινήσει), σκεπτέον ἀρ' ἔστι λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ αὐτῶν, καὶ ὑπάρχει καὶ τούτοις τὸ τί ἦν εἶναι, οἷον λευκῷ ἀνθρώπῳ [τί ἦν λευκῷ ἀνθρώπῳ]. ἔστω δὴ ὄνομα αὐτῷ ἱμάτιον. τί ἐστι τὸ ἱματίῳ εἶναι; ἀλλὰ μὴν οὐδὲν τῶν καθ' αὑτὸ λεγομένων οὐδὲ τοῦτο. ἢ τὸ οὐ καθ' αὑτὸ λέγεται διχῶς, καὶ τούτου ἐστὶ τὸ μὲν ἐκ προσθέσεως τὸ δὲ οὔ. τὸ μὲν γὰρ τῷ αὐτὸ ἄλλῳ προσκεῖσθαι λέγεται ὃ ὁρίζεται, οἷον εἰ τὸ λευκῷ εἶναι ὁριζόμενος λέγοι λευκοῦ ἀνθρώπου λόγον· τόδε τῷ ἄλλο αὐτῷ, οἷον εἰ σημαίνοι τὸ ἱμάτιον λευκὸν ἄνθρωπον, ὁ δὲ ὁρίζοιτο <τὸ> ἱμάτιον ὡς λευκόν. τὸ δὴ λευκὸς ἄνθρωπος ἔστι μὲν λευκόν, οὐ μέντοι τί ἦν [εἶναι] λευκῷ εἶναι. --ἀλλὰ τὸ ἱματίῳ εἶναι ἆρά ἐστι τί ἦν εἶναί τι ἢ ὅλως; ἢ οὔ; ὅπερ γάρ τί ἐστι τὸ τί ἦν εἶναι· ὅταν δ' ἄλλο κατ' ἄλλου λέγηται, οὐκ ἔστιν ὅπερ τόδε τι, οἷον ὁ λευκὸς ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν ὅπερ τόδε τι, εἴπερ τὸ τόδε ταῖς οὐσίαις ὑπάρχει μόνον· ὥστε τὸ τί ἦν εἶναί ἐστιν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός. ὁρισμὸς δ' ἐστὶν οὐκ

---

que no pueden ser definidas sin la noción de número, y no son coextensivas con ella ni la pueden substituir. Cf. el capítulo siguiente. De igual modo, no es posible definir «blanco» sin apelar a la noción de superficie, pero en la definición de «superficie» no hace falta recurrir a la noción de blanco. Cf. especialmente *An Post* I iv 73*a*34-*b*5.

61. Como acaso se podría pensar, puesto que no se la puede definir por medio de *blanco*.

62. Esto es, «superficie»: si una superficie es definida como «superficie blanca», el *definiendum* aparece en el *definiens*, así que el enunciado es tautológico o circular, en la medida en que presupone lo mismo que pretende definir.

63. Aparte de no ser tautológica, la definición correcta ha de ser, pues, estrictamente coextensiva con el nombre que denota el *definiendum*.

64. Frase incómoda por su obscuridad. En opinión de Ross (1958 ; II 168), Aristóteles piensa en Demócrito y discute tácitamente con él, que, en efecto, identificaba esas dos cosas, aunque eso en los textos a que remite no resulta evidente; cf. *GC* I viii 325*b*34-326*a*1.

65. Esos compuestos no son, desde luego, los de materia y forma, sino fórmulas como «hombre blanco», esto es, fórmulas consistentes en el nombre de una substancia, que funciona como sujeto, más una propiedad accidental que la determina. Cf. Ross (1958 : II 169); Bonitz (1848-1849 : 305). En cuanto a la mención del movimiento (*kínesis*) en la lista de las categorías, cf. *infra* X ii 1054*a*6; XII v 1071*a*2. Cf. *Top* IV i 120*b*26-28, y, en particular, *Cat* xiv, capítulo dedicado a esa noción, cuyo tratamiento ostenta gran parecido con el de las categorías. Se suele entender también que «movimiento» abarca, en este contexto, las categorías de acción y de pasión.

las otras categorías (pues hay un sujeto para cada una [de ellas]: por ejemplo, de la cualidad, de la cantidad, del tiempo, del lugar y del movimiento)[65], se debe examinar si hay un enunciado de la esencia de cado uno de ellos, y [si] también de ellos se da una esencia; [examinar,] por ejemplo, [si se da una esencia] de «hombre blanco». Sea su nombre «vestido»[66]: ¿cuál es el *ser* de «vestido»? Pero [se podría objetar que] tampoco es esa [una] de las cosas que son dichas de por sí[67]. O bien: «no de por sí» se dice en dos sentidos: [i] uno basado en un añadido, y [ii] el otro, no[68]; pues [i] uno [se expresa] por medio del añadido, [hecho] a otra cosa, de lo mismo que se define; por ejemplo, si al definirse el *ser* de «lo blanco» se formulara el enunciado de *hombre blanco*, y [ii] otro, [por la omisión de] otra cosa a la misma [cosa que se define]; por ejemplo, si «vestido» significara «hombre blanco», y se definiera «vestido» como «blanco»[69]. Por cierto, un hombre blanco es [de color] blanco, pero [su] *ser* no [es la] *esencia* de «blanco»[70]. Pero el *ser* de «vestido» ¿es una *esencia*[71] en sentido pleno, o no[72]? Pues *lo que* un <*esto*> *es*, [es] *esencia*[73]; pero toda vez que una cosa se dice de otra, [el compuesto resultante] no es lo que un *esto* [es]; por ejemplo, «hombre blanco» no es *lo que* un *esto* [es][74] si en efecto el *esto* se da sólo en las substancias[75]. [*b*] De modo que [sólo] hay *esencia* de las cosas cuyo enunciado es una definición. [*c*] Pero no hay definición si un nombre significa lo mismo que el enunciado

---

66. Esto es: o bien una palabra cualquiera, tomada arbitrariamente del léxico y usada por comodidad, como hoy se podría hacer con una letra («x»; «q»); o bien, para precaverse de la objeción posible que señalase que «hombre blanco» es una expresión compuesta (un *lógos*) y no una palabra, o dos cosas y no una, en cuyo caso no podría haber definición. Aristóteles recurre a «vestido (*himátion*)» en otros lugares; cf. *infra* VIII vi 1045*a*27.

67. «Esa», es decir, «hombre blanco». De no ser una propiedad de por sí, no se podrá hablar ni de esencia ni de definición. En lo que sigue, Aristóteles responde a la objeción mostrando que «hombre blanco» es un «de por sí»; para ello distingue dos sentidos ([i] y [ii]) en que se puede declarar que una cosa «no es de por sí (*ou kath' hautó*)»; el caso que se discute no corresponderá a ninguno de ellos.

68. Sino, por el contrario, de una omisión.

69. Esto es, en [i], cuando se trata de definir «blanco» (una propiedad accidental) se define, en su lugar, «hombre blanco» (compuesto del sujeto más la propiedad), *añadiéndose* algo que no se debiera añadir («hombre»), con lo que «blanco» no aparece como rasgo de por sí; y en [ii], cuando se trata de definir «hombre blanco» (un compuesto de sujeto más propiedad), se define, en su lugar, «blanco» (una propiedad accidental), *omitiéndose* algo que no se debiera omitir («hombre»), con lo que «blanco», aislado de su sujeto, tampoco aparece como una propiedad de por sí. Como ni [*a*] ni [*b*] se aplican al presente caso de «hombre blanco», cabe, entonces, hacer a un lado la objeción.

ἂν ὄνομα λόγῳ ταὐτὸ σημαίνῃ (πάντες γὰρ ἂν εἶεν
οἱ λόγοι ὅροι· ἔσται γὰρ ὄνομα ὁτῳοῦν λόγῳ, ὥστε
καὶ ἡ Ἰλιὰς ὁρισμὸς ἔσται), ἀλλ' ἐὰν πρώτου τινὸς ἡ·
τοιαῦτα δ' ἐστὶν ὅσα λέγεται μὴ τῷ ἄλλο κατ' ἄλλου
λέγεσθαι. οὐκ ἔσται ἄρα οὐδενὶ τῶν μὴ γένους εἰδῶν
ὑπάρχον τὸ τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ τούτοις μόνον (ταῦτα
γὰρ δοκεῖ οὐ κατὰ μετοχὴν λέγεσθαι καὶ πάθος οὐδ'
ὡς συμβεβηκός)· ἀλλὰ λόγος μὲν ἔσται ἑκάστου καὶ
τῶν ἄλλων τί σημαίνει, ἐὰν ᾖ ὄνομα, ὅτι τόδε τῷδε
ὑπάρχει, ἢ ἀντὶ λόγου ἁπλοῦ ἀκριβέστερος ὁρισμὸς
δ' οὐκ ἔσται οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι. ἢ καὶ ὁ ὁρισμὸς
ὥσπερ καὶ τὸ τί ἐστι πλεοναχῶς λέγεται; καὶ γὰρ
τὸ τί ἐστιν ἕνα μὲν τρόπον σημαίνει τὴν οὐσίαν καὶ
τὸ τόδε τι, ἄλλον δὲ ἕκαστον τῶν κατηγορουμένων,
ποσὸν ποιὸν καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. ὥσπερ γὰρ καὶ
τὸ ἔστιν ὑπάρχει πᾶσιν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ἀλλὰ τῷ
μὲν πρώτως τοῖς δ' ἑπομένως, οὕτω καὶ τὸ τί ἐστιν
ἁπλῶς μὲν τῇ οὐσίᾳ πῶς δὲ τοῖς ἄλλοις· καὶ γὰρ τὸ
ποιὸν ἐροίμεθ' ἂν τί ἐστιν, ὥστε καὶ τὸ ποιὸν τῶν τί
ἐστιν, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς, ἀλλ' ὥσπερ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος
λογικῶς φασί τινες εἶναι τὸ μὴ ὄν, οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ
μὴ ὄν, οὕτω καὶ τὸ ποιόν. --δεῖ μὲν οὖν σκοπεῖν καὶ

---

70. Aquí, «[la] esencia» traduce «*tò ên* [*einai*]», expresión en la que Bonitz elimina el «ser (*einai*)». Cf. Jaeger (1963 : 133 *app crit*).

71. Sigo a Bonitz en la eliminación del coordinante disyuntivo «o (*ê*)» en este lugar. Aristóteles vuelve a la cuestión planteada *supra* en 1029*b*25-27 antes de la respuesta a la objeción, esto es, si hay esencia de cosas tales como «hombre blanco».

72. Aristóteles inicia aquí su respuesta, que es negativa: no hay esencia de «hombre blanco», porque esencia y definición *stricto sensu* sólo las hay de las substancias, y aquello no es una substancia, sino un compuesto de substancia y propiedad.

73. «Pues *lo que* un <esto> *es* (*hóper gàr <tóde> ti esti*)» es «su *esencia* (*tò tí ên einai*)» Acerca del uso del pronombre «*hóper*» con «ser», cf. *supra* la nota 225 del libro III, en la p. 208. El «esto (*tóde*)» es añadido por Bonitz, que se basa, para postularlo, en la ocurrencia de la expresión en *a*4 y 5; cf. Jaeger (1963 : 133 *app crit*). La esencia es, pues, esencia de un ente individual determinado.

74. La expresión «hombre blanco» no denota, entonces, una substancia, sino, como se ha visto, la unión de dos componentes que por ser externos el uno al otro siguen siendo dos cosas, y no una, y ello, en contraste (cabe tener presente) con expresiones tales como «animal racional», que representan el contenido de la noción unitaria, de naturaleza substancial, de «hombre».

75. Es decir, la condición de ente individual. En realidad, en *Cat* Aristóteles reconoce también individualidad en los accidentes; cf. *Cat* ii 1*a*23-27.

(pues [en ese caso] todos los enunciados serían definiciones[76]; pues habrá un nombre para cualquier enunciado[77], así que también la *Ilíada* podría ser una definición[78]), sino [sólo] si [el enunciado lo] es de una cosa primera; y son tales las cosas que se dicen no por decirse una de otra[79]. [*d*] Por tanto, no habrá *esencia* de ninguna de las especies que no [lo sean] de un género, sino sólo de estas (se piensa, en efecto, que esas cosas no se dicen por participación y afección ni por accidente)[80]. Pero de cada una de las demás cosas[81] podrá haber un enunciado [que exprese], si existe un nombre, qué significa que esto se dé en esto otro; o, en lugar de un enunciado simple, [se podrá formular] uno más preciso. Mas no habrá ni definición ni esencia[82]. [*iv*] ¿O también «definición», se dice, como el *qué es*, en varios sentidos? Pues «*qué es*» significa[83], [*a*] en un sentido, la substancia, es decir[84], el *esto*, y, [*b*] en otro sentido, cada uno de los predicados: la cantidad, la cualidad y todos los demás de esa índole; pues tal como el «es» se da en todos los [predicados][85], pero no en igual sentido, sino, [*a*] en un caso, en sentido primario, y, [*b*] en otros, en un sentido derivado, de igual modo también el *qué es* [se da] [*a*] en sentido absoluto en la substancia, y, [*b*] en cierto sentido, en las otras [categorías]. Pues también a propósito de la cualidad podemos decir «*qué es*», así que también la cualidad se cuenta entre los *qué es*[86], pero no en sentido absoluto, sino que como en el caso del *no ente* algunos dicen[87], desde el punto de vista «lógico»[88], que «el no ente es», pero no en sentido absoluto, sino [que «es»] no ente, del mismo

---

76. Para «definición» se emplea aquí «*hóros*», en lugar del usual «*horismós*», con el que parece ser equivalente desde el punto de vista semántico.

77. Es decir, se podría hallar un nombre o, si no, se podrá acordar o estipular uno para todo enunciado, a la manera en que más arriba se empleó «*himátion* (vestido)» como equivalente del enunciado «hombre blanco».

78. En la definición correcta, el nombre que denota el *definiendum* y la fórmula del *definiens* son rigurosamente coextensivos; pero esa condición no es suficiente, se señala ahora, porque asegura sólo una relación de equivalencia semántica que se puede dar entre expresiones simples o compuestas de naturaleza y grado de complejidad muy diverso: aun la fórmula o discurso (*lógos*) en que consiste el texto entero de la *Ilíada* (el «*lógos*» más extenso que se podía citar en época de Aristóteles) podría ser visto como definición de su título. Cf. *An Post* II vii 92*b*31-34; x 93*b*26-37; *Poet* xxi 1457*a*29-30; *infra* iv 1030*b*8-10; VIII vi 1045*a*12-14.

79. No, por tanto, cosas que se denotan mediante una fórmula que expresa que se las predica de un sujeto distinto de ellas, como es el caso en el enunciado «hombre blanco».

80. Sólo hay, pues, definición de especies que son especies en sentido estricto, es decir, especies últimas, que, como se ha visto, se definen por referencia al género al que pertenecen y se deslindan en él por medio de la diferencia específica; cf. *supra* la nota 28 del libro I, en la p. 12, y la nota 135

τὸ πῶς δεῖ λέγειν περὶ ἕκαστον, οὐ μὴν μᾶλλόν γε
ἢ τὸπῶς ἔχει· διὸ καὶ νῦν ἐπεὶ τὸ λεγόμενον φανε-
30 ρόν, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ὁμοίως ὑπάρξει πρώτως μὲν
καὶ ἁπλῶς τῇ οὐσίᾳ, εἶτα καὶ τοῖς ἄλλοις, ὥσπερ
καὶ τὸ τί ἐστιν, οὐχ ἁπλῶς τί ἦν εἶναι ἀλλὰ ποιῷ ἢ
ποσῷ τί ἦν εἶναι. δεῖ γὰρ ἢ ὁμωνύμως ταῦτα φάναι
εἶναι ὄντα, ἢ προστιθέντας καὶ ἀφαιροῦντας, ὥσπερ
καὶ τὸ μὴ ἐπιστητὸν ἐπιστητόν, ἐπεὶ τό γε ὀρθόν
35 ἐστι μήτε ὁμωνύμως φάναι μήτε ὡσαύτως ἀλλ'
ὥσπερ τὸ ἰατρικὸν τῷ πρὸς τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἕν, οὐ
1030b τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἕν, οὐ μέντοι οὐδὲ ὁμωνύμως· οὐδὲ
γὰρ ἰατρικὸν σῶμα καὶ ἔργον καὶ σκεῦος λέγεται
οὔτε ὁμωνύμως οὔτε καθ' ἓν ἀλλὰ πρὸς ἕν. ἀλλὰ
ταῦτα μὲν ὁποτέρως τις ἐθέλει λέγειν διαφέρει οὐδέν·
5 ἐκεῖνο δὲ φανερὸν ὅτι ὁ πρώτως καὶ ἁπλῶς ὁρισμὸς
καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῶν οὐσιῶν ἐστίν. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ
τῶν ἄλλων ὁμοίως ἐστί, πλὴν οὐ πρώτως. οὐ γὰρ
ἀνάγκη, ἂν τοῦτο τιθῶμεν, τούτου ὁρισμὸν εἶναι ὃ
ἂν <ὄνομα> λόγῳ τὸ αὐτὸ σημαίνῃ, ἀλλὰ τινὶ λόγῳ
τοῦτο δὲ ἐὰν ἑνὸς ᾖ, μὴ τῷ συνεχεῖῶσπερ ἡ Ἰλιὰς
10 ἢ ὅσα συνδέσμω ., ἀλλ' ἐὰν ὁσαχῶς λέγεται τὸ ἕν·
τὸ δ' ἓν λέγεται ὥσπερ τὸ ὄν· τὸ δὲ ὂν τὸ μὲν τόδε τι
τὸ δὲ ποσὸν τὸ δὲ ποιόν τι σημαίνει. διὸ καὶ λευκοῦ
ἀνθρώπου ἔσται λόγος καὶ ὁρισμός, ἄλλον δὲ τρό-
πον καὶ τοῦ λευκοῦ καὶ οὐσίας.

---

del libro III, en la p. 188. Arriba se señala que el género y la diferencia específica no son una afección (*páthos*) o un accidente de la especie, por lo que forman una unidad en sentido estricto; en cambio, «hombre blanco» no es una unidad así; de modo que de él no es posible una definición en el sentido señalado. Por cierto, la expresión «por participación (*katà metokhḗn*)» tiene connotaciones platónicas, pero no parece dar a entender nada distinto de las otras dos expresiones que la acompañan. Cf. Ross (1958 : II 170-171).

81. Es decir, de cada una de las nociones que no representen especies en el sentido que se acaba de indicar.

82. No es posible, pues, formular, en ese caso, una definición en sentido estricto, sino, a lo sumo, establecer una cierta unidad conceptual que constituya una cuasi definición, manteniéndose todo ello, por tanto, en un plano puramente semántico o nominal, «lógico», pero sin tocar el ontológico.

83. El «qué es (*tò tí estí*)» en el sentido de la *esencia* (*tò ti ên eînai*) de una cosa. «Decirse el 'qué es'» de una cosa supone formularse, acerca de ella, la pregunta «¿qué es?»: la respuesta a esa pregunta, que expresa, por tanto, lo que la cosa es, es el «qué es» de esa cosa. Cf. el apartado 11.2. de la «Introducción».

84. Entiendo el coordinante «*kai*» como apositivo o explicativo («es decir»). Aristóteles sigue pensando en la substancia específicamente en el sentido de substancia individual o «primera», es decir, «un *esto* (*tóde ti*)».

modo [ocurre en el caso de] la cualidad[89]. [*iv*] Así pues, se debe atender también al modo en hay que expresarse acerca de cada cosa[90], aunque no más que a cómo es [la cosa]. Por eso ahora, como [es] claro lo que decimos[91], [digamos que] la *esencia*[92] se da, primeramente y en sentido absoluto, en la substancia, y a continuación en las demás [categorías], tal como también el *qué es* [se da en ellas], no [como] *esencia* en sentido absoluto, sino [como] *esencia* «cualitativa» o «cuantitativa». Hay que decir, pues, que esas cosas son *entes* o bien [*a*] por homonimia o bien [*b*] por el añadido o la supresión [de una especificación] (al modo en que también [se dice] que lo incognoscible es cognoscible)[93], pues lo correcto es decir [*c*] que [no son «entes»] ni por homonimia ni [porque se lo diga] en el mismo sentido[94], sino que, como «médico»[95], [ostenta una forma de unidad] por [hallarse en todos sus diversos usos] *en relación con* una misma y única cosa; pero no [porque signifique] una y la misma cosa, y tampoco por homonimia. Pues el cuerpo, la obra y el instrumento no se llaman «médicos» por homonimia ni *según* una sola cosa, sino [porque en todos los casos se lo dice] *en relación con* una sola cosa[96]. [*v*] Mas sea cual fuere el modo en que se prefiera expresar esas cosas[97], [eso] para nada importa. Es manifiesto [*a*] que, en sentido primario y absoluto, la definición y la *esencia* son propias de las substancias. [*b*] No es menos cierto, de todos modos, que [las hay] también de las demás [categorías], sólo que no en sentido primero. [*c*] Pues no es forzoso, si afirmamos eso, que sea definición de una cosa lo que signifique lo mismo que el enunciado, sino [lo que signifique lo mismo] que *determinado* enunciado; y eso [se dará] si [el enunciado lo] es de una cosa *una*, [y ello] no por [ser la suya la condición de un enunciado] continuo como [lo es] la *Ilíada* o [como lo son] los [enunciados continuos] en virtud de un coordinante[98], sino si [lo es] en todos los sentidos en que se dice «uno». Y «uno» se dice como «ente»[99], y «ente» significa, por un lado, un *esto*; por otro lado, una cantidad o una cualidad. Por eso también de «hombre blanco» habrá un enunciado y una definición, pero, en otro sentido que de «blanco» y de la substancia[100].

---

85. Es decir, como «es» se emplea a propósito de los predicados de todas las categorías.

86. Por tanto, habrá, en cierto sentido, una esencia de la cualidad o de cualquiera de las demás categorías, y de los predicados que caen en cualquiera de ellas.

87. Cf. Platón, *Sofista* 237*a*; cf. *De int* xi 21*a*32-33.

88. Acerca del punto de vista «lógico», cf. *supra* la nota 58, en la p. 514. Ross (1958 : II 171), señala que el punto de vista «lógico» representa, en este caso, específicamente la perspectiva lingüística, en el sentido de que es posible *decir* que el no ente *es*, en el sentido de que *es no ente*.

89. La perspectiva propia y definitoria de la categoría de substancia se expresa en la pregunta *qué es*; pero esa pregunta se puede proyectar a las propiedades no substanciales particulares, como el blanco concreto de esta o aquella cosa individual. La respuesta a esa pregunta («x es color»; «x es cualidad») consiste, pues, en un metapredicado que expresa el *qué es* correspondiente. No es el *qué es* en sentido absoluto o primario, que es exclusivo de la substancia, como ha dicho con insistencia Aristóteles, sino un *qué es* en sentido derivado o segundo. Cf. *Top* I ix 103*b*27-39.

90. En particular, se debe ver en qué casos cabe hablar propiamente de *esencia* (*tò tí ên einai*) y de definición (*horismós*).

91. Porque se han aclarado los sentidos ([*a*] y [*b*]) en que se emplea la expresión «*qué es*». Ross (1958 : II 171) piensa que Aristóteles abandona en este punto el enfoque «lógico» y pasa a enfocar la cuestión desde el punto de vista de la cosa («*physikôs*»; cf. *supra* 1029*b*13 y la nota 58, en la p. 514). Para Reale (1968 : 171), en cambio, este último enfoque se da (como pareciera más probable) sólo *infra* en los capítulos vii-ix.

92. Se aplica ahora a propósito de la *esencia* (*tò tí ên einai*) la distinción que se acaba de establecer a propósito del *qué es* (*tò tí estí*). Las dos nociones se superponen en parte, porque consisten por igual en una respuesta a la pregunta «¿qué es?», sólo que en el primer caso la respuesta es la respuesta completa (género más diferencia), mientras que en el segundo puede consistir tanto en esa misma respuesta completa (género más diferencia) cuanto en una respuesta incompleta (nada más que el género).

93. Esto es, son «entes» o [a] porque son cosas heterogéneas que comparten nada más que el nombre («*ón*», «ente»; cf. *supra* la nota 10 del libro IV, en la p. 228); o [b] porque en el caso de las categorías no substanciales se puede aplicar «ente» acompañando la palabra de una especificación o, en el caso de la categoría de substancia, omitiendo toda especificación. El primero de estos dos casos es comparable al de lo incognoscible, que, al menos en tanto se lo sabe tal, se lo conoce. Sigo a Carlini (1950 : 219) en la inclusión del paréntesis.

94. El «[porque se lo diga] en el mismo sentido [*hosaútôs*]» equivale a «sinonímicamente». En definitiva, en relación con las categorías «ente» no se aplica ni homonímicamente ni sinonímicamente. También acerca de estas nociones cf. la nota 10 del libro IV, en la p. 228.

95. Lo que se menciona es el adjetivo «médico (*iatrikón*)», no el substantivo «médico (*iatrós*)». El ejemplo ha sido aducido *supra* en IV ii para ilustrar la noción de henonimia.

96. En la frase anterior, el «según una sola cosa (*kath' hén*)» hace referencia a la homonimia, y el «en relación con una única cosa (*pròs hén*)», a la henonimia, es decir, el esquema semántico que se ha mostrado *supra* IV iii 1003*a*34-*b*12. Como observa Reale (1958 : 579), en estas líneas Aristóteles justifica que se hable de «esencia» (en sentido derivado) también en el caso de categorías no substanciales. Si la relación entre los sentidos fuera sinonímica, todas las categorías serían especies de un mismo género, y «ente», un género; y si la relación fuera homonímica, no podría haber un discurso unitario acerca de la esencia en todos los casos. El uso de «esencia (*tò tí esti*; *tó tí ên einai*)» a propósito de las otras categorías es, en definitiva, henonímico, es decir, conlleva una correferencia a la esencia *de una substancia*. Eso implica que para entender qué es la esencia de una cualidad, de una cantidad, etcétera, es menester remitirse a la substancia, respecto de la cual la expresión se emplea en su sentido primario y propio.

97. Esto es, sea como fuere que se entienda la relación entre los distintos sentidos: [*a*] y [*b*] (*a*32-34) o [*c*] (*a*34-*b*3). Lo que sigue es un resumen de los análisis expuestos en lo que precede del capítulo.

98. Un enunciado o un discurso (*lógos*) como aquel en que consiste el texto de la *Ilíada* ostenta una unidad nada más que «externa» o «artificial», dada por los lazos sintácticos (*sýndesmoi*) que ligan entre sí los enunciados que la forman, pero no por la unidad de su contenido o del referente, como es el caso del enunciado que constituye una definición. Acerca de la noción de «coordinante (*sýndesmos*)», cf. *Poet* xx 1453*b*38-1457*a*10.

99. Es decir, en tantos sentidos como los que tiene el uso de «ente». En la visión de Aristóteles, ambas son nociones correlativas y coextensivas. Cf. *supra* IV ii 1003*b*22-1004*a*1; V x 1018*a*35-38; e *infra* X ii 1053*b*25; *De an* II i 412*b*8-9.

100. En resumen, [*a*] en sentido primario y estricto hay definición y esencia sólo de la substancia; [*b*] en sentido secundario, las hay también de las demás categorías, y [*c*] en un sentido aun más amplio, las hay también del compuesto de una substancia y un predicado de otra categoría, como en «hombre blanco», pero eso en la medida en que hay en él una cierta unidad, la cual es distinta y mucho más débil que las precedentes.

Capítulo v

[*i*] *Plantea una aporía la definición y la esencia de compuestos que suponen un añadido: o no se los puede definir o no se los puede definir en sentido estricto* (1030*b*14-1030*b*28). [*ii*] *Una segunda aporía es que los compuestos de sujeto y propiedad llevan a un* regressus ad infinitum (1030*b*28-1031*a*1). [*iii*] [*a*] *Hay definición nada más que de la substancia*; [*b*] *sentidos de definición y de esencia* (1031*a*1-1031*a*14).

ἔχει δ' ἀπορίαν, ἐάν τις μὴ φῇ ὁρισμὸν εἶναι τὸν
15 ἐκ προσθέσεως λόγον, τίνος ἔσται ὁρισμὸς τῶν οὐχ
ἁπλῶν ἀλλὰ συνδεδυασμένων: ἐκ προσθέσεως γὰρ
ἀνάγκη δηλοῦν. λέγω δὲ οἷον ἔστι ῥὶς καὶ κοιλότης,
καὶ σιμότης τὸ ἐκ τῶν δυοῖν λεγόμενον τόδε ἐν τῷδε,
καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός γε οὔθ' ἡ κοιλότης οὔθ' ἡ
20 σιμότης πάθος τῆς ῥινός, ἀλλὰ καθ' αὑτήν· οὐδ' ὡς
τὸ λευκὸν Καλλίᾳ, ἢ ἀνθρώπῳ, ὅτι Καλλίας λευκὸς
ᾧ συμβέβηκεν ἀνθρώπῳ εἶναι, ἀλλ' ὡς τὸ ἄρρεν τῷ
ζῴῳ καὶ τὸ ἴσον τῷ ποσῷ καὶ πάντα ὅσα λέγεται
καθ' αὑτὰ ὑπάρχειν. ταῦτα δ' ἐστὶν ἐν ὅσοις ὑπάρχει
ἢ ὁ λόγος ἢ τοὔνομα οὗ ἐστὶ τοῦτο τὸ πάθος, καὶ μὴ
25 ἐνδέχεται δηλῶσαι χωρίς, ὥσπερ τὸ λευκὸν ἄνευ
τοῦ ἀνθρώπου ἐνδέχεται ἀλλ' οὐ τὸ θῆλυ ἄνευ τοῦ
ζῴου· ὥστε τούτων τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁρισμὸς ἢ οὐκ
ἔστιν οὐδενὸς ἤ, εἰ ἔστιν, ἄλλως, καθάπερ εἰρήκαμεν.
ἔστι δὲ ἀπορία καὶ ἑτέρα περὶ αὐτῶν. εἰ μὲν γὰρ τὸ
αὐτό ἐστι σιμὴ ῥὶς καὶ κοίλη ῥίς, τὸ αὐτὸ ἔσται τὸ
30 σιμὸν καὶ τὸ κοῖλον· εἰ δὲ μή, διὰ τὸ ἀδύνατον εἶναι
εἰπεῖν τὸ σιμὸν ἄνευ τοῦ πράγματος οὗ ἐστὶ πάθος
καθ' αὑτό (ἔστι γὰρ τὸ σιμὸν κοιλότης ἐν ῥινί), τὸ
ῥῖνα σιμὴν εἰπεῖν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ δὶς τὸ αὐτὸ ἔσται
εἰρημένον, ῥὶς ῥὶς κοίλη (ἡ γὰρ ῥὶς ἡ σιμὴ ῥὶς ῥὶς
κοίλη ἔσται), διὸ ἄτοπον τὸ ὑπάρχειν τοῖς τοιούτοις
35 τὸ τί ἦν εἶναι· εἰ δὲ μή, εἰς ἄπειρον εἶσιν· ῥινὶ γὰρ
1031a ῥινὶ σιμῇ ἔτι ἄλλο ἐνέσται. δῆλον τοίνυν ὅτι μόνης

---

101. El caso de «añadido (*prósthasis*)» considerado en el capítulo precedente; cf. *supra* iv 1029*b*18; *b*30.

102. «compuestas por la unión de dos» = *tà syndedyasména*; como lo sugiere ya el que la denominación sea otra, es un caso distinto del de los «compuestos» (*sýntheta*) como «hombre blanco», que han sido examinados en el capítulo anterior. Se trata ahora de expresiones que, como se dice arriba, no son «simples (*haplâ*)», como lo son «hombre» o «nariz», sino que, aun cuando se las pueda expresar con una sola palabra («masculino»), sobreentienden un sujeto («animal»), del que son una propiedad «de por sí». Si se los expresa mediante dos términos, como «animal masculino», se da a entender la atribución, a un sujeto, de una propiedad «de por sí». Por eso contrastan con expresiones como «hombre blanco», que también implican una atribución, pero que no lo es de una propiedad «de por sí», sino de una propiedad accidental. Las expresiones de uno y otro tipo se forman por medio del añadido (*ek prostháseôs*) de un atributo, propio o accidental; pero contrastan porque mientras que para la definición de «blanco» no hace falta mencionar «hombre» (o la cosa en la que se dé), en los otros el añadido es ineludible, y representan un componente opaco, que no es definido en la fórmula de la definición.

[*i*] Si se niega que el enunciado [formado] mediante un añadido[101] sea una definición, se plantea la aporía de cuáles, entre las cosas [que] no [son] simples, sino compuestas por la unión [de dos componentes][102], habrá definición. Pues es necesario aclararlas por medio de un añadido[103]. Quiero decir, por ejemplo: están, por una parte, «nariz» y «concavidad», y, por otra, «ñatez»[104], [que es] lo dicho a partir de esas dos cosas [en tanto] una [está] en otra. Y ni la concavidad ni la ñatez [son] afecciones de la nariz por accidente, sino *de por sí*: no como lo blanco [se da] en Calias o en un hombre, porque Calias blanco accidentalmente es hombre[105], sino como «masculino» [se da] en «animal», e «igual», en «cantidad», y todo cuanto se dice que se da *de por sí* [en una cosa]. Esas son las cosas en las que se da o el enunciado o el nombre de aquello de lo que es afección, y [que] no pueden ser aclaradas por separado[106], como [sí] puede [ser aclarado] «blanco» sin [hacer referencia a] «hombre», pero no «femenino» sin [hacer referencia a] «animal». Así que o no hay *esencia* ni definición de ninguna de esas cosas, o, si las hay, [serán] de otro modo de como hemos dicho[107]. [*ii*] Pero hay aun otra aporía en relación con ellas. Pues [*a*] si «nariz ñata» y «nariz cóncava» son lo mismo, serán lo mismo «ñato» y «cóncavo»[108]; y [*b*] si no[109], por ser imposible decir [qué es] la ñatez sin [mencionar] la cosa de la cual es afección de por sí (pues «ñatez» es la concavidad en la nariz), o no es posible decir «nariz ñata» o [cuando se lo diga, implícitamente] se habrá dicho dos veces lo mismo: «nariz-nariz cóncava» (pues la «nariz ñata» será «nariz- nariz cóncava»). Por eso será absurdo que de las cosas de esa índole se dé una esencia); si no, se irá hasta el infinito; pues en «nariz nariz ñata» se dará todavía otra cosa[110]. [iii] [*a*] 1031a

---

103. Por medio del añadido de un rasgo. Cf. la nota precedente.

104. Cf. *supra* VI i 1025*a*34, y allí la nota 20 de ese libro VI, en la p. 471.

105. Cf. *supra* I i 981*a*20, y allí la nota 30 de ese libro I, en la p. 13.

106. Es decir, separadamente de su sujeto: en «número par», por ejemplo, la aclaración de «par» no es posible sin aducir «número».

107. Cf. *supra* iv 1029*b*16-1030*a*2 y las notas a ese lugar. La alternativa de que no sea posible en ese caso ni *esencia* ni definición haría imposible el conocimiento científico del mundo natural; cf. *supra* VI i 1025*b*34-1026*a*6. Se ha observado que el mismo ejemplo de «nato (*simás*)» es aducido con sentido distinto en ese lugar y en este: en VI i ilustra el caso de la noción de una forma ligada a una materia, y aquí ilustra el caso de las nociones que encierran la idea de una relación entre un sujeto y una propiedad o una esencia y un accidente; cf. Mansion (1969 : 124).

108. Para Aristóteles no son lo mismo. Cf. *supra* en iv 1029*b*22 el caso de «blanca» y «lisa».

τῆς οὐσίας ἐστὶν ὁ ὁρισμός. εἰ γὰρ καὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν, ἀνάγκη ἐκ προσθέσεως εἶναι, οἷον τοῦ [ποιοῦ καὶ] περιττοῦ· οὐ γὰρ ἄνευ ἀριθμοῦ, οὐδὲ τὸ θῆλυ ἄνευ ζῴου (τὸ δὲ ἐκ προσθέσεως λέγω ἐν οἷς συμβαίνει δὶς τὸ αὐτὸ λέγειν ὥσπερ ἐν τούτοις). εἰ δὲ τοῦτο ἀληθές, οὐδὲ συνδυαζομένων ἔσται, οἷον ἀριθμοῦ περιττοῦ· ἀλλὰ λανθάνει ὅτι οὐκ ἀκριβῶς λέγονται οἱ λόγοι. εἰ δ' εἰσὶ καὶ τούτων ὅροι, ἢτοι ἄλλον τρόπον εἰσὶν ἢ καθάπερ ἐλέχθη πολλαχῶς λεκτέον εἶναι τὸν ὁρισμὸν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ὥστε ὠδὶ μὲν οὐδενὸς ἔσται ὁρισμὸς οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐδενὶ ὑπάρξει πλὴν ταῖς οὐσίαις, ὠδὶ δ' ἔσται. ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἐστὶν ἢ μάλιστα καὶ πρώτως καὶἁπλῶς, δῆλον.

---

109. Esto es, si no son lo mismo; y, en efecto, no son lo mismo, porque «ñato» conlleva una referencia a «nariz», y «cóncavo», no, así que «cóncavo» puede ser comprendido o definido sin hacer referencia a materia alguna que le sirva de soporte.

110. Se dará una nariz más. Es decir, si «ñata» = «nariz ñata», entonces, «nariz ñata» = «nariz nariz ñata» y así sucesivamente, esto es, se debiera ampliar tautológicamente la fórmula, añadiendo en cada oportunidad lo mismo, y en eso no habría término; esto es, uno se vería llevado a un regreso al infinito, lo cual prueba que la suposición de la que se había partido era errónea. Reale (1958 : 581) hace notar que mientras que en la línea *b*33 se dice correctamente que «nariz ñata» es igual a «nariz nariz cóncava», en la línea *b*35, en lugar de partirse de «nariz nariz cóncava», se parte de la expresión «nariz nariz ñata»; y que sólo una vez hecha esa sustitución subrepticia, se sigue el *regressus ad infinitum* en la forma que se señala. En *SE* xxxi 182*a*4-6 se demuestra, en cambio, que no se da en realidad tal *regressus* si se observa que en «nariz ñata» «ñata» no equivale a su vez a «nariz ñata», sino a «nariz que tiene la concavidad propia de una nariz»; cf. Ross (1958 : II 174); pero cf. también Hare (1978 : 168; 178-179).

Es evidente, entonces, que sólo de la substancia hay definición. Pues si [la hay] también de las demás categorías[111], será necesariamente [una definición] por medio de un añadido, como [la] de <«cualidad» y>[112] [la de] «impar»; pues no [es posible definir «impar»] sin [incluir] «número», ni [definir] «femenino» sin [incluir] «animal». (Por «[definición] por medio de un añadido» entiendo [la definición] en que se da que se dice dos veces lo mismo, como en estas[113]). Y si eso [es] verdadero, tampoco [habrá definición] de las cosas compuestas por la unión de dos [componentes], como de «número par». Con todo, [eso] pasa inadvertido, porque los enunciados no se formulan con exactitud[114]. [*b*] Pero si hay definición de esas cosas, [entonces] o son de una modalidad distinta[115] o, como se dijo[116], habrá que decir que «definición» y «esencia» se pueden decir en muchos sentidos, así que, en un sentido, no habrá definición de nada, ni de nada se dará *esencia*, salvo de las substancias; pero en otro sentido las habrá. Así pues, es evidente que la definición es el enunciado de la *esencia*, y hay esencia sólo de las substancias, o [es], más que nada, primariamente y en sentido absoluto [, de ellas].

---

111. Cf. *supra* iv 1029*b*22-1030*a*2; 1030*a*17-27.

112. El «de la cualidad (*toû poioû*)» no es pertinente como ejemplo, por lo que Jaeger (1963 : 136 *app crit*) elimina las palabras «cualidad y (*poioû kaí*)», y consigna la lectura «*artíou* (recto)» de Bonitz, que no parece mala solución. Ross (1958 : II 175) nota el error, pero no ofrece alternativa.

113. Cf. *supra* iv 1029*b*30.

114. Por ejemplo, si se define «impar» como lo que no es divisible por dos, se tiene la impresión de que se ha logrado definirlo sin añadido, y ello porque se ha omitido el sujeto: estrictamente, «impar» es el *número* que no es divisible por dos.

115. Modalidad que Aristóteles no precisa, pero que, al parecer, no supondría ningún añadido.

116. *Supra* en iv 1030*a*17-b13.

Capítulo vi

[*i*] *Se debe establecer si la cosa particular es idéntica a su esencia o distinta de ella* (1031*a*15-1031*a*18). [*ii*] *En las cosas dichas* por accidente *no son lo mismo*: [*a*] *argumento*; [*b*] *complemento* (1031*a*18-1031*a*28). [*iii*] *El caso de las cosas dichas* de por sí; *la doctrina platónica*; [*a*] *consecuencias paradójicas* (<*a*>-<*c*>); [*b*] *conclusiones; crítica de la doctrina platónica* (1031*a*28-1031*b*18). [*iv*] [*a*] *La identidad de cosa y esencia se reconoce por inducción*; [*b*] *sentidos de «accidente»*; [*c*] *lo que es de por sí y la esencia son lo mismo*; [*d*] *solución de las objeciones sofísticas* (1031*b*18-1032*a*11).

πότερον δὲ ταὐτόν ἐστιν ἢ ἕτερον τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον, σκεπτέον. ἔστι γάρ τι πρὸ ἔργου πρὸς τὴν περὶ τῆς οὐσίας σκέψιν· ἕκαστόν τε γὰρ οὐκ ἄλλο δοκεῖ εἶναι τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἡ ἑκάστου οὐσία. ἐπὶ μὲν δὴ τῶν λεγομένων κατὰ συμβεβηκὸς δόξειεν ἂν ἕτερον εἶναι, οἷον λευκὸς ἄνθρωπος ἕτερον καὶ τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ εἶναι (εἰ γὰρ τὸ αὐτό, καὶ τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι καὶ τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ τὸ αὐτό· τὸ αὐτὸ γὰρ ἄνθρωπος καὶ λευκὸς ἄνθρωπος, ὡς φασίν, ὥστε καὶ τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ καὶ τὸ ἀνθρώπῳ· ἢ οὐκ ἀνάγκη ὅσα κατὰ συμβεβηκὸς εἶναι ταὐτά, οὐ γὰρ ὡσαύτως τὰ ἄκρα γίγνεται ταὐτά· ἀλλ' ἴσως γε ἐκεῖνο δόξειεν ἂν συμβαίνειν, τὰ ἄκρα γίγνεσθαι ταὐτὰ τὰ κατὰ συμβεβηκός, οἷον τὸ λευκῷ εἶναι καὶ τὸ μουσικῷ· δοκεῖ δὲ οὔ)· ἐπὶ δὲ τῶν καθ' αὑτὰ λεγομένων ἆρ' ἀνάγκη ταὐτὸ εἶναι, οἷον εἴ τινες εἰσὶν οὐσίαι ὧν ἕτεραι μὴ εἰσὶν οὐσίαι μηδὲ φύσεις [ἕτεραι] πρότεραι, οἷας φασὶ τὰς ἰδέας εἶναί τινες; εἰ γὰρ ἔσται ἕτερον αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἀγαθῷ εἶναι, καὶ ζῷον καὶ τὸ ζῴῳ, καὶ τὸ ὄντι καὶ τὸ ὄν, ἔσονται ἄλλαι τε οὐσίαι καὶ φύσεις καὶ ἰδέαι παρὰ τὰς λεγομένας, καὶ πρό-

---

117. «Las cosas llamadas por accidente (*tà legómena katà symbebēkós*)» son las denotadas mediante giros que expresan la combinación de un sujeto y una propiedad accidental, como se ilustra a continuación con «hombre blanco». Para Aristóteles, esos contenidos no se identifican con la esencia de la cosa, porque no expresan la condición de todos los miembros de la especie o no expresan la condición constante de todos ellos, sino, en todo caso, sólo de algunos. En lo que sigue, Aristóteles prueba la diferencia que en este caso hay entre la cosa y la esencia, por medio de dos *reductiones ad absurdum* ([*a*] y [*b*]), de la tesis contraria.

118. No es claro de quiénes se trata. Carlini (1950 : 223) cree que se trata de los sofistas, cuyos argumentos suelen basarse en el accidente. Cf. *supra* VI ii 1026*b*14-26 y las notas a ese lugar. Sean quienes fueren, dicen eso, así que conceden lo que ahora se usa como base dialéctica para la refutación.

119. El argumento ha sido reconstruido en la siguiente forma: si [1] «un hombre blanco» = «la esencia de hombre blanco»; y [2] «hombre» = «hombre blanco», se sigue entonces que «un hombre» = «la *esencia* de hombre blanco»; ahora bien, si [1] es verdadera, entonces es verdad [3] «la *esencia* de hombre» = «un hombre»; de lo cual se sigue que «la *esencia* de hombre» = «la *esencia* de hombre blanco», y eso es falso; por tanto [1] es falsa. La expresión «los extremos no son los mismos de igual manera» resulta un tanto obscura por lo elíptica. «Los extremos (*tà ákra*)» son los términos mayor y menor del silogismo. Pareciera, entonces, como lo hacen explícito los agregados entre corchetes que se han introducido arriba, que lo que se dice es que en las premisas del argumento en cuestión el predicado no es igual al sujeto «de igual

[*i*] Se debe examinar si la esencia y la cosa singular [son] lo mismo o algo diverso, pues es útil en relación con la investigación acerca de la substancia. Pues se piensa que una cosa singular no es diversa de su propia substancia, y se dice que la *esencia* es la substancia de la cosa singular. [*ii*] En el caso de las cosas llamadas *por accidente*[117] cabría pensar que es algo diverso; por ejemplo, que «hombre blanco» [es algo] diverso de «*ser* hombre blanco». [*a*] Pues si fuera lo mismo, también «*ser* hombre» y «[*ser*] hombre blanco» [serían] lo mismo, pues, según dicen[118], [es] lo mismo «hombre» y «hombre blanco», así que también [han de ser lo mismo] «[*ser*] hombre blanco» y «[*ser*] hombre»; pero no necesariamente las cosas llamadas *por accidente* son las mismas [que su *esencia*], pues [en las premisas] los extremos no son los mismos [que el término medio] de igual manera[119]. [*b*] Pero acaso se podría pensar que ocurre que los extremos son lo mismo [que el término medio][120] [cuando en las premisas son predicados] *por accidente*; por ejemplo, «*ser* blanco» y «[*ser*] músico»; pero no se cree tal cosa. [*iii*] En el caso de las cosas llamadas *de por sí*[121], ¿serán necesariamente lo mismo [que su *esencia*]? Por ejemplo, si hay determinadas substancias, anteriores a las cuales no hay otras substancias ni [otras] naturalezas, [esto es, si hay substancias] tales como algunos [filósofos] dicen que son las Ideas[122], [¿será en ellas lo mismo la cosa y la *esencia*?] [*a*] <*a*> Pues si son diversos el Bien en sí y el *ser* de lo bueno, y el Animal [en sí] y [el *ser*] del animal, y [el *ser*] del ente y el Ente [en sí][123], habrá otras substancias, [otras] naturalezas y [otras] Ideas aparte de las que

---

manera», esto es, en el sentido de que el término mayor («esencia de hombre blanco») se identifica en forma absoluta o irrestricta con el término medio («hombre blanco»), en tanto que el menor («hombre») se identifica con el medio nada más que de manera accidental o parcial, y por eso el silogismo no es concluyente: Cf. Bonitz (1848-1849 : 316; Ross (1958 : II 176); Tricot (1973 : 371-372); Reale (1968 : 583-584).

120. Esto es, se podría pretender que los predicados (que expresan accidentes) son idénticos porque en las premisas son por igual accidentes del sujeto. De acuerdo con la reconstrucción de Ross (1958 : II 177); cf. Reale (1968 : 584): «hombre blanco» = «hombre»; «ser hombre blanco» = «hombre blanco»; «ser hombre blanco» = «ser músico»; por tanto, «ser blanco» = «ser músico»; que es algo que, como se dice arriba, nadie admite.

121. «Las cosas llamadas de por sí [*tà kath' hautà legómena*]» son las cosas denotadas mediante giros que expresan la combinación de un sujeto y de una propiedad de por sí; cf. *supra* la nota 117, en la p. 532.

122. Para examinar la cuestión ahora a propósito de las cosas consideradas de por sí, Aristóteles toma como punto de referencia, según se ve, la teoría platónica de las Ideas, las cuales son vistas como variedad o clase de las

τεραι καὶ <μᾶλλον> οὐσίαι ἐκεῖναι, εἰ τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία ἐστίν. καὶ εἰ μὲν ἀπολελυμέναι ἀλλήλων, τῶν μὲν οὐκ ἔσται ἐπιστήμη τὰ δ' οὐκ ἔσται ὄντα (λέγω δὲ τὸ ἀπολελύσθαι εἰ μήτε τῷ ἀγαθῷ αὐτῷ ὑπάρχει τὸ εἶναι ἀγαθῷ μήτε τούτῳ τὸ εἶναι ἀγαθόν)· ἐπιστήμη τε γὰρ ἑκάστου ἔστιν ὅταν τὸ τί ἦν ἐκείνῳ εἶναι γνῶμεν, καὶ ἐπὶ <τοῦ> ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔχει, ὥστε εἰ μηδὲ τὸ ἀγαθῷ εἶναι ἀγαθόν, οὐδὲ τὸ ὄντι ὂν οὐδὲ τὸ ἑνὶ ἕν: ὁμοίως δὲ πάντα ἔστιν ἠοὐθὲν τὰ τί ἦν εἶναι, ὥστ' εἰ μηδὲ τὸ ὄντι ὄν, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδέν. ἔτι ᾧ μὴ ὑπάρχει ἀγαθῷ εἶναι, οὐκ ἀγαθόν. ἀνάγκη ἄρα ἓν εἶναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀγαθῷ εἶναι καὶ καλὸν καὶ καλῷ εἶναι, καὶ ὅσα μὴ κατ' ἄλλο λέγεται, ἀλλὰ καθ' αὐτὰ καὶ πρῶτα· καὶ γὰρ τοῦτο ἱκανὸν ἂν ὑπάρχῃ, κἂν μὴ ᾖ εἶδη, μᾶλλον δ' ἴσως κἂν ᾖ εἶδη (ἅμα δὲ δῆλον καὶ ὅτι εἴπερ εἰσὶν αἱ ἰδέαι οἵας τινές φασιν, οὐκ ἔσται τὸ ὑποκείμενον οὐσία· ταύτας γὰρ οὐσίας μὲν ἀναγκαῖον εἶναι, μὴ καθ' ὑποκειμένου δέ· ἔσονται γὰρ κατὰ μέθεξιν). --ἔκ τε δὴ τούτων τῶν λόγων ἓν καὶ ταὐτὸ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς αὐτὸ ἕκαστον καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ ὅτι γε τὸ ἐπίστασθαι ἕκαστον τοῦτό ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι ἐπίστασθαι, ὥστε καὶ κατὰ τὴν ἔκθεσιν ἀνάγκη ἕν τι εἶναι ἄμφω (τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκὸς λεγόμενον,

---

cosas de por sí, y cuya existencia se toma arriba sólo a título de hipótesis. Aristóteles argumenta (<*a*>) que si se la entiende como instancia última u originaria y esencia de las cosas sensibles, la Idea debiera tener ella misma una esencia, lo cual llevaría a postular la existencia de entidades anteriores o más originarias que las propias Ideas, para las cuales en el platonismo no hay, desde luego, lugar alguno.

123. Las expresiones «el Bien en sí», «el Animal», etcétera, denotan la esencia vista platónicamente, en tanto que «el *ser* del bien», «el *ser* del animal», etcétera, denotan la esencia vista aristotélicamente.

124. El «más (*mâllon*)» ha sido restituido por Jaeger (1963 : 137 *app crit*). Si la *esencia* del Animal en sí es una cosa distinta o disociada del propio Animal en sí, esa esencia ocupará, de acuerdo con la lógica del platonismo, un nivel superior o anterior al de la propia Idea, así que, en efecto, será *más substancia*, o substancia en un grado mayor, que la propia Idea.

125. Esto es, <*b*> si están «desligadas (*apolelyménai*)» o disociadas, o si son independientes una de otra, la cosa y la esencia, y, por tanto, no concuerdan o no se identifican entre sí, entonces se derivan las dos consecuencias paradójicas que se enuncian a continuación.

126. Se trata, respectivamente, de las Ideas («las unas») y las esencias («las otras»). [1] Lo primero, porque sólo hay ciencia de las esencias; así que si se conociera la esencia, no se conocería la cosa, de la que la esencia está diso-

se dice, y aquellas [otras serán] anteriores y <más>[124] substancias [que estas] si en efecto la *esencia* es substancia. <*b*> Pero si [están] desligadas unas de otras[125], [1] de unas no habrá ciencia, y [2] las otras no serán entes[126] (llamo «estar desligado» el que ni en el Bien en sí se dé el *ser* de lo bueno ni en este, el Bien en sí), pues [1] hay ciencia de una cosa cuando conocemos la *esencia* de ella; y [2] en el caso <del> Bien y de las otras [Ideas] es igual, así que si ni el *ser* del Bien [es] bueno, ni el [*ser*] del ente [es] *ente* ni el [*ser*] de lo uno, uno; del mismo modo, o todas las cosas son su *esencia* o ninguna [de ellas lo es], así que si el [*ser*] del ente *no* [*es*] *ente*, tampoco [será *ente*] ninguno de los otros. <*c*> Además, [aquello] en lo que no se da el *ser* del Bien, no [será] bueno. [*b*] Por tanto, necesariamente serán una sola cosa lo Bueno y el *ser* de lo Bueno, y lo Bello y el *ser* de lo Bello, <y> todas las cosas que no se dicen de otra[127], sino que [son] *de por sí* y primeras[128]. Y si eso se da, [ello es] suficiente, aunque no existan las Especies, y quizá más aun en el caso de que las Especies existan[129]. (Al mismo tiempo, es evidente también que si las Ideas existen en la forma en que dicen algunos [filósofos], el substrato [de ellas] no puede ser substancia, pues *ellas* deberán ser substancias, y no [se las podrá predicar] de un substrato, pues [si fuera de ese modo, no existirían en sí, sino que] existirían por participación[130]).

[*iv*] [*a*] De estos argumentos [resulta], pues, que la propia cosa singular y su *esencia* son una sola y la misma cosa, [y] no por accidente[131], y que conocer [científicamente] una cosa singular equivale a conocer la *esencia* [de esa cosa], así que aun por inducción[132] [se puede ver que] ambas cosas necesariamente son una sola. [*b*] Pero en cuanto a lo que es dicho *por accidente*[133], como

---

ciada; además, [2] la disociación hace que, por ejemplo, el bien, separado de la esencia del bien *no sea* bien, o que el ente *no sea* ente, es decir, no exista, lo cual alcanza *a fortiori* a todas las demás Ideas, que, por tanto, tampoco serán entes.

127. Es decir, que no se predican de otra.

128. Una vez que ha establecido, a propósito de las Ideas, que las cosas singulares se identifican con su esencia, Aristóteles extiende esa conclusión a todas las cosas *de por sí* denotadas por una expresión simple («hombre»; «caballo»), que no representan, pues, predicados ni lo implican, como es el caso de las denotadas por expresiones compuestas («hombre blanco»). En contraste, pues, con la visión platónica, las cosas singulares tienen, en la visión aristotélica, su centro de gravedad en sí mismas, y no fuera de ellas, en el plano de las Ideas.

129. Existan o no las Especies, es decir, las Ideas, las substancias concretas e individuales son substancias en sentido pleno de la palabra, y se identifican con su esencia.

οἷον τὸ μουσικὸν ἢ λευκόν, διὰ τὸ διττὸν σημαίνειν
24 οὐκ ἀληθὲς εἰπεῖν ὡς ταὐτὸ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ αὐτό·
25 καὶ γὰρ ᾧ συμβέβηκε λευκὸν καὶ τὸ συμβεβηκός,
ὥστ' ἔστι μὲν ὡς ταὐτόν, ἔστι δὲ ὡς οὐ ταὐτὸ τὸ τί ἦν
εἶναι καὶ αὐτό· τῷ μὲν γὰρ ἀνθρώπῳ καὶ τῷ λευκῷ
ἀνθρώπῳ οὐ ταὐτό, τῷ πάθει δὲ ταὐτό). ἄτοπον δ'
ἂν φανείη κἂν εἴ τις ἑκάστῳ ὄνομα θεῖτο τῶν τί ἦν
30 εἶναι· ἔσται γὰρ καὶ παρ' ἐκεῖνο ἄλλο, οἷον τῷ τί ἦν
εἶναι ἵππῳ τί ἦν εἶναι [ἵππῳ] ἕτερον. καίτοι τί κωλύει
καὶ νῦν εἶναι ἕνια εὐθὺς τί ἦν εἶναι, εἴπερ οὐσία τὸ τί
ἦν εἶναι; ἀλλὰ μὴν οὐ μόνον ἕν, ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος
1032a ὁ αὐτὸς αὐτῶν, ὡς δῆλον καὶ ἐκ τῶν εἰρημένων· οὐ
γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς ἓν τὸ ἑνὶ εἶναι καὶ ἕν. ἔτι εἰ
ἄλλο ἔσται, εἰς ἄπειρον εἶσιν· τὸ μὲν γὰρ ἔσται τί
ἦν εἶναι τοῦ ἑνὸς τὸ δὲ τὸ ἕν, ὥστε καὶ ἐπ' ἐκείνων ὁ
5 αὐτὸς ἔσται λόγος. ὅτι μὲν οὖν ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ
καθ' αὑτὰ λεγομένων τὸ ἑκάστῳ εἶναι καὶ ἕκαστον
τὸ αὐτὸ καὶ ἕν ἐστι, δῆλον· οἱ δὲ σοφιστικοὶ ἔλεγχοι
πρὸς τὴν θέσιν ταύτην φανερὸν ὅτι τῇ αὐτῇ λύονται
λύσει καὶ εἰ ταὐτὸ Σωκράτης καὶ Σωκράτει εἶναι.
οὐδὲν γὰρ διαφέρει οὔτε ἐξ ὧν ἐρωτήσειεν ἄν τις
10 οὔτε ἐξ ὧν λύων ἐπιτύχοι. πῶς μὲν οὖν τὸ τί ἦν εἶναι
ταὐτὸν καὶ πῶς οὐ ταὐτὸν ἑκάστῳ, εἴρηται.

---

130. Si, como ocurre en el planteo platónico, la substancialidad le es atribuida a la Idea y negada a la cosa sensible, esta deja de ser substrato (*hypokeímenon*), así que las Ideas pasarían a ser «por participación (*katà méthexin*)» en la cosa sensible de la que se las predica. Es decir, no tendrían un ser de por sí, sino sólo porque un substrato particular participa en ellas. Como lo expresa Carlini (1950 : 224), las cosas reales no serían reales porque participan en la Idea, sino que, a la inversa, las Ideas serían reales porque participan (a título de propiedades) en la realidad de los sujetos particulares. Cf. *Top* V iv 132*b*35-133*a*11; Reale (1968 : 586).

131. Sino *de por sí*.

132. «Inducción» es el significado probable, en este contexto, de la palabra «*ékthesis*». Cf. *supra* I iv 992*b*10, donde su sentido parece ser otro, y allí, la nota 578 de ese libro I, en la p. 128. Carlini (1950 : 224), Tricot (1974 : 375-376) y otros siguen la interpretación de Alejandro, y entienden que la palabra equivale en este contexto a «*epagōgé*», cosa que Bonitz (1849-1850 : 318) puso en duda. Por su parte, Ross (1958 : II 179) piensa que en este lugar la palabra alude a la prueba de una cosa por medio de ejemplos, interpretación seguida, entre otros, por Zucchi (2004 : 344).

133. En el sentido señalado *supra* en la nota 117, en la p. 532.

134. También en *Cat* v 2*a*27-34 considera Aristóteles «blanco (*leukón*)» como [*b*] predicado (por tanto, como adjetivo), y [*a*] como equivalente de «blancura (*leukótēs*)» (por tanto, como substantivo o substantivación del adjetivo.

«músico» o «blanco», no [es] verdad decir que eso y la *esencia* [sean] lo mismo; [y ello] por tener [esas expresiones] dos significados, pues [es «blanco»] tanto [1] [aquello] en que se da el accidente, cuanto [2] el accidente [mismo][134], así que, en un sentido, [2] [la cosa y la *esencia*] son lo mismo, pero [1] en otro sentido no [son] lo mismo la esencia y la cosa, pues [«el *ser* de lo blanco»] no [es] lo mismo que «[el *ser*] del hombre» y que «el [*ser*] del hombre blanco», sino que [es] lo mismo que [2] la afección[135]). [*c*] Y el absurdo [de la separación de cosa y esencia] se haría manifiesto también si se le pusiera un nombre a cada una de las *esencias*, pues habría, aparte de esa, otra [*esencia*]; por ejemplo, una *esencia* distinta de la *esencia* del caballo[136]. Ahora bien, ¿qué impide que algunas cosas sean directamente su *esencia* si en efecto la *esencia* [es] es substancia[137]? En verdad, no sólo [son las dos] una sola cosa, sino que también el enunciado de ellas es el mismo, como [es] evidente a partir de lo que se ha dicho. Pues no por accidente [son] una sola cosa el *ser* del *uno* y el *uno*. Además, si [la cosa y la esencia] fueran distintas, se iría hasta el infinito[138]; pues una cosa sería la *esencia* de *lo uno*, y otra, *lo uno*, así que el mismo argumento valdrá en el caso de aquellas. [*d*] Así pues, [es] evidente que en el caso de las cosas llamadas primeras y de por sí, el *ser* de la cosa singular y la cosa singular son una y la misma. Es manifiesto que las objeciones sofísticas contra esta tesis se resuelven con la misma solución con que [ser resuelve la cuestión de] si [es] lo mismo Sócrates que la *esencia* de Sócrates[139]. Pues no difieren en nada ni en cuanto a [los supuestos] a partir de las cuales se formularían las preguntas ni en cuanto a [los supuestos] a partir de los cuales se lograría resolverlas. Así pues, se ha dicho en qué sentido la *esencia* [es] lo mismo, y en qué sentido no [es] lo mismo, que cada cosa singular.

---

135. Lo mismo que la «afección (*páthos*)» o cualidad de «blanco».

136. El caso supuesto es el de que a cada *esencia*, concebida como separada de la cosa, se le diera un nombre distinto del nombre de la cosa; por ejemplo, que a la *esencia* del caballo se le diera el nombre de «*blítyri*». Entonces, si «*blítyri*» es una cosa distinta de «caballo», habrá una esencia de «*blítyri*», a la cual habría que darle, a su vez, un nombre. Así enfocado, el desdoblamiento de cosa y esencia lleva a postular una *esencia* de la *esencia*, y una *esencia* de la *esencia* de la *esencia*, etcétera, y así hasta el infinito. Disociada de la cosa de la que es esencia, la esencia resulta ser, para Aristóteles, a su vez una cosa, y deberá tener, por eso, su propia *esencia*. Solamente la tesis de que la cosa es, como se dice a continuación, «directamente» (o inmediatamente: «*euthýs*»), su esencia elude esa consecuencia.

137. Esto, desde luego, en la visión aristotélica.

138. Esto es, en el caso de *uno* se daría lo que se ha señalado a propósito de la *esencia* de «caballo» en la nota penúltima.

139. Según se entiende comúnmente, la objeción sofística decía que si Sócrates y *ser* Sócrates no son lo mismo, entonces Sócrates difiere de sí mismo, y si Sócrates y *ser* Sócrates son lo mismo, entonces, si Sócrates es blanco, *ser* Sócrates será lo mismo que *ser* Sócrates blanco. La respuesta, a la que se alude arriba en lo que sigue, se basaría en la distinción entre lo que es *de por sí* y lo que es *accidental*, que esas objeciones desconocerían. Sócrates y la *esencia* de Sócrates son *de por sí* lo mismo, mientras que Sócrates y Sócrates blanco son lo mismo *accidentalmente*.

Capítulo vii[140]

[*i*] *Formas y condiciones de la generación* (1032*a*12-1032*a*15). [*ii*] *La generación natural* (1032*a*15-1032*a*25). [*iii*] *La producción artificial*; [*a*] *preliminares*; [*b*] *la producción artificial parte de la especie;* [*c*] *consiste en la ejecución de una serie de operaciones*; [*d*] *en ello, el punto de partida y el punto de llegada es la especie;* [*e*] *el arte consiste en pensamiento y producción* (1032*a*25-1032*b*21). [*iv*] *La generación espontánea tiene el mismo punto de partida que tendría si fuera artificial; la generación supone que hay ya materia; la materia debe figurar en la definición* (1032*b*21-1033*a*5). [*v*] *Las cosas que se producen son caracterizadas en algunos casos por medio de un adjetivo que remite a la materia; en otros casos, no; razones de esa diferencia* (1033*a*5-1033*a*23).

τῶν γιγνομένων τὰ μὲν φύσει γίγνεται τὰ δὲ τέχνῃ τὰ δὲ ἀπὸ ταὐτομάτου, πάντα δὲ τὰ γιγνόμενα ὑπό τέ τινος γίγνεται καὶ ἔκ τινος καὶ τί· τὸ δὲ τὶ λέγω καθ' ἑκάστην κατηγορίαν· ἢ γὰρ τόδε ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πού. αἱ δὲ γενέσεις αἱ μὲν φυσικαὶ αὗταί εἰσιν ὧν ἡ γένεσις ἐκ φύσεώς ἐστιν, τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, ἣν λέγομεν ὕλην, τὸ δὲ ὑφ' οὗ τῶν φύσει τι ὄντων, τὸ δὲ τὶ ἄνθρωπος ἢ φυτὸν ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἃ δὴ μάλιστα λέγομεν οὐσίας εἶναι —ἅπαντα δὲ τὰ γιγνόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην· δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ ἐν ἑκάστῳ ὕλη—καθόλου δὲ καὶ ἐξ οὗ φύσις καὶ καθ' ὃ φύσις (τὸ γὰρ γιγνόμενον ἔχει φύσιν, οἷον φυτὸν ἢ ζῷον) καὶ ὑφ' οὗ ἡ κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις ἡ ὁμοειδής (αὕτη δὲ ἐν ἄλλῳ· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ·) --οὕτω μὲν οὖν γίγνεται τὰ γιγνόμενα διὰ τὴν φύσιν, αἱ δ' ἄλλαι γενέσεις λέγονται ποιήσεις. πᾶσαι δὲ εἰσὶν αἱ

---

140. El conjunto formado por este capítulo y los dos siguientes constituye un bloque elaborado al parecer independientemente de los demás capítulos e interpolado aquí, acaso por el propio Aristóteles. Su inserción interrumpe la continuidad que se da entre los capítulos i-vi por un lado, y x-xii por otro. Cf. Ross (1958 : II 181); Reale (1968 : 590).

141. Cf. *infra* XII iii 1070*a*6-8. *Infra* en XI viii 1065*b*3-4 y en *Phys* II vii 198*a*9-14 la clasificación parece ser distinta. Acerca de la noción de «arte (*tékhne*)», cf. *supra* la nota 15 del libro I, en la p. 8.

142. Expresado en la terminología corriente en la tradición, el «por obra de algo» alude a la acción del *agente*, y, como se aclara más abajo, el «a partir de algo», a la *materia*. El «algo» es aclarado a continuación.

143. Cf. *supra* las notas 171, 172 y 288 del libro V, en las pp. 355, 356 y 388. La forma de cambio a que se hace referencia se puede dar sólo en las cuatro categorías mencionadas, y no en las otras seis; cf. *Phys* V ii 225*b*10-226*a*6; de modo que el sentido de «según cada categoría» es: «según cada una de las siguientes categorías»; cf. Reale (1968 : 591). De acuerdo con estas líneas, pues, la generación (*génesis*) puede hacer que una substancia pase a la existencia, o que una substancia ya existente pase a tener una determinación cuantitativa o una cualitativa que antes no tenía, o pase a estar en un lugar distinto de aquel en que estaba. Cf. *infra* XI xii 1068*a*9-1068*b*25. Aristóteles suele reservar la palabra «cambio (*metabolḗ*)» para denotar [1] el cambio «substancial (*katà ousían*)», esto es, la ya mencionada generación (*génesis*) y la destrucción (*phthorá*) de una substancia; y [2] «movimiento (*kínēsis*)» para [2.1] el cambio «cuantitativo (*katà póson*)», que comprende a su vez el crecimiento (*aúxēsis*) y el decrecimiento (*phthísis*), [2.2] el cambio «cualitativo (*katà poíon*)», llamado «alteración (*alloíōsis*)», y [2.3] el cambio «local (*katà tópon*)» o «traslación (*phorá*)»; cf. *infra* VIII i 1042*a*32-1042*b*8; XII i 1069*b*9-14; además, *Phys* II i 192*b*14-22; V i 225*a*26-32; ii 226*a*24-29; VII ii 243*a*6-10; VIII vii 260*a*26-260*b*6; pero, por

[*i*] De las cosas que se generan, unas se generan [*a*] *por naturaleza*, otras [*b*] *por arte*, y otras [*c*] *espontáneamente*[141]; pero todas las cosas que se generan, se generan *por obra de* algo y *a partir de* algo, y llegan a ser *algo*[142]. Digo «algo» en el sentido de cada categoría; es decir: o el *esto* o la cantidad o la cualidad o el lugar[143]. [*ii*] Las generaciones naturales son esas cuya generación procede de la naturaleza[144]; aquello *a partir de lo cual* se genera [lo que se genera, es] la llamada «materia», y eso *por obra de lo cual* [se genera] es uno de los entes naturales, y el *algo* [que pasa a la existencia es] «hombre», «planta» o alguna de las cosas de esa índole[145], que decimos que son substancias en el más alto grado[146]. (Todas las cosas que se generan por naturaleza o por arte tienen materia, pues cada una de ellas puede ser o no ser, y eso es la materia [que se da] en cada cosa[147]). Y, en general, [eso] *a partir de lo cual* [se genera un ente natural es] la naturaleza[148], y [eso] según lo cual[149] [se genera, es también] la naturaleza (pues lo que se genera tiene una naturaleza; por ejemplo, es planta o animal) y [eso] *por obra de lo cual* [se genera] es la naturaleza llamada, atendiendo a la especie, «de la misma especie» (pero esta, en otra cosa, pues un hombre engendra a un hombre[150]).

[*iii*] Así pues, de ese modo se generan las cosas que se generan a causa de la naturaleza; las otras generaciones se llaman «producciones»[151]. [*a*] Las producciones son todas o a partir del arte o

---

otra parte, *Phys* VIII vi 261*a*27-36; *GC* I iii-v; *Cat* xiv. En las líneas de arriba, «generarse» traduce el verbo *gígnomai*, que, como se ve, abarca genéricamente todas las variedades del paso a la existencia.

144. El carácter notoriamente tautológico de la frase que se acaba de leer debe ser visto como signo del frecuente sesgo oral de la formulación aristotélica. El énfasis parece recaer en el «de la naturaleza (*ek tês phýseôs*)» como razón de que la variedad de generación en cuestión sea catalogada como generación *natural*. Al mismo tiempo, para no suponer que lo que se dice es que hay una generación de la generación (lo cual conduciría, desde luego, a un *regressus ad infinitum*), cabe entender que por un hecho de atracción de género y de caso se tenga «esas cuya (*haûtai hôn*)» por «de esas [cosas] cuya (**toútôn hôn*)». El sentido sería, pues, «las generaciones naturales son de las cosas cuya generación procede de la naturaleza». Acerca de la noción de «naturaleza (*phýsis*)», cf. *supra* V iv y *Phys* II i.

145. Es decir, cualquiera de los seres vivientes.

146. Son entes particulares y concretos, es decir, en la visión de Aristóteles, los entes en el sentido más pleno del término. La expresión evoca la empleada a propósito de la substancia «primera», por oposición a la substancia «segunda» en *Cat* v 2*a*11-19. Aristóteles debe de estar pensando al mismo tiempo en el contraste entre los entes naturales y los entes artificiales; cf., por ejemplo, *infra* viii 1034*a*2-8.

147. Todo cuanto contiene materia es, pues, contingente.

148. Cf. *supra* V iv 1014*b*26-35.

ποιήσεις ἢ ἀπὸ τέχνης ἢ ἀπὸ δυνάμεως ἢἀπὸ διανοίας. τούτων δέ τινες γίγνονται καὶ ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης παραπλησίως ὥσπερ ἐν τοῖς ἀπὸ φύσεως γιγνομένοις· ἔνια γὰρ κἀκεῖ ταὐτὰ καὶ ἐκ σπέρματος γίγνεται καὶ ἄνευ σπέρματος. περὶ μὲν οὖν τούτων ὕστερον ἐπισκεπτέον, ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν)· καὶ γὰρ τῶν ἐναντίων τρόπον τινὰ τὸ αὐτὸ εἶδος· τῆς γὰρ στερήσεως οὐσία ἡ οὐσία ἡ ἀντικειμένη, οἷον ὑγιεία νόσου, ἐκείνης γὰρ ἀπουσία ἡ νόσος, ἡ δὲ ὑγίεια ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος καὶ ἡ ἐπιστήμη. γίγνεται δὲ τὸ ὑγιὲς νοήσαντος οὕτως· ἐπειδὴ τοδὶ ὑγίεια, ἀνάγκη εἰ ὑγιὲς ἔσται τοδὶ ὑπάρξαι, οἷον ὁμαλότητα, εἰ δὲ τοῦτο, θερμότητα· καὶ οὕτως ἀεὶ νοεῖ, ἕως ἂν ἀγάγῃ εἰς τοῦτο ὃ αὐτὸς δύναται ἔσχατον ποιεῖν. εἶτα ἤδη ἡ ἀπὸ τούτου κίνησις ποίησις καλεῖται, ἡ ἐπὶ τὸ ὑγιαίνειν. ὥστε συμβαίνει τρόπον τινὰ τὴν ὑγίειαν ἐξ ὑγιείας γίγνεσθαι καὶ τὴν οἰκίαν ἐξ οἰκίας, τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην· ἡ γὰρ ἰατρικὴ ἐστι καὶ ἡ οἰκοδομικὴ τὸ εἶδος τῆς ὑγιείας καὶ τῆς οἰκίας, λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι.

---

149. De acuerdo con Ross (1958 : II 182), esta expresión («eso según lo cual [*kath' ho*])» corresponde al «algo» de *a*14 y *a*18, y caracteriza al producto de la generación por la *forma* que adquiere y en virtud de la que, una vez generado, es lo que es; cf. *supra* V v 1014 *b*35-38; xviii 1022*a*14-16.

150. En la producción natural, la causa eficiente es otro ente «de la misma especie (*homoeidḗs*, *a*24)» que el ente generado. Ese otro ente es la «otra cosa» en la que, como se da a entender arriba, está la especie; cf. IX viii 1049*b*27-29. La frase «un hombre engendra a un hombre» (o «un caballo genera a un caballo»), reiterada por Aristóteles en otros lugares de su obra (cf. *infra* viii 1033*b*32; XII iii 1070*a*8; 27-28), destaca, por un lado, el fenómeno de la constancia y la comunidad de la especie en el paso de padres a hijos (que es uno de los aspectos en que la producción natural contrasta con la artificial), y sugiere, por otro lado, que no hace falta recurrir a una Especie fuera del ámbito sensible, como en el platonismo.

151. Es decir, los procesos de generación artificial se llaman, de manera específica, «producciones (*poiḗseis*)»; cf. *supra* la nota 143, en la p. 540.

152. Acerca de «arte (*tékhnē*)», cf. *supra* la nota 15 del libro I, en la p. 8; por lo demás, *supra* VI i 1025*b*22-34 y allí la nota 16 de ese libro VI, en la p. 469.

153. Las de espontaneidad (*tò autómaton*) y la de azar (*týkhē*) son nociones cercanas entre sí. En el presente libro VII la espontaneidad se da en los casos excepcionales de producción natural (como la generación espontánea a la que se hace referencia en *a*31; cf. *infra* la nota 233, en la p. 560), y el azar, allí donde un factor contingente causa el mismo efecto que se produciría con la inter-

a partir de la potencia o a partir del pensamiento [discursivo][152]. Algunas de ellas se generan también espontáneamente o por azar[153] de modo muy parecido a como [se da la generación] en las cosas que se generan por obra de la naturaleza. Pues también aquí las mismas cosas se generan en algunos casos tanto de una semilla cuanto sin semilla[154]. Pero acerca de ellas se hará un examen más adelante[155]. [*b*] Del arte se generan todas las cosas cuya especie está en el alma[156] (llamo «especie» la *esencia* de cada cosa, es decir, la substancia primera[157]). Pues[158] la especie de los contrarios [es], en cierto modo, la misma. En efecto, la substancia de la privación [es] la substancia opuesta; por ejemplo, la salud [lo es] de la enfermedad, pues la enfermedad es la ausencia[159] de aquella, y la salud [es] el enunciado [que está] en el alma, es decir[160], la ciencia. [*c*] Y la salud se genera tras razonar así[161]: puesto que la salud [es] esto, es necesario, si [el paciente] ha de estar sano, que se dé esto; por ejemplo, equilibrio, y si [se debe dar] eso, [es decir, el equilibrio, es necesario que se dé] calor, y [el médico] seguirá razonando así hasta llegar a lo que él mismo puede, finalmente, producir. El movimiento que parte de él, [es decir, del médico, y se dirige] a la salud, se llama «producción». [*d*] Así que se da que, en cierto modo, la salud se genera de la salud, y la casa, de la casa: de la que no tiene materia [se genera] la que tiene materia. Pues la medicina y el arte de la construcción de casas es la especie de la salud y [la especie] de la casa; y llamo «*esencia*» a la substancia sin materia.

---

vención del arte si ella se diera; cf. *infra* ix. El análisis de estas dos nociones en el presente libro es parecido, pero no idéntico, al expuesto en *Phys* II iv-vi, donde el azar es una forma de la espontaneidad a la que se caracteriza como causalidad accidental que produce un efecto que beneficia o daña un interés humano. Cf. *supra* VI ii y iii; Ross (1958 : II 182-183); Lennox (1984).

154. Como ocurre, en opinión de Aristóteles, en el caso de las anguilas, peces, testáceos e insectos; cf. *HA* VII xvi 570*a*7-10; VI xv 569*a*11-16; V xv 547*b*18-23; *GA* II i 732*b*12-14; III xi 761*b*23-27.

155. Se trata de las que derivan de la espontaneidad y del azar, de las que se trata *infra* en 1032*b*23-30 y viii 1034*a*9-21; 1034*b*4-7.

156. Esto es, la especie («sin materia [*áneu hýlēs*]», como se precisa *infra* en *b*14) de la cosa por producir (la casa; la salud), que está en el alma o, dicho de manera más específica, en la mente del artesano, y que constituye su ciencia (*epistḗmē*).

157. La «especie (*eîdos*)» o «*esencia* (*tò tí ên eînai*)» es la «substancia (*ousía*)» en su sentido fundamental, como parece dar a entender la expresión «substancia primera (*prōtē ousía*)», cuyo sentido aquí es, sin duda, diverso del que tiene en *Cat* v 2*a*11-19, etcétera, donde remite a la cosa individual y concreta. En el presente contexto parece denotar la especie singular del individuo, cuya substancia constituye. Cf. los apartados 7.3. y 11.2. de la «Introducción».

1032b

τῶν δὲ γενέσεων καὶ κινήσεων ἡ μὲν νόησις καλεῖται ἡ δὲ ποίησις, ἡ μὲν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ εἴδους νόησις ἡ δ' ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως ποίησις. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν μεταξὺ ἕκαστον γίγνεται. λέγω δ' οἷον εἰ ὑγιανεῖ, δεῖ ὁμαλυνθῆναι. τί οὖν ἐστὶ τὸ ὁμαλυνθῆναι; τοδί, τοῦτο δ' ἔσται εἰ θερμανθήσεται. τοῦτο δὲ τί ἐστι; τοδί. ὑπάρχει δὲ τοδὶ δυνάμει· τοῦτο δὲ ἤδη ἐπ' αὐτῷ. τὸ δὴ ποιοῦν καὶ ὅθεν ἄρχεται ἡ κίνησις τοῦ ὑγιαίνειν, ἂν μὲν ἀπὸ τέχνης, τὸ εἶδός ἐστι τὸ ἐν τῇ ψυχῇ, ἐὰν δ' ἀπὸ ταὐτομάτου, ἀπὸ τούτου ὅ ποτε τοῦ ποιεῖν ἀρχὴ τῷ ποιοῦντι ἀπὸ τέχνης, ὥσπερ καὶ ἐν τῷ ἰατρεύειν ἴσως ἀπὸ τοῦ θερμαίνειν ἡ ἀρχή (τοῦτο δὲ ποιεῖ τῇ τρίψει)· ἡ θερμότης τοίνυν ἡ ἐν τῷ σώματι ἢ μέρος τῆς ὑγιείας ἢ ἔπεταί τι αὐτῇ τοιοῦτον ὅ ἐστι μέρος τῆς ὑγιείας <ἢ εὐθὺς>, ἢ διὰ πλειόνων· τοῦτο δ' ἔσχατόν τὸ ποιοῦν τὸ μέρος καὶ <αὐ>τὸ οὕτως μέρος ἐστὶ τῆς ὑγιείας, καὶ τῆς οἰκίας (οἷον οἱ λίθοι) καὶ τῶν ἄλλων· ὥστε, καθάπερ λέγεται, ἀδύνατον γενέσθαι εἰ μηδὲν προϋπάρχοι. ὅτι μὲν οὖν τι μέρος ἐξ ἀνάγκης ὑπάρξει φανερόν· ἡ γὰρ ὕλη μέρος (ἐνυπάρχει γὰρ καὶ γίγνεται αὕτη). ἀλλ' ἆρα καὶ τῶν ἐν τῷ λόγῳ; ἀμφοτέρως δὲ λέγομεν τοὺς χαλκοῦς κύκλους τί εἰσι, καὶ τὴν ὕλην λέγοντες ὅτι χαλκός, καὶ τὸ εἶδος ὅτι σχῆμα

---

158. Según Ross (1958 : II 183), seguido por Tricot (1973 : 381) y otros, Aristóteles se anticipa aquí a una objeción posible, y tácita, a saber, que la medicina puede producir no sólo la salud, sino también la enfermedad. Como se da a entender arriba, eso es posible, porque el que conoce la forma de la salud, conoce también la enfermedad como ausencia de la salud; cf. *supra* V ii 1013*b*11-16. Como se explica *infra* en IX v, la medicina es, por eso, como todo arte, una capacidad racional bivalente.

159. Leo, con Ross, «*apousía*», esto es, caso nominativo, en lugar del dativo «*apousíāi*» que trae Jaeger (1963 : 140).

160. Entiendo el coordinante («*kaí*») como apositivo.

161. Aristóteles determina el proceso de pensamiento (*nóesis*) deliberativo que precede a la producción (*poíesis*) propiamente dicha. La deliberación consiste en un razonamiento regresivo que parte de la especie (*eîdos*) como propósito productivo, establece las condiciones inmediatas de su cumplimiento, y a continuación, las condiciones de esas condiciones, etcétera, hasta llegar a una condición que el agente puede cumplir inmediatamente (en el ejemplo de arriba, la producción de calor en el cuerpo del enfermo). El resultado de la deliberación es, pues, un plan que comprende los pasos indispensables para alcanzar el fin. La producción propiamente dicha consiste en la ejecución de ese plan, es decir, en la concreción de los pasos en el sentido inverso al que los ha ido fijando el razonamiento deliberativo, esto es, se comienza por la condi-

[e] De las generaciones y los movimientos, por tanto[162], una [parte] se llama «pensamiento», y la otra, «producción»: la que parte del principio, es decir, de la especie, [es el] pensamiento, y la que parte del último [paso] del pensamiento, [es la] producción[163]. Y cada uno de los [pasos] intermedios se hace del mismo modo[164]: quiero decir, por ejemplo, que si ha de estar sano, se debe equilibrar; ahora bien, ¿qué es equilibrarse? [equilibrarse es] esto; y eso se dará si se lo calienta; y eso, ¿qué es? [eso es] esto [otro]; y eso [otro] está ya en potencia; y eso [que está en potencia,] está en él[165]. [iv] Por tanto, lo que produce[166], es decir, [eso] donde se inicia el movimiento de curarse, si [se da] a partir del arte, es la especie que está en el alma; pero si [se da] espontáneamente, [se da] a partir de lo que [es][167] el principio de la producción para el que produce por arte[168]. Así, en la curación, [espontánea] el principio parte, sin duda, del calentamiento (pero [el médico] hace eso por medio del frotamiento). Así pues, el calor [que está] en el cuerpo o bien es parte de la salud o bien a él le sigue algo de esa índole, que es parte de la salud, [y ello] <o directamente>[169] o a través de varios [pasos intermedios]. Y el último [paso intermedio es] lo que produce la parte [de la salud], y es, de ese modo, él mismo parte de la salud[170]; y [será también parte] de la casa (por ejemplo, las piedras[171]), y de las demás cosas. Así que, como se dice[172], [es] imposible que [una cosa] se genere si nada preexiste: es, pues, manifiesto que una parte [de esa cosa] necesariamente ha de existir [ya], pues la materia [es una] parte (es, en efecto, un componente interno, y se torna [una cosa determinada][173]). Pero ¿[es la materia] también uno de los [componentes] del enunciado[174]? [Sí,] pues de los dos modos decimos *qué son* los círculos de

---

ción última (la producción de calor) y se pasa por las condiciones intermedias hasta llegar a la condición primera o inmediata del fin.

162. Leo «*dè*», como conjetura Bywater, en lugar del «*dé*» de Jaeger (1962 : 140 *app crit*).

163. Cf. la nota 161, en la p. 544. Esto es, según la conocida frase latina, *primum in intentione, postremo in executione*; cf. *EN* III iii 1112*b*20-27; en particular *b*23-24: *tò éskhaton en têi analýsei, prôton eînai en têi genései*. El proceso descripto arriba es semejante al de la acción (*prâxis*) (y no, como aquí, al de la producción [*poíesis*]), según se la ve en ese lugar de *EN*. En un momento de su reflexión concibió, pues, Aristóteles el proceso de la acción de acuerdo con el modelo del proceso de producción.

164. Es decir, así como el «pensamiento (*nóesis*)» toma como punto de partida la noción general de salud, que representa el núcleo del saber del médico, cada uno de los pasos intermedios del «pensamiento» suponen un saber cuyo contenido es la noción de la naturaleza de cada una de las operaciones, y que, lo mismo que la noción general de salud, está en la mente del médico.

τοιόνδε, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ γένος εἰς ὃ πρῶτον τίθεται.
ὁ δὴ χαλκοῦς κύκλος ἔχει ἐν τῷ λόγῳ τὴν ὕλην. --ἐξ
οὗ δὲ ὡς ὕλης γίγνεται ἔνια λέγεται, ὅταν γένηται,
οὐκ ἐκεῖνο ἀλλ'ἐκείνινον, οἷον ὁ ἀνδριὰς οὐ λίθος
ἀλλὰ λίθινος, ὁ δὲ ἄνθρωπος ὁ ὑγιαίνων οὐ λέγεται
ἐκεῖνο ἐξ οὗ: αἴτιον δὲ ὅτι γίγνεται ἐκ τῆς στερήσεως
καὶ τοῦ ὑποκειμένου, ὃ λέγομεν τὴν ὕλην (οἷον καὶ
ὁ ἄνθρωπος καὶ ὁ κάμνων γίγνεται ὑγιής), μᾶλλον
μέντοι λέγεται γίγνεσθαι ἐκ τῆς στερήσεως, οἷον ἐκ
κάμνοντος ὑγιὴς ἢ ἐξ ἀνθρώπου, διὸ κάμνων μὲν
ὁ ὑγιὴς οὐ λέγεται, ἄνθρωπος δέ, καὶ ὁ ἄνθρωπος
ὑγιής· ὧν δ' ἡ στέρησις ἄδηλος καὶ ἀνώνυμος, οἷον
ἐν χαλκῷ σχήματος ὁποιουοῦν ἢ ἐν πλίνθοις καὶ
ξύλοις οἰκίας, ἐκ τούτων δοκεῖ γίγνεσθαι ὡς ἐκεῖ ἐκ
κάμνοντος· διὸ ὥσπερ οὐδ' ἐκεῖ ἐξ οὗ τοῦτο, ἐκεῖνο οὐ
λέγεται, οὐδ' ἐνταῦθα ὁ ἀνδριὰς ξύλον, ἀλλὰ παρά-
γεται ξύλινος, οὐ ξύλον, καὶ χαλκοῦς ἀλλ' οὐ χαλκός,
καὶ λίθινος ἀλλ' οὐ λίθος, καὶ ἡ οἰκία πλινθίνη ἀλλ'
οὐ πλίνθοι, ἐπεὶ οὐδὲ ὡς ἐκ ξύλου γίγνεται ἀνδριὰς
ἢ ἐκ πλίνθων οἰκία, ἐάν τις ἐπιβλέπῃ σφόδρα, οὐκ
ἂν ἁπλῶς εἴπειεν, διὰ τὸ δεῖν μεταβάλλοντος γίγνε-
σθαι ἐξ οὗ, ἀλλ' οὐχ ὑπομένοντος. διὰ μὲν οὖν τοῦτο
οὕτως λέγεται.

---

165. Está en el médico, es decir, es algo que él puede llevar inmediatamente a la realidad.

166. Esto es, la llamada «causa eficiente».

167. Leo, siguiendo a Bonitz, «*hóper*», en lugar del «*hó pote*» de Jaeger (1963 : 141).

168. Esto es, concuerda, en su efecto, con lo habría hecho un médico en primer lugar, sólo que en este caso eso ocurre sin la intervención del médico.

169. Añadido de Jaeger (1963 : 141 *app crit*).

170. En la curación espontánea, la «producción (*poíēsis*)» es la misma que en la curación causada por un médico, pero no hay, desde luego, «pensamiento (*nóēsis*)», es decir, planificación o deliberación. El proceso del pensamiento que subyace a la producción artificial es, por tanto, análogo al proceso de la producción natural: desde este punto de vista, el arte imita a la naturaleza; cf. *Phys* II viii 199*a*8-20. Como es sabido, Aristóteles hace justamente de ese paralelismo una de las bases de su visión teleológica de la naturaleza.

171. El sentido del ejemplo no es para nada claro, y pareciera fuera de lugar; cf. Ross (1958 : II 184); Reale (1968 : 594). Alejandro (1891 : 492), lo entiende en el sentido de que, así como el calor del cuerpo es parte de la salud, también las piedras son parte de la casa, y el bronce, parte de la estatua. Ross (1958 : II 184) pone en duda esa analogía, aduciendo que mientras que las piedras son vistas como *causa material* de la casa, el calor es visto, en cambio, como *causa eficiente* de la curación.

bronce: por un lado, diciendo la materia: que [son] bronce; por otro, diciendo la especie: que [son] una figura tal, y este es el género en que se [los] coloca primeramente[175]. Así pues, el círculo de bronce incluye la materia en su enunciado.

[v] Algunas cosas, cuando se generan, son llamadas, a partir de [eso] de lo que, como materia, se generan, no «aquello», sino «de aquello»[176]; por ejemplo, la estatua no [se dice] «piedra», sino «de piedra». En cambio, el hombre que pasa a estar sano no es llamado «eso» *a partir de lo cual* [ha llegado a estar sano]. La causa [de que sea así] es que [lo que se genera,] se genera partir de *la privación* y del *substrato* que llamamos «materia»[177] (por ejemplo, pasa a estar sano no sólo el hombre, sino también el enfermo). Con todo, se dice más bien que [pasa a estarlo] a partir de la privación; por ejemplo, el sano [ha pasado a estar sano más bien] de *enfermo* que de *hombre*; por eso el sano no es llamado «enfermo», sino «hombre», y el hombre, «sano»[178]. Mas las cosas de las que la privación es incierta y carente de nombre (por ejemplo, en el bronce, [la privación] de la figura que fuere, o en las piedras y las maderas, [la privación] de la casa) se piensa que pasan a la existencia a partir de esas cosas[179], como allí [el sano] a partir del enfermo. Por eso, tal como allí [la cosa] no es llamada «aquello» *de* lo cual [se la ha producido], tampoco aquí la estatua [es llamada] «madera», sino que se lo modifica[180] en «de madera», y no «madera»; «de bronce», pero no «bronce», y «de piedra», pero no «piedra», y la casa [se dice que es] «de piedras», pero no «piedras», puesto que, si se lo considera bien, tampoco se podría decir sin más que la estatua se genera a partir de la madera, ni la casa a partir de las piedras, porque [la materia] a partir de la que se produce la generación, debe cambiar, y no permanecer [sin cambio]. Por eso, pues, se lo dice así.

---

172. El sentido de la expresión parece ser el de «como solemos decir» o «como estamos afirmando ahora». Aristóteles no parece remitir a ningún lugar determinado de su obra.

173. Al comienzo del capítulo (1032*a*14) se ha señalado ya, que la materia es uno de los presupuestos de la generación y, por tanto, de la producción (natural o espontánea). La formulación de arriba («es, pues, manifiesto», etc.) pareciera implicar que para Aristóteles lo que precede ha constituido una demostración de lo que ahora se declara acerca de la materia, lo cual no parece ser, sin embargo, rigurosamente el caso.

174. El «enunciado (*lógos*)» es, como casi siempre, la fórmula de la definición. El interés de Aristóteles parece centrarse ahora en la cuestión de si la materia no sólo está presente en el compuesto concreto, sino también el su definición.

175. Pareciera sugerirse la idea de que el género es a la diferencia lo que la especie a la materia, como se dice en la interpretación de Alejandro (1891 :

492), seguida por Bonitz (1848-1849 : 324) y rechazada por Ross (1958 : II 185-186).

176. Aristóteles pasa a explicar por qué las cosas no reciben directamente el nombre de la materia de la que están hechas, y por qué en ciertos casos se las califica mediante un adjetivo que remite a la materia, y en otros, no. En principio, se las caracteriza por medio de un derivado del nombre de la materia; esto es, genéricamente no se dice que sean «aquello (*ekeîno*)», esto es, por ejemplo, «madera» o «bronce», sino «de aquello (*ekeíninon*)», esto es, «de madera» o «de bronce». Cf. *infra* x 1035*a*7-9, donde se señala que las cosas reciben su denominación a partir de la especie. Las expresiones castellanas compuestas empleadas arriba («de bronce», «de madera», etc.) traducen expresiones griegas simples, para las que las que el castellano no cuenta con equivalentes parecidos: así, no se podría traducir «*líthinos*» (derivado de «*líthos*» = «piedra») como «pétreo», ni «*xýlinos*» (de «*xýlon*» = «madera») como «lígneo», pues estos adjetivos castellanos no denotan exactamente la materia de lo que una cosa está hecha, sino cualidades; y en su lugar empleamos giros como los mencionados. El intraducible «*ekeíninon*» («de aquello»; algo así como si se dijera *«aquéllico») es un neologismo aristotélico derivado del demostrativo de tercera persona. (*ekeînos* = «aquel»); cf. *infra* IX vii 1049*a*18-19; 21; *Phys* I vii 190*a*25-26. Ross (1958 : II 186) juzga irrelevantes estas consideraciones de Aristóteles. Pero lo cierto parece ser que, aun cuando pueden causar esa impresión, para Aristóteles las cuestiones concernientes al uso lingüístico no son ociosas, porque en ellas se suele hallar una guía o una confirmación de las distinciones conceptuales. En este caso, que lo que una cosa es, no puede ser identificado con la materia que lo constituye. De acuerdo con Beere (2006), Aristóteles pone énfasis en este punto porque entiende que esa forma de expresarse refleja la concepción «adjetiva» de la materia que aquí sustenta en polémica implícita con la visión «substantivista» de la materia sostenida en el *Timeo* platónico.

177. De aquí deriva la ambivalencia de la expresión «aquello *de lo cual* una cosa procede (*tò ex hoû*)», que se puede referir tanto a la privación cuanto a la materia, y que se refleja en el nivel lingüístico. Acerca de la «privación (*stérēsis*)», cf. *supra* V xxii.

178. Es, pues, un «*hombre* sano», y no un «*enfermo* sano». En contraste con los casos de la generación de una cosa artificial, en los cambios cualitativos es una privación, y no una materia, lo que es visto como punto de partida; y no se emplea un adjetivo derivado de la privación, porque, en contraste con la materia, que subsiste, la privación («enfermedad») desaparece en el momento en que la cosa adquiere la forma opuesta («salud»).

179. Es decir, a partir del bronce, las piedras, la madera, etcétera.

180. Esto es, se deriva un adjetivo a partir de un sustantivo, y ello según un mecanismo que Aristóteles llama «paronimia»; cf. *Cat* i 1*a*12-15.

Capítulo viii

[*i*] *Dadas las condiciones de la producción de una cosa particular,* [*a*] *el que produce pone una forma en una materia; no produce ni la materia ni la forma; si no, se daría un* regressus ad infinitum*;* [*b*] *no hay generación de la especie;* [*c*] *sólo hay generación del compuesto* (1033*a*24-1033*b*19). [*ii*] *La generación no supone la existencia de Especies separadas;* [*a*] *la especie denota una cualidad, no una cosa;* [*b*] *no hacen falta las Ideas como causas* (1033*b*19-1033*b*29). [*iii*] *Los entes naturales son producidos por entes naturales de la misma especie; ello explica la unión de materia y especie que se da en el individuo* (1033*b*29-1034*a*8).

ἐπεὶ δὲ ὑπό τινός τε γίγνεται τὸ γιγνόμενον (τοῦτο
25 δὲ λέγω ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεώς ἐστι) καὶ ἔκ τινος
(ἔστω δὲ μὴ ἡ στέρησις τοῦτο ἀλλ' ἡ ὕλη· ἤδη γὰρ
διώρισται ὃν τρόπον τοῦτο λέγομεν) καὶ τὶ γίγνεται
(τοῦτο δ' ἐστὶν ἢ σφαῖρα ἢ κύκλος ἢ ὅ τι ἔτυχε τῶν
ἄλλων), ὥσπερ οὐδὲ τὸ ὑποκείμενον ποιεῖ, τὸν χαλ-
30 κόν, οὕτως οὐδὲ τὴν σφαῖραν, εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκός
ὅτι ἡ χαλκῆ σφαῖρα σφαῖρά ἐστιν ἐκείνην δὲ ποιεῖ.
τὸ γὰρ τόδε τι ποιεῖν ἐκ τοῦ ὅλως ὑποκειμένου τόδε
τι ποιεῖν ἐστίν (λέγω δ' ὅτι τὸν χαλκὸν στρογγύλον
ποιεῖν ἐστὶν οὐ τὸ στρογγύλον ἢ τὴν σφαῖραν ποιεῖν
ἀλλ' ἕτερόν τι, οἷον τὸ εἶδος τοῦτο ἐν ἄλλῳ· εἰ γὰρ
ποιεῖ, ἔκ τινος ἂν ποιοίη ἄλλου, τοῦτο γὰρ ὑπέκειτο·
1033b οἷον ποιεῖ χαλκῆν σφαῖραν, τοῦτο δὲ οὕτως ὅτι ἐκ
τουδί, ὅ ἐστι χαλκός, τοδὶ ποιεῖ, ὅ ἐστι σφαῖρα)· εἰ οὖν
καὶ τοῦτο ποιεῖ αὐτό, δῆλον ὅτι ὡσαύτως ποιήσει,
5 καὶ βαδιοῦνται αἱ γενέσεις εἰς ἄπειρον. φανερὸν ἄρα
ὅτι [οὐδὲ] τὸ εἶδος, ἢ ὁτιδήποτε χρὴ καλεῖν τὴν ἐν
τῷ αἰσθητῷ μορφήν, οὐ γίγνεται, οὐδ' ἔστιν αὐτοῦ
γένεσις, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι (τοῦτο γάρ ἐστιν ὃ ἐν
ἄλλῳ γίγνεται ἢ ὑπὸ τέχνης ἢ ὑπὸ φύσεως ἢ δυνα-
μεως). τὸ δὲ χαλκῆν σφαῖραν εἶναι ποιεῖ· ποιεῖ γὰρ
10 ἐκ χαλκοῦ καὶ σφαίρας· εἰς τοδὶ γὰρ τὸ εἶδος ποιεῖ,
καὶ ἔστι τοῦτο σφαῖρα χαλκῆ. τοῦ δὲ σφαίρᾳ εἶναι
ὅλως εἰ ἔσται γένεσις, ἔκ τινος τὶ ἔσται. δεήσει γὰρ
διαιρετὸν εἶναι ἀεὶ τὸ γιγνόμενον, καὶ εἶναι τὸ μὲν

---

181. *Supra* en el precedente capítulo vii 1032*a*17.

182. Aristóteles acaba de enumerar las condiciones de la producción señaladas ya en la apertura del capítulo precedente: [1] el agente; [2] la materia; [3] la especie, en las que va a basar ahora la argumentación en favor de que no hay producción ni de la especie ni de la materia.

183. La especie o la *esencia* de la esfera.

184. Cf. *supra* la nota 143, en la p. 540.

185. La expresión «del substrato en general (*toû hólûs hypokeiménou*)» pareciera referir a la materia sin otra determinación.

186. Es decir, esta especie en una porción de bronce.

187. Esto es, si se pudiera producir o se intentase producir la esfera sin más.

188. Estaba entre los supuestos o condiciones de la generación en general señalados en el párrafo inicial del capítulo precedente. Como lo que se produce, se produce *a partir de algo*, la producción de la especie tendría como condición que se dispusiese para ello de una materia.

189. En opinión de Ross (1958 : II 188), Tricot (1973 : 387) y otros, «eso mismo» es la materia o el substrato «en general», mencionado en *a*31. Reale (1968 : 598) cree, en cambio, que se trata de la especie, mencionada poco antes.

[*i*] Puesto que lo que se genera, se genera [1] *por obra de algo* (con esto me refiero a [aquello] de donde proviene el principio del movimiento), y [2] *a partir de* algo (sea esto no la privación, sino la materia; ya hemos aclarado[181] en qué sentido decimos esto), y llega a ser [3] *algo* (esto es, esfera, círculo u otra cosa así[182]), tal como [*a*] [el artesano] no produce el substrato, [es decir,] el bronce, tampoco [produce] la esfera[183], salvo por accidente, porque la esfera de bronce es *esfera*, y [aquel] la produce. Pues producir un *esto*[184] es producir un *esto* a partir del substrato en general[185] (quiero decir que hacer redondo el bronce no es producir ni la redondez ni la esfera, sino algo diverso; por ejemplo, [producir] esta especie en otra cosa[186]; pues si [se] produjera [la especie][187], se la tendría que producir a partir de otra cosa, pues eso estaba ya supuesto[188]; por ejemplo, [un artesano] produce una esfera de bronce, y [hace] eso así: a partir de esto, que es bronce, produce esto, que es una esfera). Ahora bien, si produjera también eso mismo[189], evidentemente [lo] produciría del mismo modo[190], y las generaciones irían hasta el infinito. [*b*] Es manifiesto, por tanto, que la especie (o como quiera que se deba llamar la configuración [que se da] en lo sensible[191]) no pasa a la existencia ni hay generación de ella[192], y que tampoco [pasa a la existencia] la *esencia* (pues eso es lo que llega a ser *en otra cosa*[193], o por medio del arte o por medio de la naturaleza o de una potencia[194]). [*c*] [El artesano] hace que exista una esfera de bronce; la produce *del* bronce y *de* la esfera: produce la esfera *en eso*, y esto [que es el producto] es una esfera de bronce. Si hubiera generación del *ser* de la esfera en general, sería una cosa [proveniente] *de* algo[195]. Pues lo que se genera tendrá que ser siempre divisible[196], y ser esto una cosa, y esto otro, otra cosa; quiero decir: lo uno, *materia*, y lo otro, *especie*. Por tanto, si la

---

190. Del mismo modo que se produce la esfera de bronces, esto es, imponiendo la especie a una porción de materia; la producción de esta otra especie y la de esta otra materia supondrían, a su vez, una tercera materia y una tercera especie, y así sucesivamente.

191. Cf. *supra* la nota 34, en la p. 506.

192. Las especies o son eternas, o pasan a la existencia, o dejan de existir instantáneamente, esto es, sin que se dé un *proceso* de generación o de corrupción; cf. *supra* la nota 82 del libro VI, en la p. 486; o, al menos, como se señala arriba, la especie no es a su vez, como la cosa particular, un compuesto de materia y especie que se constituya por la unión de esos dos factores o se destruya por su separación; cf. *infra* xv 1039*b*20-27; IX iii 1043*b*14-18; v 1044*b*21-22. En la visión de Aristóteles son eternas las especies naturales como la de *hombre* o *caballo*, las cuales no tienen existencia separada, sino que se han dado y se han de dar siempre encarnadas en la materia, esto es, como especie de individuos concretos que, como tales, han sido generados y han de perecer.

193. Esto es, en una porción de materia con la que forma el compuesto.

τόδε τὸ δὲ τόδε, λέγω δ' ὅτι τὸ μὲν ὕλην τὸ δὲ εἶδος. εἰ δή ἐστι σφαῖρα τὸ ἐκ τοῦ μέσου σχῆμα ἴσον, τούτου τὸ μὲν ἐν ᾧ ἔσται ὃ ποιεῖ, τὸ δ' ἐν ἐκείνῳ, τὸ δὲ ἅπαν τὸγεγονός, οἷον ἡ χαλκῆ σφαῖρα. φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἡ οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται, ἡ δὲ σύνολος ἡ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γινομένῳ ὕλη ἔνεστι, καὶ ἔστι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε. --πότερον οὖν ἔστι τις σφαῖρα παρὰ τάσδε ἢ οἰκία παρὰ τὰς πλίνθους; ἢ οὐδ' ἄν ποτε ἐγίγνετο, εἰ οὕτως ἦν, τόδε τι, ἀλλὰ τὸ τοιόνδε σημαίνει, τόδε δὲ καὶ ὡρισμένον οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ποιεῖ καὶ γεννᾷ ἐκ τοῦδε τοιόνδε, καὶ ὅταν γεννηθῇ, ἔστι τόδε τοιόνδε; τὸ δὲ ἅπαν τόδε, Καλλίας ἢ Σωκράτης, ἐστὶν ὥσπερ ἡ σφαῖρα ἡ χαλκῆ ἡδί, ὁ δ' ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῷον ὥσπερ σφαῖρα χαλκῆ ὅλως. φανερὸν ἄρα ὅτι ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία, ὡς εἰώθασί τινες λέγειν τὰ εἴδη, εἰ ἔστιν ἄττα παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, πρός γε τὰς γενέσεις καὶ τὰς οὐσίας οὐθὲν χρήσιμα· οὐδ' ἂν εἶεν διά γε ταῦτα οὐσίαι καθ' αὑτάς. ἐπὶ μὲν δή τινων καὶ φανερὸν ὅτι τὸ γεννῶν τοιοῦτον μὲν οἷον τὸ γεννώμενον, οὐ μέντοι τὸ αὐτό γε, οὐδὲ ἓν τῷ ἀριθμῷ ἀλλὰ τῷ εἴδει, οἷον ἐν τοῖς φυσικοῖς— ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ—ἂν μή τι παρὰ φύσιν γένηται, οἷον ἵππος ἡμίονον (καὶ ταῦτα δὲ ὁμοίως: ὃ γὰρ ἂν κοινὸν εἴη ἐφ' ἵππου καὶ ὄνου οὐκ ὠνόμασται, τὸ ἐγγύτατα γένος, εἴη δ' ἂν ἄμφω ἴσως, οἷον ἡμίονος)·ὥστε φανερὸν ὅτι οὐθὲν δεῖ ὡς παράδειγμα εἶδος κατασκευάζειν (μάλιστα γὰρ ἂν ἐν τούτοις ἐπεζητοῦντο· οὐσίαι γὰρ αἱ μάλιστα αὗται) ἀλλὰ ἱκανὸν τὸ γεννῶν ποιῆσαι καὶ τοῦ εἴδους αἴτιον εἶναι ἐν τῇ ὕλῃ. τὸ δ' ἅπαν ἤδη, τὸ τοιόνδε εἶδος ἐν ταῖσδε ταῖς σαρξὶ καὶ ὀστοῖς, Καλλίας καὶ Σωκράτης· καὶ ἕτερον μὲν διὰ τὴν ὕλην (ἑτέρα γάρ), ταὐτὸ δὲ τῷ εἴδει (ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος).

---

194. Cf. *supra* la nota 16 del libro VI, en la p. 469 y las referencias consignadas allí.

195. Se la produciría a partir de una materia o de un equivalente de la materia.

196. Como se da a entender en lo que sigue, deberá ser «divisible (*diairetón*)» en materia y especie.

197. Es decir, «una figura cuyos puntos son equidistantes de un centro». Es la definición de la forma de la esfera: si se la pudiese producir, se debiera poder dividirla a su vez en dos componentes: la materia y la forma, como se dice a continuación, tal como esas dos cosas se pueden discernir en la esfera de bronce concreta que se ha considerado más arriba.

esfera es una figura [que es] igual a partir del centro[197], de ella lo uno [será eso] en lo que ha de estar lo que [el artesano] produce, y lo otro [lo que está] en eso, y lo generado [es] el todo; por ejemplo, la esfera de bronce. Es manifiesto, por tanto, a partir de lo dicho, que la llamada «especie» o «substancia» no se genera, sino que se genera el compuesto, llamado según aquella[198], y que en todo lo que es generado está la materia, y que [en eso que es generado], lo uno es esto, y lo otro es esto[199]. [*ü*] [*a*] ¿Existe, entonces, una esfera aparte de estas o una casa aparte de las piedras[200]? ¿O si fuera así, no podría nunca un *esto* pasar a la existencia[201]? Antes bien, [la especie] significa [*que una cosa es*] *de una cierta cualidad*[202], pero [la propia especie] no es un *esto* o algo determinado, sino que [1] [el que produce,] produce y genera, [2] a partir de esto, [3] una cosa *de esta cualidad*, y cuando [esa cosa ya] fue engendrada, es eso *de tal cualidad*. Y ese todo, [por ejemplo,] Calias o Sócrates, es como *esta* esfera de bronce, y el hombre y el animal, como la esfera de bronce en general. [*b*] Es manifiesto, por tanto, que «la causa de las Especies»[203], como algunos[204] suelen llamar a las Especies, si acaso las hay aparte de las cosas particulares, no son para nada útiles, al menos en relación con las generaciones y las substancias[205]. Ni podrían ser, al menos por esas [razones], substancias de por sí[206]. [*üi*] Por otra parte, en algunos casos es manifiesto también que lo que genera es tal cual lo que es generado; pero no [son], por cierto, lo mismo, ni uno en número, sino [sólo] en especie. Por ejemplo, en las cosas naturales (pues un hombre genera a un hombre)[207], a no ser que algo se genere en contra de la naturaleza, como un caballo [engendra] un mulo[208]. (Aunque también esas cosas [se dan] en forma parecida, pues lo que sería el género próximo común al mulo y al caballo no ha recibido un nombre, y acaso sea ambas cosas, como el mulo[209]). Así que es manifiesto que para nada hace falta poner la Especie como paradigma (se la requeriría más que nada en estos casos[210], pues son estas las substancias en el más alto grado), sino que [es] suficiente que lo que genera produzca, es decir, sea causa [de la presencia] de la especie en la materia. Y el todo ya [constituido], la especie de tal cualidad [presente] en estas carnes y huesos, [es] Calias y Sócrates. Y [cada uno es] diverso a causa de la materia (pues [la materia es] diversa[211]), pero [son] lo mismo en especie (pues la especie [es] indivisible).

---

198. El producto, que es el compuesto (*sýnolon*) de materia y especie, toma el nombre de la especie, esto es, «esfera»; cf. lo establecido *supra* en vii 1033*a*1-23 acerca de la denominación paronímica (*khalkê*) basada en la materia (*khalkós*). El hecho de que en la expresión «esfera de bronce (*khalkê sphaîra*)» el nombre de la forma sea el núcleo, y el derivado de la materia el modificador, pone de manifiesto la precedencia de la forma respecto de la materia.

199. Es decir, como se ha señalado con notoria insistencia en lo que precede. uno de sus componentes es la materia, y el otro componente es la especie.
200. Es decir: ¿Existe una esfera aparte de estas esferas particulares o existe una casa aparte de esta casa que está hecha de piedras o, en general, existen especies separadas de lo sensible como los platónicos entienden que son las Ideas? Acaso porque acaba de señalar que las formas no pasan a la existencia, Aristóteles parece hallar oportuno aclarar en qué se diferencia su tesis de la platónica.
201. Modifico levemente la puntuación de Jaeger (1963 : 143). Aristóteles no ofrece aquí argumentos explícitos para apoyar esa tesis. Es verdad que se podría aducir, por un lado, la afirmación hecha *supra* en vi 1031*b*15-18 en el sentido de que si se les confiere substancialidad a las Ideas, en esa misma medida se les quita substancialidad a las cosas sensibles; y, por otro, la señalada más abajo, en xiii 1039*a*3-9, de que si se separan por completo una de otra la especie y la materia, resulta inexplicable que una cosa concreta pueda pasar a la existencia.
202. Aristóteles propende a entender o, al menos, a expresar, la nota diferencial de la substancia en términos de cualidad (*tò toiónde*). Cf. *supra* la nota 305 del libro V, en la p. 392.
203. Es genitivo subjetivo, no objetivo, es decir, se trata de la causalidad de las Ideas en el sentido de la causalidad consistente en las propias Ideas, y no, desde luego, de las causas de las Ideas vistas como efectos.
204. Los platónicos.
205. Pareciera ser una hendíadis, y equivaler a «las formas de generación de las substancias individuales». Esto es: si, como pretenden los platónicos, las Ideas son realidades separadas de las sensibles, entonces no pueden ejercer sobre las cosas sensibles el efecto causal que sus defensores les atribuyen, ni tener, por tanto, ningún valor explicativo en relación con la generación de una substancia.
206. Si se reduce a ser la expresión de *la índole de una cosa*, es decir, a denotar el rasgo de una cosa, y es, por tanto, un universal, y no un *esto*, la Idea platónica carece, entonces, de substancialidad.
207. Cf. *supra* la nota 150 en la p. 542.
208. Ese hecho pareciera desmentir la tesis, recién enunciada, de la identidad específica de padre e hijo.
209. Es decir, habría que suponer una naturaleza común que explique la posibilidad de una hibridación. Como señala Ross (1958 : II 189), se debiera concebir la naturaleza de la mula como una suerte de universal abstracto formado por las cualidades genéricas comunes al caballo y al burro, pero sin las específicas de uno y otro, o, al menos, sin todas ellas.
210. En el caso de los entes naturales.
211. Se insinúa aquí que el factor de individuación, que hace que, por ejemplo, Sócrates sea un individuo, y Calias, otro individuo, es la porción singular de materia en la que se encarna en cada caso la misma forma. Dumoulin (1986 : 219) sugiere que, así visto, habría que decir que el alma de Sócrates y el alma de Calias serían entonces idénticas, aunque, por cierto, *in abstracto*, en la medida en que en cada uno de ellos está unida a una materia diferente. Cf. *supra* V vi 1016*b*32-1017*a*2; *infra* x 1035*b*27-31; XII viii 1074*a*33-36. En ese caso, las singularidades de cada individuo serían únicamente de naturaleza accidental. En otros lugares se sugiere o se implica una individuación que radica en la forma: cf. *supra* III iv 999*b*21-24; *infra* x 1036*a*24-25; xiii 1038*b*14-15; vii 1032*b*1-2; XII v 1071*a*27-29; *De an* II i 412*a*6-9.

Capítulo ix

[*i*] *Planteo y solución de la aporía de por qué algunas cosas se pueden producir tanto por arte cuanto espontáneamente y otras no* (1034*a*9-1034*a*21). [*ii*] *Los productos artificiales derivan de un homónimo;* [*a*] *la causa de la producción es la parte primera;* [*b*] *ejemplo;* [*c*] *como en el silogismo, el principio de la producción es la forma* (1034*b*21-1034*b*32). [*iii*] *Coincidencias y diferencias entre las formas de generación:* [*a*] *la semilla produce como el artesano;* [*b*] *la generación espontánea* (1033*a*33-1033*b*7). [*iv*] *La tesis de que la especie no se genera vale para todas las categorías* (1033*b*7-1033*b*19).

ἀπορήσειε δ' ἄν τις διὰ τί τὰ μὲν γίγνεται καὶ
10 τέχνῃ καὶ ἀπὸ ταὐτομάτου, οἷον ὑγίεια, τὰ δ' οὔ,
οἷον οἰκία. αἴτιον δὲ ὅτι τῶν μὲν ἡ ὕλη ἡ ἄρχουσα
τῆς γενέσεως ἐν τῷ ποιεῖν καὶ γίγνεσθαί τι τῶν ἀπὸ
τέχνης, ἐν ᾗ ὑπάρχει τι μέρος τοῦ πράγματος, --ἡ
μὲν τοιαύτη ἐστὶν οἵα κινεῖσθαι ὑφ' αὑτῆς ἡ δ' οὔ,
καὶ ταύτης ἡ μὲν ὠδὶ οἵα τε ἡ δὲ ἀδύνατος· πολλὰ
15 γὰρ δυνατὰ μὲν ὑφ' αὑτῶν κινεῖσθαι ἀλλ' οὐχ ὠδί,
οἷον ὀρχήσασθαι. ὅσων οὖν τοιαύτη ἡ ὕλη, οἷον οἱ
λίθοι, ἀδύνατον ὠδὶ κινηθῆναι εἰ μὴ ὑπ' ἄλλου, ὠδὶ
μέντοι ναί [καὶ τὸ πῦρ]. διὰ τοῦτο τὰ μὲν οὐκ ἔσται
ἄνευ τοῦ ἔχοντος τὴν τέχνην τὰ δὲ ἔσται· ὑπὸ γὰρ
20 τούτων κινηθήσεται τῶν οὐκ ἐχόντων μὲν τὴν τέ-
χνην, κινεῖσθαι δὲ δυναμένων αὐτῶν ὑπ' ἄλλων οὐκ
ἐχόντων τὴν τέχνην ἢ ἐκ μέρους. δῆλον δ' ἐκ τῶν
εἰρημένων καὶ ὅτι τρόπον τινὰ πάντα γίγνεται ἐξ
ὁμωνύμου, ὥσπερ τὰ φύσει, [ἢ ἐκ μέρους ὁμωνύμου]
(οἷον ἡ οἰκία ἐξ οἰκίας, ἡ ὑπὸ νοῦ· ἡ γὰρ τέχνη τὸ

---

212. Esto es, una parte del producto artificial; cf. *supra* viii 1032*b*20-21.

213. Mitigo el anacoluto que hace un tanto obscura la articulación del texto. Aristóteles pasa a enumerar modalidades [1] y [2] y submodalidades [1.1] y [1.2] de la materia, distinguidas desde el punto de vista que aquí interesa.

214. No es fácil determinar cuáles pueden ser esas cosas que no se pueden mover por sí mismas, puesto que en la visión de Aristóteles todas, salvo Dios, contienen una porción de materia, constituida por los cuatro elementos, y estos por naturaleza propenden por sí solos a ir a su lugar natural.

215. Esto es, materia de la variedad [1.2].

216. Eliminado por Jaeger (1962 : 144 *app crit*), que ve en estas palabras una nota marginal interpolada en el texto. En la visión de Aristóteles, las piedras tienen por naturaleza la propensión a moverse hacia el centro de la Tierra, esto es, están provistas de la capacidad de moverse de por sí de ese modo particular, pero no de hacerlo de otro modo, a no ser que intervenga, por ejemplo, como se dice arriba a continuación, un constructor de casas. De formar parte auténtica del texto, la referencia al fuego ilustraría el caso de un movimiento natural espontáneo en sentido inverso, a saber, hacia arriba, que tampoco puede darse en otra dirección.

217. Ross (1958 : II 191) sugiere que «serán puestas en movimiento por cosas [...]» equivale a «el movimiento que las produce habrá partido de cosas [...]». La autenticidad de las líneas *a*20- 21 ha sido puesta en duda con buenas razones.

218. Es decir, desde una parte del producto que está ya en la cosa, a la manera en que en el cuerpo del enfermo está una parte de la salud bajo la forma de calor; cf. *supra* vii 1032*b*26-28. Aristóteles responde, entonces, a la cuestión planteada en la apertura del capítulo: [2] la casa sólo puede proceder del arte porque los materiales que la forman no tienen la capacidad de moverse por sí solos del modo que requiere la construcción; [1] aparte de la causada por la intervención de un médico, es posible la curación espontánea [*A*] por

[*i*] Se podría plantear la aporía de por qué [1] unas cosas, como la salud, se generan tanto por medio del arte cuanto espontáneamente, y [2] otras, como una casa, no. La causa [es] que la materia, que [es la que] inicia la generación en la producción y el paso a la existencia de las cosas [que son] por arte, [y] en la que se da una parte de la cosa[212]; [de esa materia, digo,][213] una es tal que [1] se [puede] mover de por sí, pero [2] la otra, no[214]; y, de aquella, [1.1.] una puede [hacerlo] de este modo determinado, y [1.2.] la otra no puede. Pues muchas cosas son capaces de moverse por sí mismas, pero no de un modo determinado; por ejemplo, danzar. Pues bien, las cosas cuya materia [es] así[215]; por ejemplo: las piedras, es imposible que se muevan de ese modo determinado si no [es] por obra de otra cosa; pero de este [otro] modo determinado, sí [es posible] <y el fuego>[216]. Por eso unas cosas [2] no pueden existir sin el que tenga el arte, pero [1] otras sí, pues serán puestas en movimiento por cosas[217] que no poseen el arte, pero pueden ponerse en movimiento [1] por obra de otras que tampoco tienen el arte, o [2] desde una parte[218]. [*ii*] [*a*] También es evidente, a partir de lo dicho, que, en cierto modo, todas las cosas[219] se generan de un homónimo[220], como las cosas [que son] por naturaleza <, o de una parte homónima>[221] (por ejemplo, la casa, de la casa [que está][222] en la mente, pues el arte

---

la acción directa o indirecta de un factor físico o mecánico que, como los rayos del sol, produzca el mismo efecto que produciría un médico; o [*B*] por obra de una parte de la salud que, como el calor, se conserva en el cuerpo del enfermo. Ni en [*A*] ni en [*B*] se da deliberación o intencionalidad. [*A*] corresponde más bien al orden del azar (*týkhē*), y [*B*] al de la espontaneidad (*tó autómaton*). Cf. *supra* vii 1032*b*26-1033*a*1.

219. Todas las cosas artificiales, aunque en este punto se podría seguir la opinión de Bonitz (1848-1849 : 330), para quien el «todas las cosas (*pánta*)» corresponde a los *reliqua generationis genera*, esto es, a las variedades de la generación que se dan aparte de la natural (a la que se hace referencia a continuación), es decir, la artificial y la espontánea. Las líneas que siguen están notoriamente corruptas.

220. En el sentido moderno de la palabra. Acerca de la homonimia, cf. *supra* la nota 10 del libro IV, en la p. 228.

221. Palabras omitidas por Christ, y que, a juicio de Jaeger (1962 : 145 *app crit*), están fuera de lugar, porque separan el ejemplo (de la casa) de la noción que el ejemplo está destinado a aclarar. El que una cosa proceda de otra cosa homónima en sentido pleno sólo se podría dar, por cierto, en la generación natural («un caballo engendra un caballo», etc.), pero no en la artificial (una casa no engendra una casa); con todo, no deja de ser cierto que una casa procede de *una parte* de la casa, a saber, la especie, que está en la mente del constructor, y que es «casa», es decir, es homónima de la casa ya construida. Por cierto, «parte (*méros*)» no tiene, en este caso, el mismo sentido en que se emplea la palabra más abajo en la explicación de la producción espontánea

εἶδος) ἢ ἐκ μέρους <ὁμωνύμου> ἢ ἔχοντός τι μέρος ἐὰν μὴ κατὰ συμβεβηκὸς γίγνηται· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ ποιεῖν πρῶτον καθ' αὑτὸ μέρος. θερμότης γὰρ ἡ ἐν τῇ κινήσει θερμότητα ἐν τῷ σώματι ἐποίησεν· αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ ὑγίεια ἢ μέρος, ἢ ἀκολουθεῖ αὐτῇ μέρος τι τῆς ὑγιείας ἢ αὐτὴ ἡ ὑγίεια· διὸ καὶ λέγεται ποιεῖν, ὅτι ἐκεῖνο ποιεῖ τὴν ὑγίειαν ᾧ ἀκολουθεῖ καὶ συμβέβηκε θερμότης. ὥστε, ὥσπερ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς, πάντων ἀρχὴ ἡ οὐσία· ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστιν οἱ συλλογισμοί εἰσιν, ἐνταῦθα δὲ αἱ γενέσεις. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ φύσει συνιστάμενα τούτοις ἔχει. τὸ μὲν γὰρ σπέρμα ποιεῖ ὥσπερ τὰ ἀπὸ τέχνης (ἔχει γὰρ δυνάμει τὸ εἶδος καὶ ἀφ' οὗ τὸ σπέρμα, ἐστί πως ὁμώνυμον· οὐ γὰρ πάντα οὕτω δεῖ ζητεῖν ὡς ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπος· καὶ γὰρ γυνὴ ἐξ ἀνδρός [[ἐὰν μὴ πήρωμα ᾖ· διὸ ἡμίονος οὐκ ἐξ ἡμιόνου]]. ὅσα δὲ ἀπὸ ταὐτομάτου ὥσπερ ἐκεῖ γίγνεται, ὅσων ἡ ὕλη δύναται καὶ ὑφ' αὑτῆς κινεῖσθαι ταύτην τὴν κίνησιν ἣν τὸ σπέρμα κινεῖ· ὅσων δὲ μή, ταῦτα ἀδύνατα γίγνεσθαι ἄλλως πως ἢ ἐξ αὐτῶν.--[[οὐ μόνον δὲ περὶ τῆς οὐσίας ὁ λόγος δηλοῖ τὸ μὴ γίγνεσθαι τὸ εἶδος, ἀλλὰ περὶ πάντων ὁμοίως τῶν πρώτων κοινὸς ὁ λόγος, οἷον ποσοῦ ποιοῦ καὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν. γίγνεται γὰρ ὥσπερ ἡ χαλκῆ σφαῖρα ἀλλ' οὐ σφαῖρα οὐδὲ χαλκός, καὶ ἐπὶ χαλκοῦ, εἰ γίγνεται (ἀεὶ γὰρ δεῖ προϋπάρχειν τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος), οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ τί ἐστι καὶ ἐπὶ τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως κατηγοριῶν· οὐ γὰρ γίγνεται τὸ ποιὸν ἀλλὰ τὸ ποιὸν ξύλον, οὐδὲ τὸ ποσὸν ἀλλὰ τὸ ποσὸν ξύλον ἢ ζῷον. ἀλλ' ἴδιον τῆς οὐσίας ἐκ τούτων λαβεῖν ἔστιν ὅτι ἀναγκαῖον προϋπάρχειν ἑτέραν οὐσίαν ἐντελεχείᾳ οὖσαν ἢ ποιεῖ, οἷον ζῷον εἰ γίγνεται ζῷον· ποιὸν δ' ἢ ποσὸν οὐκ ἀνάγκη ἀλλ' ἢ δυνάμει μόνον.]]

---

de la salud. En la generación natural la relación entre lo que produce y lo producido es, en rigor y en sentido aristotélico, de *sinonimia*, como se señala, por otra parte, *infra* en XII iii 1070*a*4-5.

222. Lectura discutida. Sigo la corrección de *ê por hêi* hecha por Ross; cf. Jaeger (1968 : 145 *app crit*). La casa que está en la mente (del constructor) es la especie de la casa, tal como se ha señalado *supra* viii 1032*a*32-1032*b*2.

223. De la producción de por sí, y no de la producción por accidente, como en el caso contemplado en la frase precedente; cf. *supra* VI ii 1026*b*6-10.

224. Al modo de un accidente. Así pues, mientras que en la producción natural la especie es la especie del agente, y en la artificial, la especie que está en la mente del agente, en la producción espontánea la especie está en la parte que es el punto de partida de la recuperación.

es la especie) o de una parte <homónima> o de [lo] que tiene una parte [de ella], a no ser que se genere por accidente. Pues la causa de la producción[223] [es una] parte primera de por sí [de la cosa producida]. [*b*] Pues el calor [que se da] en el movimiento produce el calor en el cuerpo, y este [calor] es la salud o parte [de la salud] o lo acompaña una parte de la salud o la propia salud. Por eso se dice que [el calor] produce [la salud], porque produce aquello a lo que <la salud> acompaña y es concomitante[224]. [*c*] Así que, como en los silogismos, el principio de todas las cosas es la substancia, pues los silogismos parten del *qué es*, y aquí [son] las generaciones [las que parten de *qué es*][225]. [*iii*] [*a*] Las cosas hechas por la naturaleza se comportan de manera semejante a estas. En efecto, la semilla produce como [se producen] las cosas [que proceden] del arte[226], pues tienen la especie en potencia[227]; y [aquello] de donde [procede] la semilla es, en cierto sentido, homónimo[228] [de la cosa que ella produce]. Por cierto[229], no se deben investigar todas las cosas como[230] «de un *hombre* [se genera] un *hombre*», pues también una *mujer* [se genera] de un *varón* <a no ser que [lo que se genera] sea un ser anómalo; por eso un mulo no [procede] de un mulo>[231]). [*b*] Todas las que se generan espontáneamente [son], como allí[232], [cosas] cuya materia puede [iniciar] también por sí sola el movimiento que [inicia] la semilla; en cambio, [las cosas en que eso] no [se da], no se pueden generar de otro modo que a partir de ellos[233]. [*iv*] [[No[234] sólo a propósito de la substancia muestra el argumento que la especie no se genera, sino que el argumento es común a todas las cosas primeras[235], como la cantidad, la cualidad y las demás categorías. Pues tal como se genera la esfera de bronce, mas no la esfera ni el bronce, y [lo mismo valdría] en el caso del bronce si fuera engendrado (pues siempre deben preexistir no sólo la materia, sino también la especie[236]), [es] así también en el caso del *qué es*, en el de la cantidad, en el de la cualidad y de igual modo en el de las otras categorías. Pues no se genera la cualidad, sino la madera de tal cualidad, ni la cantidad, sino la madera o el animal de tal cantidad. A partir de esto se puede tomar, empero, como propio de la substancia que es necesario que preexista otra substancia que esté en entelequia, que produzca, por ejemplo, un animal si [lo que] se engendra [es] un animal; pero no es necesario [que preexistan] la cantidad o la cualidad [en acto], sino sólo en potencia.]]

---

225. La relación causal es, pues, análoga a la que en el silogismo une deductivamente las premisas con la conclusión. Cf. *An Post* II ii 89*b*36-90*a*24. Reale (1968 : 605) señala que esta observación de Aristóteles no parece tener más alcance que el del señalamiento de una semejanza dada por el hecho de que,

en todos los casos, el punto de partida es la forma. La premisa mayor del médico es que el calor es la salud o parte de la salud. La observación no parece implicar que se deba identificar el proceso ontológico de la generación con el lógico de la deducción.

226. Acerca del paralelismo entre la producción artificial y la producción natural, cf. *Phys* II viii.

227. Esto es, en la semilla se contiene virtualmente la forma del árbol, tal como en la mente del artesano está la forma de la cosa por producir.

228. Cf. *supra* la nota 221, en la p. 557.

229. Aristóteles justifica la restricción expresada en el «en cierto sentido (*pōs*)».

230. El «como (*hōs*)» tiene aquí el sentido de «de acuerdo con el modelo de». Esto es, no cabe esperar o postular que en todos los casos de generación natural se dé una homonimia estricta, como se expresa en la frase que sigue. Cf. *supra* la nota 150, en la p. 542.

231. Frase dudosa, que puede ser nota marginal (acaso del propio Aristóteles) incorporada en el texto; cf. Jaeger (1963 : 145 *app. crit*); Ross (1958 : II 193). Cf. *supra* viii 1033*b*33.

232. Esto es, como en el caso de la producción natural y en el de la producción artificial.

233. De otro modo que a partir de los padres, y, se sobreentiende, no por generación espontánea. La visión de la *generatio spontanea* que Aristóteles expone en *GA* (II ix; xi) no explica la aparición asexuada de la vida como efecto mecánico de las propiedades de los cuatro elementos sublunares, sino a partir de un factor distinto de ellos y «más divino (*theióteron*)» que ellos, al que llama «*pneûma* (soplo; espíritu)», cuya índole es análoga «al elemento de los astros (*tôi tôn ástrōn stoikheíōi*)», es decir, al éter, y que tanto en las semilla cuanto en los residuos animales se manifiesta como «principio vital (*zōtikḕ arkhḗ*)»; cf. *GA* II iii 736b-737a7. Los animales y los vegetales que se generan espontáneamente nacen en la tierra y en el agua a consecuencia de un proceso de putrefacción (*sépsis*): también en la tierra hay agua, y en ella, *pneûma*, el cual contiene el «calor vital (*thermótēs psykhikḗ*)», que debe diferenciarse del calor del fuego, y que representa un «principio anímico (*arkhḕ psykhikḗ*)»; cf. *GA* III xi 762a18-32; ese principio produce el embrión y le imprime movimiento (*kýēma poieî kaì kinḗsin entíthēsin*); cf. *GA* III xi 762a18-762b27. Cf. Gotthelf (1989); Bos (2009).

234. En apreciación de Jaeger (1963 : 144 *app crit*), el párrafo que se extiende desde aquí hasta el final del capítulo es complemento del desarrollo del anterior capítulo viii, donde, en su opinión, se lo debiera colocar a partir de 1033*b*19. Aristóteles extiende ahora a todas las categorías la tesis de que la especie no puede ser generada.

235. Las llamadas «cosas primeras» son las categorías, como se ve por lo que sigue. Cf. *supra* III iii 998*b*14-16.

236. Cf. *supra* viii, donde se expone y se fundamenta esa tesis.

Capítulo x

[*i*] *Se plantea la aporía* [*1*] *de si en el enunciado del todo se deben incluir los de las partes, y* [*2*] *la de si las partes son anteriores al todo* (1034*b*20-1034*b*32). [*ii*] [*1*] [*a*] *Las partes de la substancia: materia, especie y compuesto; partes de la especie y partes del todo;* [*b*] *las partes de la especie se incluyen en la definición; pero no las de la materia;* [*c*] *si el todo es una especie, la definición ha de contener sólo las partes de la especie* (1034*b*32-1035*b*3); [*2*] [*a*] *las partes formales son anteriores al todo, y las materiales, posteriores a él;* [*b*] *ejemplo: el alma es anterior al todo del animal particular;* [*c*] *el cuerpo es posterior al alma;* [*d*] *las partes del cuerpo son, en un sentido, anteriores al compuesto, y en otro, no;* [*e*] *otras son simultáneas;* [*f*] *el universal no es substancia* (1035*b*3-1035*b*31). [*iii*] [*a*] *Hay partes de la especie, del compuesto y de la materia;* [*b*] *sólo las de la especie componen la definición;* [*c*] *no hay definición del particular;* [*d*] *la materia en general no es cognoscible* (1035*b*31-1036*a*12). [*iv*] *Resumen acerca de* [2] (1036*a*12-1036*a*25).

ἐπεὶ δὲ ὁ ὁρισμὸς λόγος ἐστί, πᾶς δὲ λόγος μέρη ἔχει, ὡς δὲ ὁ λόγος πρὸς τὸ πρᾶγμα, καὶ τὸ μέρος τοῦ λόγου πρὸς τὸ μέρος τοῦ πράγματος ὁμοίως ἔχει, ἀπορεῖται ἤδη πότερον δεῖ τὸν τῶν μερῶν λόγον ἐνυπάρχειν ἐν τῷ τοῦ ὅλου λόγῳ ἢ οὔ. ἐπ' ἐνίων μὲν γὰρ φαίνονται ἐνόντες ἐνίων δ' οὔ. τοῦ μὲν γὰρ κύκλου ὁ λόγος οὐκ ἔχει τὸν τῶν τμημάτων, ὁ δὲ τῆς συλλαβῆς ἔχει τὸν τῶν στοιχείων· καίτοι διαιρεῖται καὶ ὁ κύκλος εἰς τὰ τμήματα ὥσπερ καὶ ἡ συλλαβὴ εἰς τὰ στοιχεῖα. ἔτι δὲ εἰ πρότερα τὰ μέρη τοῦ ὅλου, τῆς δὲ ὀρθῆς ἡ ὀξεῖα μέρος καὶ ὁ δάκτυλος τοῦ ζῴου, πρότερον ἂν εἴη ἡ ὀξεῖα τῆς ὀρθῆς καὶ ὁ δάκτυλος τοῦ ἀνθρώπου. δοκεῖ δ' ἐκεῖνα εἶναι πρότερα· τῷ λόγῳ γὰρ λέγονται ἐξ ἐκείνων, καὶ τῷ εἶναι δὲ ἄνευ ἀλλήλων πρότερα. --ἢ πολλαχῶς λέγεται τὸ μέρος, ὧν εἷς μὲν τρόπος τὸ μετροῦν κατὰ τὸ ποσόν—ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἀφείσθω· ἐξ ὧν δὲ ἡ οὐσία ὡς μερῶν, τοῦτο σκεπτέον. εἰ οὖν ἐστὶ τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ εἶδος τὸ δ' ἐκ τούτων, καὶ οὐσία ἥ τε ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων, ἔστι μὲν ὡς καὶ ἡ ὕλη μέρος τινὸς λέγεται, ἔστι δ' ὡς οὔ, ἀλλ' ἐξ ὧν ὁ τοῦ εἴδους λόγος. οἷον τῆς μὲν κοιλότητος οὐκ ἔστι μέρος ἡ σάρξ (αὕτη γὰρ ἡ ὕλη ἐφ' ἧς γίγνεται), τῆς δὲ σιμότητος μέρος· καὶ τοῦ μὲν συνόλου ἀνδριάντος μέρος ὁ χαλκὸς τοῦ δ' ὡς εἴδους λεγομένου ἀνδριάντος οὔ (λεκτέον γὰρ τὸ εἶδος καὶ ἡ εἶδος ἔχει ἕκαστον, τὸ δ' ὑλικὸν οὐδέποτε καθ' αὑτὸ λεκτέον)· διὸ ὁ μὲν τοῦ κύκλου λόγος οὐκ ἔχει τὸν τῶν τμημάτων, ὁδὲ τῆς συλλαβῆς ἔχει τὸν τῶν στοιχείων· τὰ μὲν γὰρ στοιχεῖα τοῦ λόγου μέρη

---

237. El enunciado (*lógos*) en que consiste la definición (*horismós*) es, como en los demás casos, la fórmula del *definiens*, la cual, como se ha visto, típicamente consiste en una frase nominal en que se combinan un substantivo, que expresa el género, y un adjetivo, que expresa la diferencia específica.

238. La cuestión es tratada *infra* en 1034*b*32-1035*b*3 y en 1035*b*31-1036*a*12.

239. Acerca de la sílaba y el elemento fónico, cf. *supra* la nota 596 del libro I, en la p. 131, y la nota 116 del libro III, en la p. 184.

240. La cuestión es tratada *infra* en 1035*b*3-1035*b*31 y en 1036*a*13-1036*a*25. Acerca de la relación de anterioridad, cf. *supra* V xi 1019*a*3-4.

241. El ángulo recto y el animal.

242. [A] desde el punto de vista formal, la definición de una parte del cuerpo supone la noción de cuerpo; [B] desde el punto de vista material, el animal puede eventualmente existir sin uno de sus miembros.

243. Acerca de los sentidos de «parte (*méros*)», cf. *supra* V xxv, y allí 1023*b*12-15.

[*i*] Puesto que la definición es un enunciado, y todo enunciado tiene partes[237], y la relación del enunciado con la cosa es semejante a la relación de la parte del enunciado con la parte de la cosa, se plantea enseguida la aporía de [1] si el enunciado de las partes debe ser incluido en el enunciado del todo o no[238]. Pues es manifiesto que en unos casos están incluidos, pero en otros, no. En efecto, el enunciado del círculo no contiene el de los segmentos, mientras que el de la sílaba contiene el de los elementos[239]. Sin embargo, el círculo se divide en segmentos, tal como la sílaba [se divide] en los elementos. Además, [2] si las partes son anteriores al todo[240], y el [ángulo] agudo es parte del recto, y el dedo, [parte] del animal, el [ángulo] agudo será anterior al recto, y el dedo, [anterior] al hombre. Pero se piensa que son anteriores aquellos[241], pues [A] en un enunciado [las partes] se dicen a partir de ellos, y [B] [estos] son anteriores por [poder] existir los unos sin las otras[242]. [*ii*] [1] [*a*] O bien «parte» se dice en muchos sentidos, uno de los cuales es [el de] «la medida según la cantidad»[243]. Pero hagamos eso a un lado, e investiguemos las partes que componen la substancia[244]. Pues bien, si una cosa es la materia y otra la especie, y otra, el [compuesto] de ellas, y si son substancia la materia, la especie, y el [compuesto] de ellas, entonces, en un sentido la materia se dice «parte» de una cosa, y en otro sentido, no[245], sino [que se dice que son «partes» de una cosa las] que constituyen el enunciado de la especie. Por ejemplo, la carne *no* es parte de la concavidad (pues aquella es la materia en que [esta] se produce), pero [*sí* es] parte de la ñatez[246]. Y el bronce [es] parte de la estatua como compuesto, pero no de la estatua enunciada como especie (pues se debe enunciar la especie y la cosa singular en tanto tiene una especie, pero nunca se debe enunciar lo material de por sí[247]). [*b*] Por eso el enunciado del círculo no contiene el de los segmentos, mientras que el de la sílaba contiene el de los elementos, pues los elementos [son] partes del enunciado de la especie, y no materia,

---

244. Y no lo que concierna a otra categoría, como la de cantidad, a la que se acaba de hacer referencia.

245. Es decir, la materia es parte de la substancia si se ve la substancia como compuesto de materia y especie; pero si se la ve sólo como especie, la materia no puede ser vista como componente de la cosa. Por tanto, de las tres posibilidades señaladas (substancia como materia, substancia como especie y substancia como compuesto) queda excluida la primera.

246. Cf. *supra* la nota 20 del libro VI, en la p. 471. «Concavidad» denota la especie; «ñatez», el compuesto, y «carne», la materia.

247. La denominación basada en la especie ha sido sugerida *supra* en viii 1033*b*15-20, y en vii 1033*a*1-23, la adjetivación paronímica basada en el nombre de la materia; cf. *supra* la nota 176, en la p. 548. Lo que se excluye arriba parece ser la denominación por referencia a la materia sin más.

τοῦ εἴδους καὶ οὐχ ὕλη, τὰ δὲ τμήματα οὕτως μέρη ὡς ὕλη ἐφ' ἧς ἐπιγίγνεται· ἐγγυτέρω μέντοι τοῦ εἴδους ἡ ὁ χαλκὸς ὅταν ἐν χαλκῷ ἡ στρογγυλότης ἐγγένηται.
15 ἔστι δ' ὡς οὐδὲ τὰ στοιχεῖα πάντα τῆς συλλαβῆς ἐν τῷ λόγῳ ἐνέσται, οἷον ταδὶ τὰ κήρινα ἢ τὰ ἐν τῷ ἀέρι· ἤδη γὰρ καὶ ταῦτα μέρος τῆς συλλαβῆς ὡς ὕλη αἰσθητή. καὶ γὰρ ἡ γραμμὴ οὐκ εἰ διαιρουμένη
18 εἰς τὰ ἡμίσῃ φθείρεται, ἢ ὁ ἄνθρωπος εἰς τὰ ὀστᾶ καὶ νεῦρα καὶ σάρκας, διὰ τοῦτο καὶ εἰσὶν ἐκ τούτων
20 οὕτως ὡς ὄντων τῆς οὐσίας μερῶν, ἀλλ' ὡς ἐξ ὕλης, καίτοῦ μὲν συνόλου μέρη, τοῦ εἴδους δὲ καὶ οὔ ὁ λόγος οὐκέτι· διόπερ οὐδ' ἐν τοῖς λόγοις. τῶν μὲν οὖν ἐνέσται ὁ τῶν τοιούτων μερῶν λόγος, τῶν δ' οὐ δεῖ ἐνεῖναι [[ἂν μὴ ᾖ τοῦ συνειλημμένου]] διὰ γὰρ τοῦτο
25 ἔνια μὲν ἐκ τούτων ὡς ἀρχῶν ἐστὶνεἰς ἃ φθείρονται, ἔνια δὲ οὐκ ἔστιν. ὅσα μὲν οὖν συνειλημμένα τὸ εἶδος καὶ ἡ ὕλη ἐστίν, οἷον τὸ σιμὸν ἢ ὁ χαλκοῦς κύκλος, ταῦτα μὲν φθείρεται εἰς αὐτὰ καὶ μέρος αὐτῶν ἡ ὕλη· ὅσα δὲ μὴ συνείληπται τῇ ὕλῃ ἀλλὰ ἄνευ ὕλης, ὧν οἱ λόγοι τοῦ εἴδους μόνον, ταῦτα δ' οὐ φθείρεται, ἢ
30 ὅλως ἢ οὕτοι οὕτω γε· ὥστ' ἐκείνων μὲν ἀρχαὶ καὶ μέρη ταῦτα τοῦ δὲ εἴδους οὔτε μέρη οὔτε ἀρχαί. καὶ διὰ τοῦτο φθείρεται ὁ πήλινος ἀνδριὰς εἰς πηλὸν καὶ ἡ σφαῖρα εἰς χαλκὸν καὶ ὁ Καλλίας εἰς σάρκα καὶ ὀστᾶ, ἔτι δὲ ὁ κύκλος εἰς τὰ τμήματα· ἔστι γάρ τις ὃς
1035b συνείληπται τῇ ὕλῃ· ὁμωνύμως γὰρ λέγεται κύκλος ὅ τε ἁπλῶς λεγόμενος καὶ ὁ καθ' ἕκαστον διὰ τὸ μὴ εἶναι ἴδιον ὄνομα τοῖς καθ' ἕκαστον. —εἴρηται μὲν οὖν καὶ νῦν τὸ ἀληθές, ὅμως δ' ἔτι σαφέστερον εἰπωμεν
5 ἐπαναλαβόντες. ὅσα μὲν γὰρ τοῦ λόγου μέρη καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται ὁ λόγος, ταῦτα πρότερα ἢ πάντα ἢ ἔνια· ὁ δὲ τῆς ὀρθῆς λόγος οὐ διαιρεῖται εἰς ὀξείας

---

248. Parece insinuada aquí la distinción que se hace *infra* en 1036*a*9-12.

249. Los ejemplos o las ocurrencias particulares y sensibles, fónicas o escritas, de los «elementos», esto es, de las letras como tipos. Si Aristóteles está dictando el presente texto, entonces es creíble que se esté inspirando en la situación, atendiendo a los sonidos que él emite al dictar y a los que inscribe el amanuense en la cera.

250. Palabras eliminadas por Jaeger (1963 : 147 *app crit*). Cf. *supra* VI i 1025*b*32; Dumoulin (1986 : 222).

251. En la visión de Aristóteles, las formas dejan de existir de manera instantánea y no en un proceso de descomposición. Cf. *supra* viii 1033*b*5-7, y la nota a ese lugar, e *infra* VIII iii 1043b14-23.

252. Los componentes materiales.

mientras que los segmentos son partes en el sentido de materia, a la que se le agrega [la especie]. Con todo, [están] más cerca de la especie que el bronce cuando la redondez se produce en el bronce[248]. Pero, en otro sentido, tampoco todos los elementos de la sílaba están contenidos en el enunciado [de la sílaba]; por ejemplo, estos [elementos particulares] hechos de cera o los [que están] en el aire[249], pues estos [sólo] como materia sensible son parte de la sílaba. Pues aunque la línea, si ha sido dividida, se resuelve en dos mitades, o el hombre [se resuelve] en los huesos, los nervios y las carnes, no por eso [cabe decir que la línea y el hombre] están [compuestos] de esas cosas como si fueran partes de la substancia, sino como materia: [son] partes del compuesto, pero no de la especie, es decir, [no de aquello] de lo que [es enunciado] el enunciado. Por eso no [están contenidas] en los enunciados. [*c*] Así pues, el enunciado de tales partes está incluido en unos, pero en otros no debe estar incluido <si no es [el enunciado] del compuesto>[250]. Por eso algunas cosas consisten en los [mismos] principios en que se resuelven, pero otras, no. Las cosas compuestas de especie y materia, como «ñato» y «círculo de bronce», se resuelven en ellas, y la materia es una de sus partes, pero las [que] no [están] compuestas de materia, sino [que son] sin materia, cuyos enunciados [lo son] sólo de la especie, no se resuelven en absoluto [en componentes] o al menos no de ese modo[251]. Así que estos[252] son principios y partes de aquellos[253], pero [no son] ni partes ni principios de la especie. Por eso la estatua de arcilla [se resuelve] en arcilla, y la esfera, en bronce, y Calias, en carne y huesos; y, además, el círculo, en los segmentos, pues es un [círculo] que está compuesto de materia. Pues se llama «círculo» homonímicamente tanto el dicho [así], en sentido absoluto, cuanto el [círculo] particular, [y ello] por no tener los [círculos] particulares nombres propios[254].

[*2*] Pues bien, está ya dicha la verdad; pero de todos modos retrocedamos para decirla con más claridad todavía[255]. [*a*] Las partes [que lo son] del enunciado[256] y en que el enunciado se divide, [son] anteriores [a él], o todas o algunas [de ellas][257]. Pero

---

253. De los compuestos de materia y especie.

254. Como lo tienen, desde luego, los individuos humanos («Calias», «Sócrates», etc.), es decir, los ejemplos particulares de la especie, mientras que el círculo en general y sus ejemplos particulares comparten el nombre de «círculo».

255. Aristóteles pasa a considerar la segunda de las cuestiones planteadas al comienzo (1034*b*28-32), concerniente a las relaciones de anterioridad y posterioridad entre las partes y el todo.

256. Cf. *supra* la nota 237, en la p. 562.

λόγον, ἀλλ' <ὁ> τῆς ὀξείας εἰς ὀρθήν· χρῆται γὰρ ὁ ὁριζόμενος τὴν ὀξεῖαν τῇ ὀρθῇ· ἐλάττων γὰρ ὀρθῆς ἡ ὀξεῖα. ὁμοίως δὲ καὶ ὁ κύκλος καὶ τὸ ἡμικύκλιον ἔχουσιν· τὸ γὰρ ἡμικύκλιον τῷ κύκλῳ ὁρίζεται καὶ ὁ δάκτυλος τῷ ὅλῳ: τὸ γὰρ τοιόνδε μέρος ἀνθρώπου δάκτυλος. ὥσθ' ὅσα μὲν μέρη ὡς ὕλη καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται ὡς εἰς ὕλην, ὕστερα· ὅσα δὲ ὡς τοῦ λόγου καὶ τῆς οὐσίας τῆς κατὰ τὸν λόγον, πρότερα ἢ πάντα ἢ ἔνια. ἐπεὶ δὲ ἡ τῶν ζῴων ψυχὴ (τοῦτο γὰρ οὐσία τοῦ ἐμψύχου) ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδε σώματι (ἕκαστον γοῦν, [τὸ μέρος] ἐὰν ὁρίζηται καλῶς, οὐκ ἄνευ τοῦ ἔργου ὁριεῖται, ὃ οὐχ ὑπάρξει ἄνευ αἰσθήσεως), ὥστε τὰ ταύτης μέρηπρότερα ἢ πάντα ἢ ἔνια τοῦ συνόλου ζῴου, καὶ καθ' ἕκαστον δὴ ὁμοίως, τὸδὲ σῶμα καὶ τὰ τούτου μόρια ὕστερα ταύτης τῆς οὐσίας, καὶ διαιρεῖται εἰς ταῦτα ὡς εἰς ὕλην οὐχ ἡ οὐσία ἀλλὰ τὸ σύνολον, --τοῦ μὲν οὖν συνόλου πρότερα ταῦτ' ἔστιν ὥς, ἔστι δ' ὡς οὔ (οὐδὲ γὰρ εἶναι δύναται χωριζόμενα· οὐ γὰρ ὁ πάντως ἔχων δάκτυλος ζῴου, ἀλλ' ὁμώνυμος ὁ τεθνεώς)· ἔνια δὲ ἅμα, ὅσα κύρια καὶ ἐν ᾧ πρώτῳ ὁ λόγος καὶ ἡ οὐσία, οἷον εἰ τοῦτο καρδία ἢ ἐγκέφαλος· διαφέρει γὰρ οὐθὲν πότερον τοιοῦτον. ὁ δ' ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος καὶ τὰ οὕτως ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα, καθόλου δέ, οὐκ ἔστιν οὐσία ἀλλὰ σύνολόν τι ἐκ τουδὶ τοῦ λόγου καὶ τησδὶ τῆς ὕλης

---

257. Según Ross (1958 : II 198), la última diferencia de una especie no es, desde el punto de vista lógico, ni anterior ni posterior a ella, sino simultánea; cf. *infra* xii 1038*a*15-21. Todos los demás elementos de la especie son anteriores a ella.

258. Cf. la nota precedente. En resumen, los componentes formales de un enunciado son anteriores al enunciado, mientras que las componentes materiales de un compuesto son posteriores a él.

259. Cf. *De an* II i 412*a*27-28.

260. Esto es, cada miembro o cada órgano del animal. No hemos seguido en este punto a Jaeger (1963 : 149 *app crit*), que elimina «[la] parte (*tò méros*)», con lo que habría que leer: «cada cosa».

261. Por tanto, no se la podrá definir sin hacer referencia al alma.

262. Se podría omitir el «así que» y reemplazar el punto y coma por una coma, puesto que se trata de frecuente uso, ya señalado, de una apódosis consecutiva cuando la prótasis es causal.

263. Esto es, como lo expresa Ross (1958 : II 198), «tal como las partes del alma son anteriores al animal concreto como tal, las partes de las almas de Sócrates y de Calias son anteriores a los individuos concretos Sócrates y Calias».

264. Es decir, al alma.

el enunciado del [ángulo] recto no se divide en el enunciado del agudo, sino que <el> del agudo [se divide] en el del recto, pues el que define al agudo se vale del recto: el agudo es, en efecto, «[el ángulo] menor que el recto». En la misma relación están el círculo y el semicírculo, pues el semicírculo se define por el círculo, y el dedo, por el [cuerpo] todo; pues dedo es «tal parte del ser humano». Así que las partes [de una cosa que lo son] como materia [de la cosa], y en las que [esta] se divide como en su materia, son posteriores, pero, las que [lo son] como [partes] del enunciado, esto es, de la substancia según el enunciado, [son] anteriores, o todas o algunas [de ellas][258]. [*b*] Pero puesto que *el alma* de los animales (eso [es] la substancia del [ente] animado) [es] la substancia según el enunciado, esto es, la especie y la *esencia* de un cuerpo de determinada cualidad[259] (pues, cada parte[260], si se [la] define bien, no será definida sin [indicar] la función, la cual no se podrá dar sin la percepción[261]); así que[262] las partes de ella [son] anteriores, o todas o algunas, al compuesto, y, por tanto [será] también así [en] cada [animal] particular[263]. [*c*] Pero *el cuerpo* y las partes de este [son] posteriores a esa substancia[264], y no [es] la substancia, sino el compuesto, [lo que] se dividirá en esas [partes] como en su materia[265]. [*d*] Así pues, esas [partes] son, en un sentido, anteriores al compuesto, y, en otro sentido, no (pues tampoco pueden existir separadas; no [es] dedo de un animal el que se halla en cualquier estado, sino que el [dedo] muerto [es dedo sólo] por homonimia[266]). [*e*] Algunas [partes son] simultáneas [al compuesto, a saber]: las que son decisivas y en las que [están] inmediatamente el enunciado[267] y la substancia; por ejemplo, si [son realmente] eso, el corazón o el cerebro; pero poco importa cuál de los dos [es] tal[268]. [*f*] Pero «hombre» y «caballo» y las cosas de esa índole, [que se predican] de los particulares, pero como universales, *no* son substancias[269], sino un compuesto de un *enunciado* determinado y de una materia determinada [tomados]

---

265. Es decir, se dividirá o se resolverá en ellas como en sus partes materiales.

266. Las partes del cuerpo son, pues, anteriores al todo del cuerpo en el mismo sentido en que el componente es, en general, anterior al compuesto. Pero no son anteriores en el sentido de que puedan existir separadas del conjunto, salvo «homonímicamente» (en el sentido moderno de «homonimia» es decir, sólo nominalmente; cf. *supra* la nota 10 del libro IV, en la p. 228). El dedo amputado no es dedo, porque no cumple con la función que, como se dijo arriba (*b*18), forma parte de la definición de un órgano; cf. *De an* II i 412*b*20-22.

267. «enunciado (*lógos*)» denota aquí, por sinécdoque, su contenido, es decir, la especie que se expresa en él.

268. Poco importa en relación con el tema considerado. Se trata de las partes esenciales, vitales o decisivas (*kýria*) que, a diferencia de los restantes,

ὡς καθόλου: καθ' ἕκαστον δ' ἐκ τῆς ἐσχάτης ὕλης
ὁ Σωκράτης ἤδη ἐστίν, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως.
--μέρος μὲν οὖν ἐστὶ καὶ τοῦ εἴδους (εἶδος δὲ λέγω
τὸ τί ἦν εἶναι) καὶ τοῦ συνόλου τοῦ ἐκ τοῦ εἴδους
καὶ τῆς ὕλης <καὶ τῆς ὕλης> αὐτῆς. ἀλλὰ τοῦ λόγου
μέρη τὰ τοῦ εἴδους μόνον ἐστίν, ὁ δὲ λόγος ἐστὶ τοῦ
1036a καθόλου· τὸ γὰρ κύκλῳ εἶναι καὶ κύκλος καὶ ψυχῇ
εἶναι καὶ ψυχὴ ταὐτό. τοῦ δὲ συνόλου ἤδη, οἷον κύ-
κλου τουδὶ καὶ τῶν καθ' ἕκαστά τινος ἢ αἰσθητοῦ
ἢ νοητοῦ—λέγω δὲ νοητοὺς μὲν οἷον τοὺς μαθημα-
5 τικούς, αἰσθητοὺς δὲ οἷον τοὺς χαλκοῦς καὶ τοὺς
ξυλίνους—τούτων δὲ οὐκ ἔστιν ὁρισμός, ἀλλὰ μετὰ
νοήσεως ἢ αἰσθήσεως γνωρίζονται, ἀπελθόντες δὲ
ἐκ τῆς ἐντελεχείας οὐ δῆλον πότερον εἰσὶν ἢ οὐκ
εἰσίν· ἀλλ' ἀεὶ λέγονται καὶ γνωρίζονται τῷ καθό-
λου λόγῳ. ἡ δ' ὕλη ἄγνωστος καθ' αὑτήν. [[ὕλη δὲ
10 ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν ἡ δὲ νοητή, αἰσθητὴ μὲν οἷον
χαλκὸς καὶ ξύλον καὶ ὅση κινητὴ ὕλη, νοητὴ δὲ ἡ
ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητά, οἷον τὰ
μαθηματικά.]] πῶς μὲν οὖν ἔχει περὶ ὅλου καὶ μέρους
καὶ περὶ τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου, εἴρηται· πρὸς
δὲ τὴν ἐρώτησιν ἀνάγκη ἁπαντᾶν, ὅταν τις ἔρηται
15 πότερον ἡ ὀρθὴ καὶ ὁ κύκλος καὶ τὸ ζῷον πρότερα
ἢ εἰς ἃ διαιροῦνται καὶ ἐξ ὧν εἰσί, τὰ μέρη, ὅτι οὐχ
ἁπλῶς. εἰ μὲν γάρ ἐστι καὶ ἡ ψυχὴ ζῷον ἢ ἔμψυχον,
ἢ ἕκαστον ἡ ἑκάστου, καὶ <ὁ> κύκλος τὸ κύκλῳ εἶναι,
καὶ ἡ ὀρθὴ τὸ ὀρθῇ εἶναι καὶ ἡ οὐσία ἡ τῆς ὀρθῆς, τί
20 μὲν καὶ τινὸς φατέον ὕστερον, οἷον τῶν ἐν τῷ λόγῳ
καὶ τινὸς ὀρθῆς (καὶ γὰρ ἡ μετὰ τῆς ὕλης, ἡ χαλκῆ
ὀρθή, καὶ ἡ ἐν ταῖς γραμμαῖς ταῖς καθ' ἕκαστα), ἡ
δ' ἄνευ ὕλης τῶν μὲν ἐν τῷ λόγῳ ὑστέρα τῶν δ' ἐν τῷ
καθ' ἕκαστα μορίων προτέρα, ἁπλῶς δ' οὐ φατέον· εἰ
δ' ἑτέρα καὶ μὴ ἔστιν ἡ ψυχὴ ζῷον, καὶ οὕτω τὰ μὲν
25 φατέον τὰ δ' οὐ φατέον, ὥσπερ εἴρηται.

---

tales como un dedo, resulten ser imprescindibles para que siga habiendo vida. Aristóteles las ve como simultáneas. El tema es apenas tocado *supra* en V i 1013*a*4-7 y en xxvii 1024*a*23-28. La condicional («si [son realmente] eso») parece conllevar un matiz de duda, quizás acerca de cuál es el órgano en que la vida radica inmediatamente.

269. Aristóteles ha modificado la doctrina expuesta en *Cat* v 2*a*17, en la que los géneros y las especies, tomados universalmente, expresaban el sentido segundo de *substancia* (o la «substancia segunda»). Aunque en ellas se puede diferenciar una materia y una especie (como género y diferencia), según dice ahora, se las ve, de todos modos, como una abstracción de la realidad del

universalmente. Pero [el hombre] particular, [que consiste] en una materia última[270], es ya [por ejemplo] Sócrates; y del mismo modo en todos los otros casos.

[*iii*] [*a*] Así pues, hay parte tanto de la especie (llamo «especie» a la *esencia*) cuanto del compuesto de especie y de la materia ‹y de la materia›[271] misma. [*b*] Pero partes del enunciado son sólo las [partes] de la especie, y el enunciado es [enunciado] del universal, pues el 1036a
ser del círculo y el círculo, y el *ser* del alma y el alma, son lo mismo. [*c*] Pero ya del compuesto; por ejemplo, de este círculo, es decir, de uno de los [círculos] particulares, sea sensible o inteligible (llamo «*inteligibles*», por ejemplo, los [círculos] matemáticos, y «*sensibles*», por ejemplo, los [círculos] de bronce o los de madera)[272]; de esos, digo, 5
no hay definición, sino que se los conoce con el pensamiento [intuitivo] o la percepción; y no [nos] es evidente si, cuando han dejado la entelequia, existen o no existen; pero siempre se los expresa y se los conoce en un enunciado universal[273]. [*d*] Y la materia es de por sí incognoscible[274]. ‹La materia es, una, sensible, y otra, inteligible; 10
sensible [es], por ejemplo, el bronce o la madera, y toda materia móvil[275]; *inteligible*, la que está contenida en las [cosas] sensibles, pero no en tanto sensibles; por ejemplo, las cosas matemáticas›[276].

[*iv*] Hemos dicho, pues, cómo es el caso a propósito del todo y la parte, y a propósito de lo anterior y lo posterior. Si se pregunta si el [ángulo] recto, el círculo y el animal son anteriores o [si son 15
anteriores a ellos] las partes en que se resuelven o de que están constituidos, a esa pregunta es necesario responder que, en términos absolutos, no [es anterior ni la parte ni el todo]. Pues si [se entiende que] el alma es [el] animal o [la cosa] animada[277], o cada [animal] es el [alma] de [ese animal], y ‹el›[278] círculo [es] el *ser* del círculo, y el [ángulo] recto, el *ser* del [ángulo] recto, es decir, la substancia del [ángulo] recto, [entonces] habrá que decir, por un lado, que algún [todo] es posterior a alguna [parte]. Por ejemplo, a las [partes 20
contenidas] en el enunciado y [a las partes] de un [ángulo] recto [particular] ([es posterior], en efecto, el que [conlleva] materia[279]: el [ángulo] recto de bronce, y el [encerrado] en líneas particulares[280]); pero, por otro lado, el [ángulo] carente de materia [es] posterior a las [partes contenidas] en el enunciado, pero anterior a las partes del [ángulo recto] particular. Pero no se ha de decir que [sea lo uno o lo otro] en forma absoluta. En cambio, si el alma es diversa [del animal], y no es el animal, también en ese caso se debe decir que unas [partes son anteriores al todo,] y se debe negar que otras [lo 25
sean], de acuerdo con lo que hemos dicho[281].

---

compuesto, que es el particular consistente en *esta* especie y en *esta* materia determinadas, es decir, de lo que en aquel tratado es la *substancia* en el senti-

do primero de la palabra (o «substancia primera», y que es aquí la única). Acerca del factor de individuación, cf. las referencias *supra* la nota 211, en la p. 554.

270. La «materia última (*eskhátē hýlē*)», es decir, la materia con la configuración con que se presenta inmediatamente como materia del hombre individual, por oposición a la materia primera.

271. Palabras introducidas por Bonitz y excluidas por Jaeger (1963 : 149 *app crit*). Ross (1958 : II 199) cree indispensable suponerlas para dar cuenta del «misma (*autês*)» que viene a continuación, pero sugiere, sin embargo, que con eso Aristóteles acaso se limite a mencionar todas las posibilidades teóricas, sin que ello implique diferenciación alguna de «partes» de la materia de la cosa concreta.

272. Así pues, se tiene [1] el círculo como especie, expuesto en la definición; y, [2] el círculo individual inteligible, que supone como correlato una materia inteligible (mencionada más abajo); [3] el círculo individual sensible, que está unido a una porción determinada de bronce, de madera, etcétera. Como señala Reale (1968 : 611), [2] no expresa la forma de [3], ni se corresponde con los Objetos Matemáticos «intermedios (*metaxý*)» del platonismo, porque estos son entes en sí, mientras que los entes matemáticos aristotélicos son sólo abstracciones; cf. *infra* la nota 73 del libro XIII, en la p. 970.

273. En lo que precede (*a*5-6): «con el pensamiento [intuitivo] o la percepción (*metà noḗseōs ḕ aisthḗseōs*)», da a entender, desde luego, que es por medio de la percepción o intuición intelectual y por medio de la percepción o intuición sensible como pueden ser conocidos los entes individuales, que sólo se dan a ellas. Por otra parte, esos entes individuales son conocidos sólo en «entelequia (*entelékheia*)», es decir, como realidad presente o actual, mientras nos son dados; cf. *Top* V iii 131b21-31. De ellos se dice (*b*6) que no hay definición, así que tampoco hay ciencia (*epistḗmē*) de ellos. Cuando dejan de dársenos a la percepción, no tenemos constancia de su existencia, y no nos son ya conocidos como realidades individuales, sino, en todo caso, nada más que en su enunciado universal, esto es, sólo en tanto son *círculos*, pero no en tanto *estos círculos individuales*.

274. Porque es indeterminada y carente de toda forma y, por tanto, carente de toda substancialidad, la materia no puede, pues, ser conocida. Cf. *Phys* III vi 207*a*25-26.

275. Por cierto, la materia es «móvil (*kinētikḗ*)»; cf. *supra* VI ii; la especificación parece indispensable porque se ha introducido, al lado de la materia sensible, la materia inteligible.

276. Jaeger (1963 : 150 *app crit*) piensa que estas líneas son un añadido, y que no es seguro si fue hecho por el propio Aristóteles. Según se entiende comúnmente, «la materia inteligible (*hýlē noētē*)» es, en los entes inteligibles, el correlato de lo que es la materia sensible en los entes sensibles, y desempeña, en aquel nivel, un papel análogo al de la materia sensible en el suyo, en particular el de la individuación de las especies abstractas. La materia inteligible se da, pues, en individuos no sensibles o en individuos sensibles no considerados como sensibles (cf. *infra* a11). La noción es ilustrada sólo con las figuras matemáticas, o bien, genéricamente con «las cosas matemáticas» o «los objetos matemáticos (*tà mathematikà*)». La expresión «materia inteligible (*hýlē noētē*)» se registra sólo en este lugar, *infra* en xi 1037*a*4-5, y (si el sentido es el mismo) en VIII vi 1045*a*33-36. La «materia inteligible» parece no diferir de «la materia de las cosas matemáticas (*hē tôn mathēmatikôn hýlē*)» de X i 1059*b*15-16. La noción, que se liga con el tema de la naturaleza de los objetos de las matemáticas en Aristóteles y las relaciones entre el nivel de esa ciencia y el de la filosofía primera, encierra una gran problematicidad, entre otras razones porque en ningún lugar el Filósofo presenta de ella una teoría elaborada. Cf. Gaukroger (1988); Cattanei (1995); también *infra* la nota 73 del libro XIII, en la p. 970 y las referencias incluidas en ella.

277. En la interpretación de Ross (1958 : II 200) el sentido es: «si (se puede decir que no sólo el todo concreto, sino) aun el alma es el animal o (para decirlo de manera más amplia, de modo de incluir las plantas) la cosa viviente».

278. Añadido de Jaeger(1963 : 150 *app crit*).

279. Esto es, un ángulo recto perceptible, con materia perceptible.

280. Esto es, un ángulo recto inteligible, con materia inteligible.

281. Probable referencia a *supra* 1035*b*20-23. En resumen, la respuesta de Aristóteles a [2] se basa en la distinción entre el todo y la parte empíricos, y entre el todo y la parte formales; y declara que [*i*] algunos todos son posteriores a algunas partes; por ejemplo, el ángulo recto particular o material (tanto si su materia es sensible cuanto si es inteligible) es posterior a las partes formales y a las partes materiales (sensibles o inteligibles); pero [*ii*] el todo formal; esto es, por ejemplo, el ángulo recto sin materia, es posterior a las partes formales, y anterior al ángulo recto particular y a sus partes. Cf. Ross (1958 : II 200); Tricot (1973 : 409); Reale (1968 : 613).

Capítulo xi

[*i*] *Hay que determinar cuáles partes lo son de la forma y cuáles del compuesto;* [1] *sólo así se podrá definir las cosas;* [2] [*a*] *cuando una misma especie se da en materias de diversas, la materia no será parte de la definición;* [*b*] *es distinto cuando la especie se da sólo en una materia determinada;* [3] [*a*] *eso lleva a los pitagóricos a reducir las cosas a números,* [*b*] *y a los platónicos, a tesis afines;* [*c*] *consecuencias en ambas filosofías* (1036*a*26-1036*b*20). [*ii*] [1] *No cabe prescindir de la materia y reducir todo a la forma;* [2] *ni prescindir de las partes al definir los animales;* [3] *la definición de los objetos de las matemáticas;* [4] *la especie, la materia y el compuesto como universal y como particular* (1036*b*21-1037*a*10). [*iii*] *Cuestiones por examinar más adelante:* [1] y [2] (1037*a*10-1037*a*20). [*iv*] *Resumen de los temas acerca de la definición tratados en lo que precede del libro* (1037*a*21-1037*b*7).

ἀπορεῖται δὲ εἰκότως καὶ ποῖά ἐστι τοῦ εἴδους μέρη καὶ ποῖα οὔ, ἀλλὰ τοῦ συνειλημμένου. καίτοι τούτου μὴ δήλου ὄντος οὐκ ἔστιν ὁρίσασθαι ἕκαστον: τοῦ γὰρ καθόλου καὶ τοῦ εἴδους ὁ ὁρισμός · ποῖα οὖν ἐστι τῶν μερῶν ὡς ὕλη καὶ ποῖα οὔ, ἐὰν μὴ ᾖ φανερά, οὐδὲ ὁ λόγος ἔσται φανερὸς ὁ τοῦ πράγματος. ὅσα μὲν οὖν φαίνεται ἐπιγιγνόμενα ἐφ' ἑτέρων τῷ εἴδει, οἷον κύκλος ἐν χαλκῷ καὶ λίθῳ καὶ ξύλῳ, ταῦτα μὲν δῆλα εἶναι δοκεῖ ὅτι οὐδὲν τῆς τοῦ κύκλου οὐσίας ὁ χαλκὸς οὐδ' ὁ λίθος διὰ τὸ χωρίζεσθαι αὐτῶν· ὅσα δὲ μὴ ὁρᾶται χωριζόμενα, οὐδὲν μὲν κωλύει ὁμοίως ἔχειν τούτοις, ὥσπερ κἂν εἰ οἱ κύκλοι πάντες ἐωρῶντο χαλκοῖ· οὐδὲν γὰρ ἂν ἧττον ἦν ὁ χαλκὸς οὐδὲν <μέρος> τοῦ εἴδους· χαλεπὸν δὲ ἀφελεῖν τοῦτον τῇ διανοίᾳ. οἷον τὸ τοῦ ἀνθρώπου εἶδος ἀεὶ ἐν σαρξὶ φαίνεται καὶ ὀστοῖς καὶ τοῖς τοιούτοις μέρεσιν· ἆρ' οὖν καὶ ἐστὶ ταῦτα μέρη τοῦ εἴδους καὶ τοῦ λόγου; ἢ οὔ, ἀλλ' ὕλη, ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ καὶ ἐπ' ἄλλων ἐπιγίγνεσθαι ἀδυνατοῦμεν χωρίσαι; ἐπεὶ δὲ τοῦτο δοκεῖ μὲν ἐνδέχεσθαι ἄδηλον δὲ πότε, ἀποροῦσί τινες ἤδη καὶ ἐπὶ τοῦ κύκλου καὶ τοῦ τριγώνου ὡς οὐ προσῆκον γραμμαῖς ὁρίζεσθαι καὶ τῷ συνεχεῖ, ἀλλὰ πάντα καὶ ταῦτα ὁμοίως λέγεσθαι ὡσανεὶ σάρκες καὶ ὀστᾶ τοῦ ἀνθρώπου καὶ χαλκὸς καὶ λίθος τοῦ ἀνδριάντος· καὶ ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμούς, καὶ γραμμῆς τὸν λόγον τὸν τῶν δύο εἶναί φασιν. καὶ τῶν τὰς ἰδέας λεγόντων οἱ μὲν αὐτογραμμὴν τὴν δυάδα, οἱ δὲ τὸ εἶδος τῆς γραμμῆς, ἔνια μὲν γὰρ εἶναι ταὐτὰ τὸ εἶδος καὶ οὗ τὸ εἶδος (οἷον δυάδα καὶ τὸ εἶδος δυάδος), ἐπὶ γραμμῆς δὲ οὐκέτι. συμβαίνει

---

282. El punto parecía haber sido debatido ya con amplitud en el capítulo precedente.

283. Cf. *supra* x 1035*b*34-1036*a*1.

284. Es decir, los casos en que no se ve que la misma configuración recurra en materias diversas, sino que sólo se la ve encarnada en materia de determinada especie.

285. Agregado por Jaeger (1963 : 151).

286. A fin de discernir las partes que son materiales y que por eso no han de figurar en la definición.

287. Es decir, en materia de especies distintas de las señaladas arriba.

288. Separar la forma de la materia.

289. Los pitagóricos.

[*i*] Se plantea, no sin razón, también la aporía de cuáles son partes de la especie y cuáles no [son partes de la especie], sino [que lo son] del compuesto [de especie y materia][282]. [1] Por cierto, mientras eso no sea evidente, no es posible definir cada cosa, pues la definición [lo] es del universal y de la especie[283]. Así pues, si no es manifiesto cuáles, entre las partes, [lo] son en el sentido de la materia y cuáles no, tampoco será manifiesto el enunciado de la cosa. [2] [*a*] Pues bien, las cosas que manifiestamente se dan en [materias] diversas en especie, como el círculo [se da, por ejemplo,] en el bronce, en la piedra y en la madera, se tiene por evidente que ni el bronce ni la piedra [son parte] de la substancia del círculo, porque [el círculo] puede ser separado de ellos. [*b*] Pero las cosas que no se ven separadas[284], nada impide que sean semejantes a aquellas, como también [sería el caso] si todos los círculos que se viesen fueran de bronce, pues no por eso sería el bronce una <parte>[285] de la especie; sólo que sería difícil eliminarlo con el pensamiento[286]. Por ejemplo, la especie del ser humano se nos muestra siempre en carnes y huesos y partes de esa índole: ¿son también esas cosas partes de la forma y del enunciado? ¿O no [lo son], sino [que son] materia, [y] sólo que, como [la forma del ser humano] no se da también en otras cosas[287], somos incapaces de separarlas? [3] [*a*] Como se admite que eso[288] es posible, mas es incierto cuándo [es así y cuándo no], algunos [filósofos][289] plantean la aporía también en el caso del círculo y en el del triángulo, en la idea de que no procede definirlos por medio de líneas y del continuo[290], sino que [se deben] formular también todas esas cosas de manera semejante a las carnes y los huesos del ser humano y al bronce y la piedra de la estatua[291]; y reducen todo a números, y dicen que el enunciado de la línea es el del dos[292]. [*b*] Y, de los que afirman las Ideas[293], unos [dicen] que la Línea en sí es la Díada[294], y otros, que [lo es] la Especie de la Línea; y que en unos casos son lo mismo la Especie y [aquello] de lo que [la Especie] es Especie (como en la

---

290. En este contexto «el continuo (*tò synekhés*)» es la magnitud, la cual, como se da a entender en lo que sigue, era, en la visión de los pitagóricos, constitutiva de la materia, y por eso no debía ser incluida en la definición de figuras como el círculo y el triángulo ni en las definiciones matemáticas en general, las cuales tenían que ser depuradas de todo componente de materialidad. Así, si se definía el cuadrado como «figura de cuatro lados», se incluía indebidamente, como implicancia de la noción de lado como línea, la extensión, y, por tanto, la materia.

291. Es decir, según el modelo de los compuestos sensibles.

δὴ ἕν τε πολλῶν εἶδος εἶναι ὧν τὸ εἶδος φαίνεται ἕτερον (ὅπερ καὶτοῖς Πυθαγορείοις συνέβαινεν), καὶ ἐνδέχεται ἓν πάντων ποιεῖν αὐτὸ εἶδος, τὰ δ' ἄλλα μὴ εἴδη· καίτοι οὕτως ἓν πάντα ἔσται.

ὅτι μὲν οὖν ἔχει τινὰ ἀπορίαν τὰ περὶ τοὺς ὁρισμούς, καὶ διὰ τίν' αἰτίαν, εἴρηται· διὸ καὶ τὸ πάντα ἀνάγειν οὕτω καὶ ἀφαιρεῖν τὴν ὕλην περίεργον: ἔνια γὰρ ἴσως τόδ' ἐν τῷδ'ἐστὶν ἢ ὠδὶ ταδὶ ἔχοντα. καὶ ἡ παραβολὴ ἡ ἐπὶ τοῦ ζῴου, ἣν εἰώθει λέγεινΣωκράτης ὁ νεώτερος, οὐ καλῶς ἔχει· ἀπάγει γὰρ ἀπὸ τοῦ ἀληθοῦς, καὶ ποιεῖ ὑπολαμβάνειν ὡς ἐνδεχόμενον εἶναι τὸν ἄνθρωπον ἄνευ τῶν μερῶν, ὥσπερ ἄνευ τοῦ χαλκοῦ τὸν κύκλον. τὸ δ' οὐχ ὅμοιον· αἰσθητὸν γάρ τι τὸ ζῷον, καὶ ἄνευ κινήσεως οὐκ ἔστιν ὁρίσασθαι, διὸ οὐδ' ἄνευ τῶν μερῶν ἐχόντων πώς. οὐ γὰρ πάντως τοῦ ἀνθρώπου μέρος ἡ χείρ, ἀλλ' ἡ δυναμένη τὸ ἔργον ἀποτελεῖν, ὥστε ἔμψυχος οὖσα· μὴ ἔμψυχος δὲ οὐ μέρος. [[περὶ δὲ τὰ μαθηματικὰ διὰ τί οὐκ εἰσὶ μέρη οἱ λόγοι τῶν λόγων, οἷον τοῦ κύκλου τὰ ἡμικύκλια; οὐ γάρ ἐστιν αἰσθητὰ ταῦτα. ἢ οὐθὲν διαφέρει; ἔσται γὰρ ὕλη ἐνίων καὶ μὴ αἰσθητῶν καὶ παντὸς γὰρ ὕλη τις ἔστιν ὃ μὴ ἔστι τί ἦν εἶναι καὶ εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἀλλὰ τόδε τι. κύκλου μὲν οὖν οὐκ ἔσται τοῦ καθόλου, τῶν δὲ καθ' ἕκαστα ἔσται μέρη ταῦτα, ὥσπερ εἴρηται πρότερον· ἔστι γὰρ ὕλη ἡ μὲν αἰσθητὴ δὲ νοητή.]] δῆλον δὲ καὶ ὅτι ἡ μὲν

---

292. La línea quedaba, pues, reducida al dos, tal como la superficie era reducida al tres, y el cuerpo al cuatro. Cf. *supra* la nota 244 del libro I, en la p. 63.

293. Platón y los platónicos.

294. La visión de estos platónicos es, pues, como la de los pitagóricos recién considerados.

295. Dos consecuencias absurdas; cf. *supra* I v 987*a*25-27; e *infra* VIII iii 1043*a*33-34.

296. Aristóteles se refiere, al parecer, a la distinción entre los componentes materiales y los componentes formales hecha *supra*, en x 1034*b*32-1035*b*3.

297. Por las dificultades que acarrea una definición que contenga sólo los componentes formales y no atienda a la materia.

298. Del modo en que se acaba de explicar que hacen pitagóricos y platónicos.

299. Es decir, hay cosas cuyo ser consiste en determinada especie encarnada en esta materia determinada o son cosas que tienen determinada cualidad.

300. Discípulo de Sócrates del que se tienen pocas informaciones.

301. La comparación era la del animal con un círculo de bronce: la carne y los huesos son, en el hombre, lo que el bronce en el círculo de bronce; por tanto, así como es posible definir el círculo sin mencionar el bronce, es po-

Díada y la Especie de la Díada), pero que en el caso de la Línea no es así. [*c*] Las consecuencias [de ello] son, pues, que una sola [cosa es] Especie de muchas cosas cuya especie manifiestamente es diversa (consecuencia a la que también se veían llevados los pitagóricos), y que de una sola Especie en sí se puede hacer la Especie de todas las cosas, y que las otras no sean Especies. Por cierto, de ese modo todas las cosas serían una[295].

[*ii*] [1] Ahora bien, hemos dicho que las [cuestiones] en torno de las definiciones contienen una aporía, y por qué causa [es así][296]. Por eso[297] también es vano reducir de ese modo[298] todas las cosas [a la especie] y prescindir de la materia. Pues unas son, sin duda, «esto en esto [otro]» o «estas cosas que son así»[299]. [2] Y la comparación del animal que Sócrates el Joven[300] acostumbraba a decir, no es acertada, pues aparta de la verdad y hace suponer que es posible que el ser humano exista sin sus partes, como el círculo sin el bronce. Por cierto, [el caso] no es semejante, pues el animal es un [ente] sensible, y no puede ser definido sin el movimiento; por tanto, tampoco sin partes que estén de un cierto modo[301]. Pues no es la mano en cualquier estado parte del ser humano, sino la [mano] que puede cumplir con su función, así que, si está animada, será una parte, pero [si] no [está] animada, no será parte[302]. [3][303] [[Y acerca de las [cosas] matemáticas: ¿por qué los enunciados [de las partes] no son partes de los enunciados [del todo]? [¿Por qué] por ejemplo, los semicírculos [no son parte] del enunciado del círculo? Pues esas[304] no son [partes] sensibles. ¿O acaso eso no tiene importancia? Pues también de cosas [que] no [son] sensibles puede haber materia: hay, en efecto, una [forma] de materia de todo lo que no es en sí *esencia* y especie, sino un *esto*. Así pues, [los semicírculos] no serán [partes] del círculo [como] universal, pero sí serán partes de los [círculos] particulares, como se ha dicho antes[305]: hay, en efecto, una materia sensible y otra inteligible]][306]. [4] [Es] evidente también que el alma [es] subs-

---

sible también definir al hombre por sus componentes formales sin recurrir a los componentes materiales. Como se ve, en esa concepción el hombre queda reducido a una forma sin materia, idea que Aristóteles le parece tan extrema como la de una definición del cuadrado en la que no se mencionen los lados. Para el Filósofo, la condición de ente sensible supone una materia determinada, que no es accidental, como lo es la del círculo, y que ostenta determinada organización.

302. Cf. *supra* x 1035*b*23-25.

303. Ya en la Antigüedad se supuso que este párrafo (1036*b*32-1037*a*5) había sido trasladado a este lugar desde su lugar originario, que sería *supra* tras la discusión acerca de los círculos y los semicírculos y las sílabas y las letras (x 1034*b*24-1035*a*17); cf. Jaeger (1963 : 152 *app crit*). Bonitz (1848-1849 : 534)

ψυχὴ οὐσία ἡ πρώτη, τὸ δὲ σῶμα ὕλη, ὁ δ'ἄνθρωπος ἢ τὸ ζῷον τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὡς καθόλου· Σωκράτης δὲ καὶ Κορίσκος, εἰ μὲν καὶ ἡ ψυχὴ Σωκράτης, διττόν (οἱ μὲν γὰρ ὡς ψυχὴν οἱ δ' ὡς τὸ σύνολον), εἰ δ' ἁπλῶς ἡ ψυχὴ ἥδε καὶ <τὸ> σῶμα τόδε, ὥσπερ τὸ καθόλου [τε] καὶ τὸ καθ'ἕκαστον. πότερον δὲ ἔστι παρὰ τὴν ὕλην τῶν τοιούτων οὐσιῶν τις ἄλλη, καὶ δεῖ ζητεῖν οὐσίαν ἑτέραν τινὰ οἷον ἀριθμοὺς ἤ τι τοιοῦτον, σκεπτέον ὕστερον. τούτου γὰρ χάριν καὶ περὶ τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν πειρώμεθα διορίζειν, ἐπεὶ τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἡ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία· οὐ γὰρ μόνον περὶ τῆς ὕλης δεῖ γνωρίζειν τὸν φυσικὸν ἀλλὰ καὶ <περὶ τῆς οὐσίας> τῆς κατὰ τὸν λόγον, καὶ μᾶλλον. ἐπὶ δὲ τῶν ὁρισμῶν πῶς μέρη τὰ ἐν τῷ λόγῳ, καὶ διὰ τί εἷς λόγος ὁ ὁρισμός (δῆλον γὰρ ὅτι τὸ πρᾶγμα ἕν, τὸ δὲ πρᾶγμα τίνι ἕν, μέρη γε ἔχον;), σκεπτέον ὕστερον.

τί μὲν οὖν ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ πῶς αὐτὸ καθ' αὑτό, καθόλου περὶ παντὸς εἴρηται, καὶ διὰ τί τῶν μὲν ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι ἔχει τὰ μόρια τοῦ ὁριζομένου τῶν δ' οὔ, καὶ ὅτι ἐν μὲν τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τὰ οὕτω μόρια ὡς ὕλη οὐκ ἐνέσται—οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἐκείνης μόρια τῆς οὐσίας ἀλλὰ τῆς συνόλης, ταύτης δέ γ' ἔστι πως λόγος καὶ οὐκ ἔστιν· μετὰ μὲν γὰρ τῆς ὕλης οὐκ ἔστιν (ἀόριστον γάρ), κατὰ τὴν πρώτην δ' οὐσίαν ἔστιν, οἷον ἀνθρώπου ὁ τῆς ψυχῆς λόγος· ἡ γὰρ οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης ἡ σύνολος λέγεται οὐσία, οἷον ἡ κοιλότης

---

sigue esa opinión. En cambio, Ross (1958 : II 203-204); Tricot (1973 : 415) y Reale (1968 : 617) juzgan apropiada su colocación aquí, en la medida en que la observación precedente acerca del lugar de la materia sensible en la definición de animal pareciera llevar, con cierta naturalidad, a la cuestión de por qué no se mencionan las partes en el caso de la definición del círculo.

304. Los semicírculos.

305. *Supra* x 1035*a*30-1035*b*3.

306. Cf. *supra* x 1036*a*9-12, y allí la nota 276. Las partes sensibles del círculo no son parte de la definición del círculo, porque son accidentales; y las partes no sensibles tampoco son parte de la definición, porque, aunque no sensibles, son de todos modos materiales, pues, como recuerda arriba Aristóteles, hay también una materia inteligible. Si ninguna variedad de la materia es parte de la definición, es claro entonces que la definición lo es sólo de la especie. Ross (1958 : II 204) señala que la razón por la que los semicírculos no pueden formar parte de la definición es que en ese caso la definición sería tautológica.

tancia primera[307], y el cuerpo, materia, y el hombre o el animal, el [compuesto] de ambos como universal. Pero si Sócrates [es] también el alma [de Sócrates, entonces][308] «Sócrates» y «Corisco», [tienen] dos sentidos (pues [*1*] unos [consideran a uno u otro] como alma, y otros, como compuesto); pero [*2*] si, [tomándose cada nombre] en sentido simple, [se entiende que] el alma es esta y <el> cuerpo [es] este, [entonces] el particular [será] como el universal[309]. [*iii*] [1] Más adelante[310] se ha de examinar si aparte de la materia de las substancias así[311] existe alguna otra, y si cabe buscar una substancia diversa [de ellas], como los números o cosas semejantes. Precisamente con vistas a eso intentamos determinar también las substancias sensibles[312], porque en cierto modo la teoría acerca de las substancias sensibles es tarea de la filosofía física, es decir, [de la filosofía] segunda, pues el físico no sólo debe conocer acerca de la materia, sino también, y preferentemente, <acerca de la substancia> según el enunciado. [2] Y se ha de examinar más adelante[313] en qué sentido, en el caso de las definiciones, son partes [de ella] las [incluidas] en el enunciado, y por qué la definición es un enunciado *uno* (pues es evidente que la cosa [es] una, pero ¿por qué [es] *una* la cosa, si tiene partes?). [*iv*] Así pues[314], hemos dicho, en general, qué es la *esencia* en toda cosa, y en qué sentido [es] de por sí[315]; y por qué en unos casos el enunciado de la *esencia* contiene las partes de lo definido, y en otros no; y que en el enunciado de la substancia no se contienen las partes en el sentido de la materia[316]; pues no son parte de aquella substancia[317], sino de la compuesta; y de esta hay, en un sentido, enunciado, y [en otro sentido] no lo hay. Pues no es posible [formular el enunciado de ella] unida a la materia (pues [la materia] es indeterminada); pero [sí] es posible si se atiende a la substancia primera. Por ejemplo, [la substancia primera] del hombre [es] el enunciado del alma: la substancia es, en efecto, la especie interna, [el compuesto] de la cual y de la materia [es lo que]

---

307. Cf. *supra* 1032*b*2-3 y la nota a ese lugar.

308. Esto es, si Sócrates, como el animal en general (cf. *supra* x 1036*a*16-17), puede ser identificado, por una parte, con su alma (como su especie), y, por otra parte, con el compuesto (de especie y materia), entonces, como se dice a continuación, su nombre, como el de Corisco y cualquier otro antropónimo, resulta tener dos significados. Cf. *infra* VIII iii 1043*b*2-4.

309. Es decir, en sentido «simple» (o «en sentido absoluto: [*haplôs*]»), el alma es la forma del hombre, y el cuerpo, su materia; y el hombre es el compuesto de ambas cosas, y no una de ellas tomadas aisladamente; y eso, por otra parte, tanto en el plano de lo universal (*kathólou*) cuanto en el plano de lo particular, en el que el hombre es el compuesto de *esta alma* particular y *este cuerpo* particular.

(ἐκ γὰρ ταύτης καὶ τῆς ῥινὸς σιμὴ ῥὶς καὶ ἡ σιμότης ἐστί, δὶς γὰρ ἐν τούτοις ὑπάρξει ἡ ῥίς)—ἐν δὲ τῇ συνόλῳ οὐσίᾳ, οἷον ῥινὶ σιμῇ ἢ Καλλίᾳ, ἐνέσται καὶ ἡ ὕλη· καὶ ὅτι τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον ἐπὶ τινῶν μὲν
1037b ταὐτὸ ὥσπερ ἐπὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν [οἷον καμπυλότης καὶ καμπυλότητι εἶναι, εἰ πρώτη ἐστίν] (λέγω δὲ πρώτην ἢ μὴ λέγεται τῷ ἄλλο ἐν ἄλλῳ εἶναι καὶ
5 ὑποκειμένῳ ὡς ὕλῃ), ὅσα δὲ ὡς ὕλη ἢ ὡς συνειλημμένα τῇ ὕλῃ, οὐ ταὐτό, οὐδ' εἰ κατὰ συμβεβηκὸς ἕν, οἷον Σωκράτης καὶ τὸ μουσικόν· ταῦτα γὰρ ταὐτὰ κατὰ συμβεβηκός.

---

310. En los libros XIII y XIV.

311. Esto es, aparte de las substancias sensibles.

312. Cf. *supra* iii 1029*a*33-34.

313. *Infra* en VIII vi.

314. Tricot (1973 : 417) caracteriza lo que resta del capítulo como resumen de lo que se ha expuesto en los capítulos iv a xi de este libro. En él no se hace referencia a los temas tratados en los capítulos vii a ix; cf. *supra* la nota 140, en la p. 540.

315. Cf. *supra* iv.

316. Aristóteles debe de referirse al precedente capítulo x y al presente capítulo xi. La idea de que el enunciado es el enunciado de la forma no parece armonizar, empero, con la visión expuesta en ellos.

317. No son parte «de aquella substancia» (o «la substancia en aquel sentido»), esto es, de la substancia entendida sólo en sentido formal. Aristóteles resume y precisa en estas líneas su respuesta a las cuestiones planteadas *supra* en x: sólo hay o puede haber definición de la forma, y no del compuesto, en la medida en que la materia representa, al menos como materia primera, un elemento de opacidad, y no de inteligibilidad, a causa de su indeterminación.

se llama «substancia compuesta»[318]. Por ejemplo, la concavidad: ([de la composición] de esta y la nariz deriva, en efecto, la nariz ñata, y la ñatez; <pues en esas [formulaciones] se dará dos veces la nariz>)[319]: pero en la substancia compuesta: por ejemplo, en la nariz ñata o en Calias, estará también la materia[320]; y [hemos dicho] que la *esencia* y la cosa singular son, en unos casos, lo mismo; como [ocurre] en las substancias primeras <por ejemplo, la curvatura y el *ser* de la curvatura, si es [una substancia] primera, [son lo mismo]>[321] (llamo «primera» la [substancia] que no se dice [tal] porque una cosa está en otra y [esta es] su substrato en el sentido de la materia[322]). Pero las cosas en el sentido de la materia o compuestas de materia no [son] lo mismo [que su *esencia*], ni tampoco [cuando son] *una* por accidente, como *Sócrates* y *músico*, pues esas cosas son *una* [sola] por accidente[323]. 1037b 5

318. Parece haber al menos una tensión entre la idea, expresada al comienzo del capítulo (cf. *supra* 1036*b*28-30), de que el hombre es el alma y el cuerpo, y la que se acaba de expresar aquí, según la cual el hombre es el alma, en la medida en que el contenido de la definición es la substancia formal. Cf. Ross (1958 : II 205).

319. Ross (1958 : II 205) elimina estas palabras que juzga irrelevantes para el contexto y supone interpoladas por un copista que tendría presente lo dicho *supra* en v 1030*b*31-34. Jaeger (1963 : 153) las conserva. Cf., sin embargo, Tricot (1973 : 417).

320. Cf. lo que se ha señalado, sin embargo, *supra* *a*24-25.

321. Jaeger (1963 : 154 *app crit*) considera que estas palabras son una glosa introducida por un lector que recordaba que en *Cat* v 2*a*11-13; 3*b*11-13 Aristóteles llamaba «substancia primera» lo que aquí es el compuesto, no la especie.

322. Es decir no expresa una predicación o no consiste en la determinación de una cosa distinta de ella.

323. Cf. *supra* vi 1031*a*19-28.

Capítulo xii

[i] *Se debe aclarar por qué la definición lo es de* una *cosa, y no de una pluralidad.* [*a*] *La unidad de género y diferencia no es la de cosa y propiedad;* [*b*] *la unidad del género no deriva de la participación en las diferencias;* [*c*] *ni la de las diferencias deriva de su presencia en el mismo género;* [*d*] *pero el contenido de la definición tiene que ser unitario* (1037*b*8-1037*b*27). [ii] *La definición basada en la división* [*a*] *se compone del género y las diferencias;* [*b*] *de las diferencias, interesa la última; las otras componen el género;* [*c*] *la última expresa la substancia de la cosa;* [*d*] *las diferencias deben ser divididas hasta llegar a la última;* [*e*] *la definición es el contenido deslindado por la última diferencia;* [*f*] *prueba* (1037*b*27-1038*a*35).

νῦν δὲ λέγωμεν πρῶτον ἐφ' ὅσον ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς περὶ ὁρισμοῦ μὴ εἴρηται· ἡ γὰρ ἐν ἐκείνοις ἀπορία λεχθεῖσα πρὸ ἔργου τοῖς περὶ τῆς οὐσίας ἐστὶ λόγοις. λέγω δὲ ταύτην τὴν ἀπορίαν, διὰ τί ποτε ἕν ἐστιν οὗ τὸν λόγον ὁρισμὸν εἶναί φαμεν, οἷον τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῷον δίπουν· ἔστω γὰρ οὗτος αὐτοῦ λόγος. διὰ τί δὴ τοῦτο ἕν ἐστιν ἀλλ' οὐ πολλά, ζῷον καὶ δίπουν· ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ ἄνθρωπος καὶ λευκὸν πολλὰ μέν ἐστιν ὅταν μὴ ὑπάρχῃ θατέρῳ θάτερον, ἓν δὲ ὅταν ὑπάρχῃ καὶ πάθη τι τὸ ὑποκείμενον, ὁ ἄνθρωπος (τότε γὰρ ἐνγίγνεται καὶ ἔστιν ὁ λευκὸς ἄνθρωπος)· ἐνταῦθα δ' οὐ μετέχει θατέρου θάτερον· τὸ γὰρ γένος οὐ δοκεῖ μετέχειν τῶν διαφορῶν (ἅμα γὰρ ἂν τῶν ἐναντίων τὸ αὐτὸ μετεῖχεν· αἱ γὰρ διαφοραὶ ἐναντίαι αἷς διαφέρει τὸ γένος). εἰδὲ καὶ μετέχει, ὁ αὐτὸς λόγος, εἴπερ εἰσὶν αἱ διαφοραὶ πλείους, οἷον πεζὸν δίπουν ἄπτερον. διὰ τί γὰρ ταῦθ' ἓν ἀλλ' οὐ πολλά; οὐ γὰρ ὅτι ἐνυπάρχει· οὕτω μὲν γὰρ ἐξ ἁπάντων ἔσται ἕν. δεῖ δέ γε ἓν εἶναι ὅσα ἐν τῷ ὁρισμῷ· ὁ γὰρ ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστιν εἷς καὶ οὐσίας, ὥστε ἑνός τινος δεῖ αὐτὸν εἶναι λόγον· καὶ γὰρ ἡ οὐσία ἕν τι καὶ τόδε τι σημαίνει, ὡς φαμέν. --δεῖ δὲ ἐπισκοπεῖν πρῶτον περὶ τῶν κατὰ τὰς διαιρέσεις ὁρισμῶν. οὐδὲν γὰρ ἕτερόν ἐστιν ἐν τῷ ὁρισμῷ πλὴν τό τε πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί· τὰ δ' ἄλλα γένη ἐστὶ τό τε πρῶτον καὶ μετὰ τούτου αἱ συλλαμβανόμεναι διαφοραί, οἷον τὸ πρῶτον ζῷον, τὸ δὲ ἐχόμενον ζῷον δίπουν, καὶ πάλιν ζῷον δίπουν
1038a ἄπτερον· ὁμοίως δὲ κἂν διὰ πλειόνων λέγηται. ὅλως δ' οὐδὲν διαφέρει διὰ πολλῶν ἢ δι' ὀλίγων λέγεσθαι, ὥστ' οὐδὲ δι' ὀλίγων ἢ διὰ δυοῖν· τοῖν δυοῖν δὲ τὸ μὲν διαφορὰ τὸ δὲ γένος, οἷον τοῦ ζῷον δίπουν τὸ μὲν

---

324. Aristóteles ha tratado acerca de la definición en *An Post* II iii-x; xiii; cf., además, *infra* VIII vi.

325. Cf. *An Post* II vi 92*a*29-33.

326. Cf. *supra* v 1030*a*8-12.

327. Es decir, cuando no es una cosa propiedad de la otra.

328. Una unidad accidental. La unidad de los componentes de la definición *no es* de esa índole, esto es, no es la unidad que resulta de la atribución de una propiedad a un sujeto o, en la forma en que Aristóteles se expresa arriba, de la afección (*páthos*) de un sujeto por una propiedad.

329. En el caso de «animal bípedo», que es el que interesa.

330. Aristóteles pasa a referirse, ahora en términos (de ecos platónicos) de participación (*katà méthexin*), a la relación caracterizada en lo que precede in-

[*i*] Ahora hablemos, primero, acerca de la definición hasta donde no se lo ha hecho en los *Analíticos*[324], pues la aporía planteada allí[325] es útil para la exposición acerca de la substancia. Me refiero a la siguiente aporía: ¿por qué es *una sola cosa* [eso] de cuyo enunciado decimos que es una definición[326]; por ejemplo, [en el caso de la] del hombre: «animal bípedo» (sea ese su enunciado). ¿Por qué, entonces, eso es una sola cosa y no varias, [a saber,] *animal* y *bípedo*? [*a*] Pues en el caso de *hombre* y *blanco*, se tienen varias cuando la una no se da en la otra[327]; pero es *una* cuando sí se da, y el substrato, [es decir,] el hombre, tiene la afección (pues entonces se torna una sola cosa, y es *el hombre blanco*[328]). [*b*] Pero allí[329] lo uno no participa de lo otro; en efecto, no se admite que el género participe de las diferencias[330] (pues [en ese caso] la misma cosa participaría a la vez de los contrarios, pues las diferencias en que el género se divide [son] contrarias). [*c*] Pero aun si [el género] participara [de las diferencias], [valdría] el mismo argumento en la medida en que las diferencias son varias; por ejemplo: *pedestre*, *bípedo*, *áptero*. ¿Por qué esas cosas son *una*, y no varias? Por cierto, no porque estén presentes [en un mismo género], pues de ese modo todo se volvería una sola cosa[331]. [*d*] Pero todas las cosas [que están] en la definición *tienen que* ser una sola; pues la definición es un enunciado *uno* y [enunciado] *de una substancia*[332], así que tiene que ser enunciado de *una* cosa, pues la substancia significa *una* cosa y un *esto*, según decimos.

[*ii*] Se deben examinar primero las definiciones por división[333]. [*a*] Pues en la definición no hay otra cosa aparte del *género* llamado «primero» y las [sucesivas] *diferencias*; los demás géneros[334] consisten en el primero más las diferencias que se toman junto con él; por ejemplo, el [género] primero [es] *animal*, y el que le sigue, *animal bípedo* y, después, *animal bípedo áptero*, y de igual modo si se lo formula con más [componentes]. [*b*] En general, no conlleva ninguna diferencia el que se lo formule con muchos [términos] o con pocos, ni [el que se lo formule] con unos pocos o [sólo] con

---

mediatamente como de «afección (*páthos*)» o propiedad y cosa. En la medida en que la relación de participación supone, en principio, que lo que participa en otra cosa existe primero separadamente de ella, el cambio terminológico podría conllevar una modificación de la perspectiva; cf. Bonitz (1848-1849 : 343); pero cf. también Ross (1958 : II 206); *supra* v 1030*a*13-14; *Top* IV i 121*a*11. En todo caso, la relación del género con las diferencias *no es* ni de una índole ni de otra; cf. *supra* III iii 998*b*17-19.

331. Esto es, el género y las diferencias serían una sola cosa.

332. Cf. *supra* V vi 1016*b*1-11.

333. Es el único procedimiento de definición considerado en el capítulo. Pero cf. *supra* III iii 998*b*14-21 e *infra* VIII ii 1043*a*18-26.

ζῷον γένος διαφορὰ δὲ θάτερον. εἰ οὖν τὸ γένος ἁπλῶς μὴ ἔστι παρὰ τὰ ὡς γένους εἴδη, ἢ εἰ ἔστι μὲν ὡς ὕλη δ' ἐστίν (ἡ μὲν γὰρ φωνὴ γένος καὶ ὕλη, αἱ δὲ διαφοραὶ τὰ εἴδη καὶ τὰ στοιχεῖα ἐκ ταύτης ποιοῦσιν), φανερὸν ὅτι ὁ ὁρισμός ἐστιν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος. ἀλλὰ μὴν καὶ δεῖ γε διαιρεῖσθαι τὴν τῆς διαφορᾶς διαφοράν, οἷον ζῴου διαφορὰ τὸ ὑπόπουν· πάλιν τοῦ ζῴου τοῦ ὑπόποδος τὴν διαφορὰν δεῖ εἰδέναι ἢ ὑπόπουν, ὥστ' οὐ λεκτέον τοῦ ὑπόποδος τὸ μὲν πτερωτὸν τὸ δὲ ἄπτερον, ἐάνπερ λέγῃ καλῶς (ἀλλὰ διὰ τὸ ἀδυνατεῖν ποιήσει τοῦτο), ἀλλ' ἢ τὸ μὲν σχιζόπουν τὸ δ' ἄσχιστον: αὗται γὰρ διαφοραὶ ποδός: ἡ γὰρ σχιζοποδία ποδότης τις. καὶ οὕτως ἀεὶ βούλεται βαδίζειν ἕως ἂν ἔλθῃ εἰς τὰ ἀδιάφορα· τότε δ' ἔσονται τοσαῦτα εἴδη ποδὸς ὅσαιπερ αἱ διαφοραί, καὶ τὰ ὑπόποδα ζῷα ἴσα ταῖς διαφοραῖς. εἰ δὴ ταῦτα οὕτως ἔχει, φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός, εἴπερ μὴ δεῖ πολλάκις ταὐτὰ λέγειν ἐν τοῖς ὅροις: περίεργον γάρ. συμβαίνει δέ γε τοῦτο· ὅταν γὰρ εἴπῃ ζῷον ὑπόπουν δίπουν, οὐδὲν ἄλλο εἰρηκεν ἢ ζῷον πόδας ἔχον, δύο πόδας ἔχον· κἂν τοῦτο διαιρῇ τῇ οἰκείᾳ διαιρέσει, πλεονάκις ἐρεῖ καὶ ἰσάκις ταῖς διαφοραῖς. ἐὰν μὲν δὴ διαφορᾶς διαφορὰ γίγνηται, μία ἔσται ἡ τελευταία τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία· ἐὰν δὲ κατὰ συμβεβηκός, οἷον εἰ διαιροῖ τοῦ ὑπόποδος τὸ μὲν λευκὸν τὸ δὲ μέλαν, τοσαῦται ὅσαι ἂν αἱ τομαὶ ὦσιν. ὥστε φανερὸν ὅτι ὁ ὁρισμὸς λόγος ἐστὶν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν, καὶ τούτων τῆς τελευταίας κατά γε τὸ ὀρθόν. δῆλον δ' ἂν εἴη, εἴ τις μετατάξειε τοὺς τοιούτους ὁρισμούς, οἷον τὸν τοῦ ἀνθρώπου, λέγων ζῷον δίπουν ὑπόπουν· περίεργον γὰρ τὸ ὑπόπουν εἰρημένου τοῦ δίποδος. τάξις δ' οὐκ ἔστιν ἐν τῇ οὐσίᾳ· πῶς γὰρ δεῖ νοῆσαι τὸ μὲν ὕστερον τὸ δὲ πρότερον; περὶ μὲν οὖν τῶν κατὰ τὰς διαιρέσεις ὁρισμῶν τοσαῦτα εἰρήσθω τὴν πρώτην, ποῖοί τινές εἰσιν.

---

334. Los géneros inferiores o subordinados al primero.

335. Cf. *supra* V xxviii 1024*b*8-10. Es decir, ya sea que el género tenga (como quiere el platonismo) una existencia de por sí, independiente o separada, o que (como piensa Aristóteles) se agote en las especies que lo forman. Así, no hay «voz», sino bajo la forma de este o aquel ejemplo individual de esta o aquella especie de voz.

336. Los «elementos (*stoikheîa*)» en el sentido que la palabra tiene en este contexto, es decir, el de las unidades fónicas últimas; cf. *supra* la nota 116 del libro III, en la p. 184.

dos; de esos dos, uno [es] la diferencia, y el otro, el género; por ejemplo, en *animal bípedo*, *animal* [es] género, y lo otro, la especie. [*c*] Ahora bien, si el género no existe de modo absoluto fuera de las especies del género, o, en la medida en que existe, [existe sólo] como materia[335] (pues «voz» es género y materia, y a partir de ella producen las diferencias las especies, esto es, los elementos[336]), es manifiesto que la definición es el enunciado [formado sólo] a partir de las diferencias. [*d*] Pero también se debe dividir la diferencia de la diferencia; por ejemplo, una diferencia de *animal* [es] *provisto de pies*, y a continuación se debe dividir[337] la diferencia de *animal provisto de pies* en tanto que provisto de pies, de modo que *no* hay que decir, si se lo dice correctamente, que, de *provisto de pies*, lo uno es *alado* y lo otro *áptero* (salvo que se lo haga por incapacidad), sino que lo uno es *cisípedo*, y lo otro, *solípedo*[338], pues esas [son] las diferencias que conciernen al pie, pues la *cisipedia* es una forma de la *condición del pie*. Y se debe proseguir siempre así hasta llegar a [especies] sin diferencias[339]; entonces se tendrán tantas especies de pies cuantas diferencias, y [las especies de] los animales provistos de pies [serán] iguales [en número] a las diferencias. [*e*] Ahora bien, si eso [es] así, es manifiesto que la diferencia última será la substancia de la cosa y su definición[340]; porque en los deslindamientos no hay que decir muchas veces lo mismo, pues es redundante. Eso ocurre, sin embargo, pues si se dice «*animal provisto de pies bípedo*», no se ha dicho otra cosa que «*animal que tiene pies que tiene dos pies*», y si se divide eso según su división propia[341], se dirá [lo mismo] más veces: tantas veces cuantas [son] las diferencias[342]. Por tanto, cada vez que se haya dado una diferencia de la diferencia, una sola, la última, será la especie y la substancia. Pero si [se hace la división según rasgos] accidentales –por ejemplo, si se dividiera [el género] *provisto de pies* [diciendo que] uno es *blanco*, y otro, *negro*–, [las diferencias] serán tantas cuantos sean los cortes. Así que [es] manifiesto que la definición es el enunciado que [deriva] de las diferencias, y, de ellas, de la última, al menos [si se procede] bien[343]. [*f*] [Que la última diferencia es la relevante] será evidente si uno invierte el orden de definiciones así; por ejemplo, si uno [formula la definición] del hombre diciendo «un *animal bípedo provisto de pies*», pues «*provisto de pies*» es superfluo cuando se ha dicho «*bípedo*»[344]. Pero [es lícito invertir el orden de los rasgos porque][345] en la substancia no hay orden, pues ¿cómo habría que concebir que [en ella] lo uno [es] anterior, y lo otro, posterior? Acerca de las definiciones hechas por división y su cualidad, baste, pues, como primera cosa, con lo dicho hasta aquí.

337. Leo, con Bonitz (1848-1849 : 345), «*dielein* (dividir)» en lugar de «*eidénai* (saber)» o «*einai* (ser)»; cf. Jaeger (1963 : 155 *app crit*).
338. «Cisípedo» es el animal que tiene los pies divididos en dedos, y «solípedo», el que no los tiene divididos de ese modo.
339. Es decir, especies últimas o ínfimas.
340. Cf. *An Post* II xiii 96*b*12-14.
341. Y no según una división basada en un accidente o una división arbitraria.
342. En resumen, [*a*] de los dos componentes de la definición, el género y la diferencia; [*b*] el más relevante es la diferencia; y [*c*] más precisamente, la diferencia última, a las que se reducen las que le preceden, porque las presupone.
343. Esto es, si en todos los casos, como se ha dado a entender arriba, cada diferencia lo es de la diferencia inmediatamente anterior.
344. Por tanto, en tal caso ha habido un error en el momento de hacer la división.
345. Elipsis advertida por Bonitz (1848-1849 : 346).

Capítulo xiii

[*i*] *Cabe considerar ahora, reanudando el temario establecido al comienzo del libro, la tesis sostenida por otros acerca del universal* (1038*b*1-1038*b*8). [*ii*] *El universal no puede ser substancia:* [1] *La substancia de cada cosa es propia de ella, y el universal es común;* [2] *la substancia no se predica de un sujeto*; [3] *el universal no puede estar contenido en la esencia:* [*a*] *no habría definición del universal;* [*b*] *será substancia de aquello en que está presente*; [*c*] *la substancia consistiría en cualidades, y la cualidad sería anterior a la substancia;* [*d*] *una misma substancia consistiría en dos substancias;* [*e*] *nada de lo que se contiene en la definición es substancia de nada;* [4] *conclusiones;* [5] [*a*] *una substancia no puede consistir en dos substancias en acto;* [*b*] *testimonio de Demócrito;* [*c*] *los números no podrían formar unidades;* [6] *no podrá haber definición de la substancia, ni de ninguna cosa* (1038*b*8-1039*a*23).

1038b ἐπεὶ δὲ περὶ τῆς οὐσίας ἡ σκέψις ἐστί, πάλιν ἐπανέλθωμεν. λέγεται δ' ὥσπερ τὸ ὑποκείμενον οὐσία εἶναι καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ἐκ τούτων, καὶ τὸ καθόλου. περὶ μὲν οὖν τοῖν δυοῖν εἴρηται (καὶ γὰρ περὶ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τοῦ ὑποκειμένου, ὅτι διχῶς ὑπόκειται, ἢ τόδε τι ὄν, ὥσπερ τὸ ζῷον τοῖς πάθεσιν, ἢ ὡς ἡ ὕλη τῇ ἐντελεχείᾳ), δοκεῖ δὲ καὶ τὸ καθόλου αἴτιόν τισιν εἶναι μάλιστα, καὶ εἶναι ἀρχὴ τὸ καθόλου· διὸ ἐπέλθωμεν καὶ περὶ τούτου. ἔοικε γὰρ ἀδύνατον εἶναι οὐσίαν εἶναι ὁτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων. πρῶτον μὲν γὰρ οὐσία ἑκάστου ἡ ἴδιος ἑκάστῳ, ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν· τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν. τίνος οὖν οὐσία τοῦτ' ἔσται; ἢ γὰρ πάντων ἢ οὐδενός, πάντων δ' οὐχ οἷόν τε· ἑνὸς δ' εἰ ἔσται, καὶ τἆλλα τοῦτ' ἔσται· ὧν γὰρ μία ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἕν, καὶ αὐτὰ ἕν. ἔτι οὐσία λέγεται τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου, τὸ δὲ καθόλου καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται ἀεί. ἀλλ' ἆρα οὕτω μὲν οὐκ ἐνδέχεται ὡς τὸ τί ἦν εἶναι, ἐν τούτῳ δὲ ἐνυπάρχει, οἷον τὸ ζῷον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἵππῳ; οὐκοῦν δῆλον ὅτι ἔσται τις αὐτοῦ λόγος. διαφέρει δ' οὐθὲν οὐδ' εἰ μὴ πάντων λόγος ἔστι τῶν ἐν τῇ οὐσίᾳ· οὐδὲν γὰρ ἧττον οὐσία τοῦτ' ἔσται τινός, ὡς ὁ ἄνθρωπος τοῦ ἀνθρώπου ἐν ᾧ ὑπάρχει, ὥστε τὸ αὐτὸ συμβήσεται πάλιν· ἔσται γὰρ ἐκείνου οὐσία, [οἷον τὸ ζῷον,] ἐν ᾧ εἶδει ὡς ἴδιον ὑπάρχει. ἔτι δὲ καὶ ἀδύνατον καὶ ἄτοπον τὸ τόδε καὶ

---

346. Aristóteles se refiere al temario que ha señalado *supra* en iii 1028*b*34-36, que incluye [A] la *esencia*, [*B*] el universal, [*C*] el género y [D] el substrato. Aquí se omite el género, que, como se ha visto ya, debe entenderse que está incluido en el universal. El compuesto no estaba en aquella lista, pero poco después se hacía referencia a él; es, más bien, noción establecida entre tanto.

347. Se trató acerca de la *esencia* en los capítulos iv, v y vi, y x, xi y xii; y del substrato en el iii.

348. Parece claro que «entelequia (*entelékeia*)» ocupa aquí el lugar de «especie» o de «esencia».

349. Los platónicos.

350. O «de los llamados 'universales' (*tôn kathólou legoménōn*)»; cf. Dumoulin (1986 : 235). En cualquier caso, tal tesis, que le niega substancialidad al universal, representa el abandono o la modificación notoria de la forma de ver que Aristóteles había expuesto en *Cat* v, que reconocía como «substancias segundas» los géneros y las especies predicados desde el punto de vista de la categoría de substancia. Cf. *supra* el apartado 7.3. de la «Introducción».

351. De todas las cosas de las que se predica o de ninguna de ellas.

[*i*] Puesto que la indagación es en torno de la substancia, 1038b
volvamos [a ella] otra vez. Se dice que, así como el substrato y la *esencia*, y el [compuesto] de ellos, son substancia, también [*B*] el universal [lo es][346]. Acerca de aquellos dos hemos hablado ya[347] (esto es, acerca de [*A*] la *esencia* y acerca del [*D*] substrato, [del cual 5
hemos dicho] que es substrato en dos sentidos: como un *esto*, como «animal» [es substrato] de las afecciones, y como la materia [es substrato] de la entelequia)[348]. Pero algunos [filósofos][349] opinan que el universal es, más que nada, causa, y que el universal es principio. Por eso volvamos también [a tratar] acerca de este. [*ii*] Pues parece imposible que alguno de los predicados universales sea substancia[350]. [1] En efecto, en primer lugar, la substancia de 10
cada cosa es la propia de cada cosa, que no se da en otra, mientras que el universal [es] común, pues se llama universal eso que por naturaleza se da en una pluralidad. Pues bien, ¿de qué cosa será substancia eso? O de todas o de ninguna[351]. De todas, no puede [serlo]; y si [lo fuera] de una, también las otras serán esa, pues las cosas de las que la substancia es una, es decir, la *esencia* es una, son 15
también ellas *una*[352]. [2] Además, se llama substancia lo que no [se predica] de un substrato, pero el universal se predica siempre de algún substrato[353]. [3] Sin embargo, [*a*] ¿puede [el universal] no [ser substancia] en el sentido de la *esencia*, pero [sí] estar *en* ella, como *animal* [está] en el hombre y en el caballo? Pues bien, [es] evidente que [en tal caso] no habrá de él ningún enunciado[354]. [*b*] Tampoco importa si no hay enunciado de todo lo que está en la 20
substancia, pues para nada será en menor medida substancia de algo, como el [universal] *hombre* [lo es] del hombre [individual] en el que está. Así que resultará de nuevo la misma consecuencia: será, en efecto, substancia de aquello <por ejemplo, *animal*>[355] en que está presente, a título de especie, como cosa propia[356]. [*c*] Además, es no sólo imposible, sino también absurdo que el *esto* y

---

352. Si «animal» es la substancia del hombre, las demás especies de las que también se predica «animal» se identificarán con el hombre; y si «hombre» es la substancia de Calias, Sócrates, de quien también se predica «hombre», se identificará con Calias.

353. Este rasgo de la substancia ha sido señalado ya *supra* V viii 1017*b*13-14; 23-24; VII iii 1028*b*36-37; cf. *Cat* v 2*a*11-12, donde la condición de ser sujeto y no predicado le es reconocida sólo a la substancia primera.

354. Es decir, no habrá definición de ese componente de la esencia que se supone que podría ser el universal.

355. Palabras eliminadas por Jaeger (1963 : 157 *app crit*) porque interrumpirían la estructura de la oración.

356. El que se acaba de leer es tenido por uno de los argumentos más obscuros de todo el tratado, en particular en razón de sus sobreentendidos. [*i*]

οὐσίαν, εἰ ἔστιν ἔκ τινων, μὴ ἐξ οὐσιῶν εἶναι μηδ' ἐκ τοῦ τόδε τι ἀλλ' ἐκ ποιοῦ· πρότερον γὰρ ἔσται μὴ οὐσία τε καὶ τὸ ποιὸν οὐσίας τε καὶ τοῦ τόδε. ὅπερ ἀδύνατον· οὔτε λόγῳ γὰρ οὔτε χρόνῳ οὔτε γενέσει οἷόν τε τὰ πάθη τῆς οὐσίας εἶναι πρότερα· ἔσται γὰρ καὶ χωριστά. ἔτι τῷ Σωκράτει ἐνυπάρξει οὐσία, ὥστε δυοῖν ἔσται οὐσία. ὅλως δὲ συμβαίνει, εἰ ἔστιν οὐσία ὁ ἄνθρωπος καὶ ὅσα οὕτω λέγεται, μηθὲν τῶν ἐν τῷ λόγῳ εἶναι μηδενὸς οὐσίαν μηδὲ χωρὶς ὑπάρχειν αὐτῶν μηδ' ἐν ἄλλῳ, λέγω δ' οἷον οὐκ εἶναί τι ζῷον παρὰ τὰ τινά, οὐδ' ἄλλο τῶν ἐν τοῖς λόγοις οὐδέν. ἔκ τε δὴ τούτων θεωροῦσι φανερὸν ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπαρχόντων οὐσία ἐστί, καὶ ὅτι οὐδὲν σημαίνει τῶν κοινῇ κατηγορουμένων τόδε τι ἀλλὰ τοιόνδε. εἰ δὲ μή, ἄλλα τε πολλὰ συμβαίνει καὶ ὁ τρίτος ἄνθρωπος. ἔτι δὲ καὶ ὧδε δῆλον. ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν [ὡς] ἐντελεχείᾳ· τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχείᾳ οὐδέποτε ἓν ἐντελεχείᾳ, ἀλλ' ἐὰν δυνάμει δύο ᾖ, ἔσται ἕν (οἷον ἡ διπλασία ἐκ δύο ἡμίσεων δυνάμει γε· ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει), ὥστ' εἰ ἡ οὐσία ἕν, οὐκ ἔσται ἐξ οὐσιῶν ἐνυπαρχουσῶν καὶ κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον, ὃν λέγει Δημόκριτος ὀρθῶς· ἀδύνατον γὰρ εἶναί φη-

---

Al parecer, se considera la posibilidad, que podría sugerir un platónico, de que, aun no siendo esencia, el universal sea un componente presente en la esencia, como lo está *animal* en «caballo», etcétera. [*ii*] A eso se respondería que, en tal caso, habrá una definición y, por tanto, otras substancias en la esencia, la cual se convertiría en un conglomerado de substancias. [*iii*] Pero a eso la otra parte respondería, para evitar tal consecuencia, que no es forzoso que de todos los componentes de la esencia haya definición. [*iv*] Mas eso no evitaría la consecuencia, tan inadmisible como la precedente ([*ii*]), de que entonces en una substancia tal como este hombre individual habría una pluralidad de substancias (*hombre*, *animal*, etc.). Cf. Ross (1958 : II: 210); Tricot (1973 : 424-426); Reale (1968 : 622-523).

357. Es decir, si están formadas por partes, como habría que suponer que es el caso en la hipótesis platónica considerada en [*a*]. A no ser que se deba sobreentender una nueva réplica implícita del adversario platónico en la que se declarase que los universales no están presentes en la substancia como substancias, sino como cualidades; cf. Reale (1968 : 623).

358. Universales tales como *animal*, *hombre*, etcétera, serían, en la explicación debatida, predicados de naturaleza cualitativa. En realidad, la visión del propio Aristóteles suele ser cercana a la aquí rechazada. Cf. *supra* la nota 305 del libro V, en la p. 392, e *infra* 1039*a*1-2.

359. Ross (1958 : II 210) señala la singularidad de la distinción, difícil de aclarar, entre anterioridad en el tiempo y en la generación; cf. IX viii

la substancia, si están compuestas de algo,[357] no estén compuestas de substancias ni de *estos*, sino de cualidad[358]; pues [, en ese caso, lo que] no [es] substancia, es decir, la cualidad, será anterior a la substancia y al *esto*, lo cual [es] imposible, pues las afecciones no pueden ser anteriores a la substancia ni en el enunciado ni en el tiempo ni en la generación[359]; en efecto, [de ser así,] también serán separables[360]. [*d*] Además, en Sócrates estará presente una substancia <en una substancia>,[361] así que será substancia de dos cosas[362]. [*e*] En general, si «hombre» es substancia, y [lo es] todo lo que se dice de ese modo[363], [entonces] resulta que nada de lo [que está incluido] en el enunciado es substancia de nada, ni existe separadamente de ellas[364] ni en otra cosa; quiero decir, por ejemplo, que no hay animal alguno aparte de las [especies animales] particulares, y que ninguna otra cosa de las [que están presentes] en el enunciado [existen aparte]. [4] A los que consideren, pues, [la cuestión] desde estos [puntos de vista], [les será] manifiesto que nada de lo que se da universalmente es substancia; y que nada que se predique en común[365] denota un *esto*, sino una cualidad[366]; y si no, resultan muchas otras [consecuencias imposibles], y el «tercer hombre»[367]. [5] [*a*] Además, [lo mismo es] evidente también de la siguiente manera. Es imposible que una substancia esté [compuesta] de substancias presentes [en ella] en entelequia, pues las [cosas que son] dos en entelequia, nunca [son] una en entelequia, sino que sólo en caso de ser dos en potencia pueden llegar a ser una (por ejemplo, la [línea] doble [se compone] de dos mitades en potencia; pues [es] la entelequia [la que] separa). [*b*] De modo que si la substancia es una, no podrá estar [compuesta] de substancias presentes [en ella][368]; y en ese sentido se expresa Demócrito con acierto al decir que es

---

1049*b*16-17; por eso prefiere suponer que es una aclaración marginal incorporada en el texto. Jaeger (1963 : 157 *app crit*) menciona la lectura «*gnósei* (en el conocimiento)», en lugar de «*genései* (en la generación)», que parece arrojar un sentido más admisible.

360. Cf. *An Post* I xxii 83*a*31-35.

361. Sigo la lectura «*ousía ousíāi*», como parece requerirlo el sentido, aun cuando podría sobreentenderse que Sócrates es ya de por sí una substancia. Jaeger (1963 : 157) elimina la segunda de esas palabras.

362. El sentido preciso del argumento no es evidente; cf. Ross (1958 : II 211); Reale (1968 : 632-624). Sócrates está tomado como ejemplo de hombre individual o de substancia individual en general; la otra substancia sería el universal *animal*, mencionado en [*c*] y retomado aquí, aunque también se podría suponer que es *hombre*. En una substancia (Sócrates) habría, entonces, dos substancias (Sócrates y *animal*), lo cual es, desde luego, imposible.

σιν ἐκ δύο ἓν ἢ ἐξ ἑνὸς δύο γενέσθαι· τὰ γὰρ μεγέθη τὰ ἄτομα τὰς οὐσίας ποιεῖ. ὁμοίως τοίνυν δῆλον ὅτι καὶ ἐπ' ἀριθμοῦ ἔξει, εἴπερ ἐστὶν ὁ ἀριθμὸς σύνθεσις μονάδων, ὥσπερ λέγεται ὑπό τινων· ἢ γὰρ οὐχ ἓν ἡ δυὰς ἢ οὐκ ἔστι μονὰς ἐν αὐτῇ ἐντελεχείᾳ. --ἔχει δὲ τὸ συμβαῖνον ἀπορίαν. εἰ γὰρ μήτε ἐκ τῶν καθόλου οἷόν τ' εἶναι μηδεμίαν οὐσίαν διὰ τὸ τοιόνδε ἀλλὰ μὴ τόδε τι σημαίνειν, μήτ' ἐξ οὐσιῶν ἐνδέχεται ἐντελεχείᾳ εἶναι μηδεμίαν οὐσίαν σύνθετον, ἀσύνθετον ἂν εἴη οὐσία πᾶσα, ὥστ' οὐδὲ λόγος ἂν εἴη οὐδεμιᾶς οὐσίας. ἀλλὰ μὴν δοκεῖ γε πᾶσι καὶ ἐλέχθη πάλαι ἢ μόνον οὐσίας εἶναι ὅρον ἢ μάλιστα· νῦν δ' οὐδὲ ταύτης. οὐδενὸς ἄρ' ἔσται ὁρισμός· ἢ τρόπον μέν τινα ἔσται τρόπον δέ τινα οὔ. δῆλον δ' ἔσται τὸ λεγόμενον ἐκ τῶν ὕστερον μᾶλλον.

---

363. Esto es, las especies, que son substancias, por oposición a los géneros como «animal», a los que se les niega carácter substancial.

364. Separadamente de las especies.

365. Esto es, precisamente los universales (como «animal» u «hombre»).

366. No denotan una substancia, sino un predicado de la categoría de cualidad; cf. *supra* la nota 305 del libro V, en la p. 392.

367. Cf. *supra* I 990*b*17 y allí la nota 481, en la p. 112.

368. Como lo implica, en cambio, la tesis platónica criticada. Si los universales, con el carácter de substancias en acto, forman parte de las cosas individuales o de las especies, no se ve cómo podría cada una de estas constituir una unidad, y no más bien una yuxtaposición o un agregado de substancias.

369. Es decir, los átomos. Por definición, un átomo no puede escindirse ni pueden dos átomos fusionarse en uno solo. Cf. *DC* III iv 303*a*6-10. Aristóteles sin duda entiende que lo que Demócrito dice, en este sentido, de los

imposible que de dos cosas se haga una, o de una, dos; pues pone como substancias las magnitudes indivisibles[369]. [*c*] [Es] evidente, además, que será de igual modo también en el caso del número, en la medida en que el número sea composición de unidades[370], como dicen algunos[371]; pues o la díada no es *una* o no hay en ella unidad en entelequia[372].

[6] Pero la consecuencia conlleva una aporía, pues si una substancia no puede [consistir] en universales, por denotar [los universales] una cualidad, y no un *esto*[373], ni puede una substancia ser un compuesto de substancias en entelequia[374], toda substancia será entonces no compuesta, de modo que tampoco habría enunciado de ninguna substancia[375]. Pero el hecho es que todos opinan, y se dijo antes[376], que sólo de la substancia, o más que nada [de ella], hay definición. Pero ahora ni siquiera la hay de ella. No habrá, por tanto, definición de nada; o bien en cierto sentido la habrá, pero en otro sentido, no. Lo que decimos será más evidente a partir de lo [que digamos] más adelante[377].

átomos, puede ser aplicado a las substancias. A su vez, el caso de los átomos parece llevar a Aristóteles a pensar a continuación en los números.

370. Cf. *supra* V xiii 1020*a*13.

371. No es claro de quiénes se trata.

372. Esto es, el dos no está formado por dos unidades en acto, sino por dos unidades en potencia. Lo mismo se aplica a los demás números.

373. Cf. *supra* 1038*b*23-29.

374. Cf. *supra* 1039*b*3-11.

375. No puede haber enunciado que exprese su definición. Si la substancia fuera «no compuesta (*asýnthetos*)», sólo podría ser conocida de modo intuitivo o inmediato, pero no podría ser articulada.

376. *Supra* en V 1031*a*1-14.

377. *Infra* XV; VIII vi.

Capítulo xiv

[*i*] [*a*] *Las Ideas no puede ser substancias separadas y a la vez consistir en género y diferencia;* [*b*] *la Idea tendrá que ser o una y la misma en sus especies o diversa en cada una* (1039*a*24-1039*a*33). [*ii*] [*a*] *La Idea no puede ser una y la misma en todas las especies;* [*b*] *tiene que ser diversa en cada cosa en que está; consecuencias en las especies* ([1]-[4]) (1039*a*33-1039*b*16). [*iii*] *Consecuencias en los entes sensibles* (1039*b*16-1039*b*19).

φανερὸν δ' ἐξ αὐτῶν τούτων τὸ συμβαῖνον καὶ τοῖς
τὰς ἰδέας λέγουσιν οὐσίας τε χωριστὰς εἶναι καὶ ἅμα
τὸ εἶδος ἐκ τοῦ γένους ποιοῦσι καὶ τῶν διαφορῶν.
εἰ γὰρ ἔστι τὰ εἴδη, καὶ τὸ ζῷον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ
ἵππῳ, ἤτοι ἓν καὶ ταὐτὸν τῷ ἀριθμῷ ἐστὶν ἢ ἕτερον·
τῷ μὲν γὰρ λόγῳ δῆλον ὅτι ἕν· τὸν γὰρ αὐτὸν διέξεισι
λόγον ὁ λέγων ἐν ἑκατέρῳ. εἰ οὖν ἔστί τις ἄνθρωπος
αὐτὸς καθ' αὑτὸν τόδε τι καὶ κεχωρισμένον, ἀνάγκη
καὶ ἐξ ὧν, οἷον τὸ ζῷον καὶ τὸ δίπουν, τόδε τι σημαίνειν καὶ εἶναι χωριστὰ καὶ οὐσίας· ὥστε καὶ τὸ
ζῷον. εἰ μὲν οὖν τὸ αὐτὸ καὶ ἓν τὸ ἐν τῷ ἵππῳ καὶ τῷ
ἀνθρώπῳ, ὥσπερ σὺ σαυτῷ, πῶς τὸ ὂν ἐν τοῖς οὐσι
χωρὶς ἓν ἔσται, καὶ διὰ τί οὐ καὶ χωρὶς αὑτοῦ ἔσται
τὸ ζῷον τοῦτο; ἔπειτα εἰ μὲν μεθέξει τοῦ δίποδος καὶ
τοῦ πολύποδος, ἀδύνατόν τι συμβαίνει, τἀναντία
γὰρ ἅμα ὑπάρξει αὐτῷ ἑνὶ καὶ τῷδέ τινι ὄντι· εἰ δὲ
μή, τίς ὁ τρόπος ὅταν εἴπῃ τις τὸ ζῷον εἶναι δίπουν
ἢ πεζόν; ἀλλ' ἴσως σύγκειται καὶ ἅπτεται ἢ μέμικται·
ἀλλὰ πάντα ἄτοπα. ἀλλ' ἕτερον ἐν ἑκάστῳ· οὐκοῦν
ἄπειρα ὡς ἔπος εἰπεῖν ἔσται ὧν ἡ οὐσία ζῷον· οὐ γὰρ
κατὰ συμβεβηκὸς ἐκ ζῴου ὁ ἄνθρωπος. ἔτι πολλὰ
ἔσται αὐτὸ τὸ ζῷον· οὐσία τε γὰρ τὸ ἐν ἑκάστῳ ζῷον
(οὐ γὰρ κατ' ἄλλο λέγεται· εἰ δὲ μή, ἐξ ἐκείνου ἔσται
ὁ ἄνθρωπος καὶ γένος αὐτοῦ ἐκεῖνο), καὶ ἔτι ἰδέαι
ἅπαντα ἐξ ὧν ὁ ἄνθρωπος· οὐκοῦν οὐκ ἄλλου μὲν
ἰδέα ἔσται ἄλλου δ' οὐσία (ἀδύνατον γάρ)· αὐτὸ ἄρα
ζῷον ἓν ἕκαστον ἔσται τῶν ἐν τοῖς ζῴοις. ἔτι ἐκ τίνος
τοῦτο, καὶ πῶς ἐξ αὐτοῦ ζῴου; ἢ πῶς οἷόν τε εἶναι
τὸ ζῷον, ᾧ οὐσία τοῦτο αὐτό, παρ' αὐτὸ τὸ ζῷον; ἔτι
δ' ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν ταῦτά τε συμβαίνει καὶ τούτων
ἀτοπώτερα. εἰ δὴ ἀδύνατον οὕτως ἔχειν, δῆλον ὅτι
οὐκ ἔστιν εἴδη αὐτῶν οὕτως ὥς τινές φασιν.

---

378. Las expuestas en los precedentes capítulos xii y xiii. En particular, que la definición contiene el género y la diferencia; que el universal no es una substancia, y que una substancia no puede estar compuesta de otras substancias. Dumoulin (1986 : 240) precisa que lo que Aristóteles se propone mostrar en lo que sigue es que el género no puede tener una substancialidad independiente de la de sus especies.

379. Se trata de los platónicos. Aristóteles se vale de su propia terminología («género»; «diferencia») para referirse al tema de la relación entre Ideas más genéricas e Ideas más específicas según ve que se plantea en esa filosofía. En las líneas 1039*a*26-*b*19 se ha creído reconocer ecos del *Parménides* platónico (en particular de 131*a*-*e*). Es, pues, probable que al escribirlas Aristóteles haya tenido en mente ese texto.

[*i*] [*a*] A partir de esas mismas [observaciones][378] es manifiesta la consecuencia a que se ven llevados también los que dicen que las Ideas son substancias separadas, y afirman, al mismo tiempo, que la especie [se compone] del género y las diferencias[379]. [*b*] Pues si las Especies[380] existen, y el Animal [está] en el hombre y en el caballo, o bien [1] es, en número, o bien uno y lo mismo o bien [2] [es] diverso[381]. [Es] evidente que en el enunciado [es] uno, pues el que lo enuncie en uno y en otro[382] aducirá el mismo enunciado. Ahora bien, si existe un Hombre en sí como un *esto* y separado, también [las cosas] de las que se compone, como *animal* y *bípedo*, necesariamente significarán un *esto* y serán separadas y substancias; así que también el Animal [ha de serlo][383]. [*ii*] [*a*] Pues bien, si [lo que está] en el caballo y en el hombre [es] uno y lo mismo[384] como tú [eres el mismo] que tú mismo, [1] ¿cómo puede ser *uno* lo que está en entes separados, y por qué ese Animal no ha de estar también separado de sí mismo?[385] [2] Además, si [el Animal] participa de Bípedo y de Polípedo, [de eso] resulta una cosa imposible, pues los contrarios estarán a la vez en una cosa que es una [sola] y [es] un *esto*[386]; y si no [es ese el caso], ¿cuál es el sentido cuando se dice que el animal es bípedo o pedestre? Acaso [para evitar esa consecuencia se responderá] que [esas cosas] están combinadas o yuxtapuestas o mezcladas. Pero [esas suposiciones son] todas absurdas. [*b*] Pero [si se supone que la Idea es] diversa en cada [especie particular], [1] entonces serán, por así decir, infinitas [las especies] cuya substancia [es] Animal, pues no por accidente el hombre [se compone] de Animal. [2] Además, el Animal en sí será muchas cosas, pues el Animal [que está] en cada [especie es] substancia[387] (pues no se las llama según otra cosa[388]: y si no, el hombre [se compondrá] de aquello, y aquello[389] será el género de él). [3] Además, [serán] Ideas la totalidad de los [elementos] de que [se compone] el hombre; así que no será Idea de una cosa y substancia de otra (pues es imposible)[390]: así que será un Animal en sí cada uno de los [elementos que están] en los animales. [4] Además, ¿de qué [se compone] eso[391] o cómo [deriva de ellos] el Animal en sí, o cómo puede existir, aparte del Animal en sí, el animal, cuya substancia [es] eso mismo? [*iii*] Además, en el caso de las cosas sensibles, se siguen esas consecuencias y [otras] más absurdas que esas. Por tanto, si es así, [es] evidente que no habrá Especies de ellas[392], tal como dicen algunos.

---

380. Esto es, aquí, las Ideas platónicas. Para referirse a ellas, Aristóteles emplea, en el presente contexto, tanto «*idéa* (Idea)» cuanto «*eîdos* (Especie)».
381. Es decir, o bien es lo mismo que ellos o es diverso de ellos, en ambos casos desde el punto de vista numérico («*arithmôi*»). Las argumentaciones

aristotélicas se articulan precisamente a partir de ese dilema referente al modo en que la Idea (genérica) está en las Especies: si es la misma en número o si es diversa en número. Se mostrará que los dos cuernos del dilema llevan a consecuencias imposibles o absurdas, y que eso prueba el error de la tesis, básica en el platonismo, de la existencia de las Ideas.

382. Esto es, a propósito del hombre y a propósito del caballo. La animalidad es, desde luego, la misma en ambas especies.

383. Lo que se acaba de señalar es todavía un preliminar a la argumentación propiamente dicha, la cual se inicia en el párrafo siguiente.

384. Esto es, el Animal.

385. Esto es, no podrá estar en dos entes separados y seguir siendo uno, sino que será, en todo caso, dos, y si es así, resultará que está separado de sí mismo.

386. Cf. *supra* xii 1037*b*18-19.

387. El género pierde su unidad al dividirse en la pluralidad de las especies, en cada una de las cuales es un componente substancial interno, lo que no se podría conciliar, por otra parte, con la idea de su trascendencia.

388. Es decir, no reciben el nombre de «animal» como una propiedad o un atributo, sino porque la especie a la que pertenecen es especie del género «animal» y esa es, por tanto, su substancia. Acerca del sentido de «llamar una cosa según otra (*kat'állo*)» o «como una cosa diversa (*héteron*)», cf. *supra* la nota 357 del libro I, en la p. 85.

389. Y no Animal.

390. Porque tiene que ser substancia de lo mismo de lo que es *esencia*.

391. El Animal de cada una de las especies.

392. De las cosas sensibles.

Capítulo xv

[*i*] *No se pueden definir las substancias particulares;* [*a*] *los compuestos se generan y se destruyen; el enunciado no;* [*b*] *de las substancias particulares no hay ni definición ni demostración;* [*c*] *en la definición de lo particular siempre se puede ser refutado* (1039*b*20-1040*a*7). [*ii*] *La Idea de los platónicos no se puede definir;* [*a*] *primera prueba;* [*b*] *segunda prueba;* [*c*] *los platónicos no caen en la cuenta de que no se pueden definir las cosas particulares y eternas* (1040*a*7-1040*b*4).

ἐπεὶ δ' οὐσία ἑτέρα, τό τε σύνολον καὶ ὁ λόγος (λέγω δ' ὅτι ἡ μὲν οὕτως ἐστὶν οὐσία, σὺν τῇ ὕλῃ συνειλημμένος ὁ λόγος, ἡ δ' ὁ λόγος ἁπλῶς), ὅσαι μὲν οὖν οὕτω λέγονται, τούτων μὲν ἔστι φθορά (καὶ γὰρ γένεσις), τοῦ δὲ λόγου οὐκ ἔστιν οὕτως ὥστε φθείρεσθαι (οὐδὲ γὰρ γένεσις, οὐ γὰρ γίγνεται τὸ οἰκία εἶναι ἀλλὰ τὸ τῇδε τῇ οἰκίᾳ), ἀλλ' ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς εἰσὶ καὶ οὐκ εἰσίν· δέδεικται γὰρ ὅτι οὐδεὶς ταῦτα γεννᾷ οὐδὲ ποιεῖ. διὰ τοῦτο δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα οὔτε ὁρισμὸς οὔτε ἀπόδειξις ἔστιν, ὅτι ἔχουσιν ὕλην ἧς ἡ φύσις τοιαύτη ὥστ' ἐνδέχεσθαι καὶ εἶναι καὶ μή· διὸ φθαρτὰ πάντα τὰ καθ' ἕκαστα αὐτῶν. εἰ οὖν ἥ τ' ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων καὶ ὁ ὁρισμὸς <ὁ> ἐπιστημονικός, καὶ οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδ' ἐπιστήμην ὁτὲ μὲν ἐπιστήμην ὁτὲ δ' ἄγνοιαν εἶναι, ἀλλὰ δόξα τὸ τοιοῦτόν ἐστιν, οὕτως οὐδ' ἀπόδειξιν οὐδ' ὁρισμόν, ἀλλὰ δόξα ἐστὶ τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἴη αὐτῶν οὔτε ὁρισμὸς οὔτε ἀπόδειξις. ἄδηλά τε γὰρ τὰ φθειρόμενα τοῖς ἔχουσι τὴν ἐπιστήμην, ὅταν ἐκ τῆς αἰσθήσεως ἀπέλθῃ, καὶ σωζομένων τῶν λόγων ἐν τῇ ψυχῇ τῶν αὐτῶν οὐκ ἔσται οὔτε ὁρισμὸς ἔτι οὔτε ἀπόδειξις. διὸ δεῖ, τῶν πρὸς ὅρον ὅταν τις ὁρίζηταί τι τῶν καθ' ἕκαστον, μὴ ἀγνοεῖν ὅτι ἀεὶ ἀναιρεῖν ἔστιν· οὐ γὰρ ἐνδέχεται ὁρίσασθαι.

οὐδὲ δὴ ἰδέαν οὐδεμίαν ἔστιν ὁρίσασθαι. τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἡ ἰδέα, ὡς φασί, καὶ χωριστή· ἀναγκαῖον δὲ ἐξ ὀνομάτων εἶναι τὸν λόγον, ὄνομα δ' οὐ ποιήσει ὁ ὁριζόμενος (ἄγνωστον γὰρ ἔσται), τὰ δὲ κείμενα κοινὰ πᾶσιν· ἀνάγκη ἄρα ὑπάρχειν

---

393. El enunciado (*lógos*) en su sentido más corriente, es decir, la fórmula en que se expresa la definición de la cosa, esto es, su esencia; pero, como lo muestra el contexto, aquello a lo que la palabra remite, por vía metonímica, es, en realidad, la esencia o la especie misma. Por eso algunos traductores, como Reale (1968 : 629), prefieren traducir el término directamente por «forma».

394. Cf. la nota precedente; también *supra* viii 1033*b*5-8; VI iii 1027*a*29-30 y la nota a ese lugar.

395. Es decir, de esta o de aquella casa particular y concreta.

396. *Supra* en viii.

397. No hay demostración concerniente a una substancia sensible particular en el sentido de que no hay de sus propiedades una prueba deductiva del estilo de de la prueba que la geometría hace de las propiedades de sus objetos. Cf. *An Post* I viii 75*b*24-27, y *supra* la nota 84 del libro III, en la p. 176.

[*i*] [*a*] Como la substancia [es una cosa] diversa: el compuesto y el enunciado (quiero decir que la substancia es, por un lado, en un sentido, el enunciado[393] unido con la materia, y, por otro, el enunciado sin más), de las que se llaman [«substancias»] en ese sentido hay destrucción (pues [de ellas] también [hay] generación), pero el enunciado no es tal que se destruya[394] (pues [de él] tampoco hay generación, pues no se genera el *ser* de la casa, sino el de esta casa[395]); antes bien, [el enunciado] o es o no es, sin generación y sin destrucción; pues se ha demostrado[396] que nadie los genera ni los produce. [*b*] Por esto tampoco hay definición ni demostración de las substancias sensibles particulares[397]: porque tienen materia, cuya naturaleza es tal que pueden tanto existir cuanto no [existir]; por eso, las [que], de ellas, [son] particulares, [son] destructibles[398]. Así pues, si la demostración [lo es] de las cosas necesarias, y la definición [es] <la>[399] científica[400]; y si, como tampoco [es posible] que la ciencia sea a veces ciencia y a veces ignorancia (sino que una cosa así es opinión), tampoco es posible que haya demostración o definición (sino opinión) de lo que puede ser de otro modo [de como es], [entonces] es evidente que no puede haber de ellas ni definición ni demostración. Las cosas que se destruyen son, en efecto, para los que tienen la ciencia, inciertas cuando desaparecen de la percepción[401], y, aunque los enunciados de ellas persistan en el alma, [de ellas] no podrá haber ya ni definición ni demostración. [*c*] Por eso, en lo que atañe a la definición[402], no se debe ignorar que, cuando se intente definir una cosa particular, siempre se puede ser refutado, pues no es posible definirlas.

[*ii*] Tampoco es posible definir ninguna Idea; [*a*] pues la Idea, según dicen[403], se cuenta entre las cosas particulares[404], y [es] separable. Pero el enunciado necesariamente consiste en nombres, y el que defina no producirá el nombre [propio] (pues sería incomprensible), y los [nombres] existentes [son] comunes a todas

---

Tampoco hay prueba de la existencia de las cosas particulares, sino que de eso se ha de tener constancia ya precientíficamente; cf. *An Post* II vii 92*b*4-11.

398. Ross (1958 : II 215) hace notar que Aristóteles no tiene presente aquí o aún no ha establecido la distinción entre las substancias sensibles eternas y las destructibles que se expone *infra* en XII i 1069*a*30-31.

399. Añadido de Joachim recogido por Jaeger (1963 : 160 *app crit*).

400. Definición que versará, entonces, precisamente, acerca de objetos necesarios, esto es, que son y que no pueden sino ser.

401. Porque si eso ocurre, se desconoce si el saber que se llegó a tener de ella sigue siendo válido. Cf. *supra* x 1036*a*5-7; *An Post* I vi 74*b*32-39; *Top* V iii 131*b*21-23.

402. Sigo la interpretación de Bonitz, de «*tòn pròs hóron*» como «*quod ad definitionem attinet*», y no la de Ross (1958 : II 215).

καὶ ἄλλῳ ταῦτα· οἷον εἴ τις σὲ ὁρίσαιτο, ζῷον ἐρεῖ ἰσχνὸν ἢ λευκὸν ἢ ἕτερόν τι ὃ καὶ ἄλλῳ ὑπάρξει. εἰ δέ τις φαίη μηδὲν κωλύειν χωρὶς μὲν πάντα πολλοῖς ἅμα δὲ μόνῳ τούτῳ ὑπάρχειν, λεκτέον πρῶτον μὲν ὅτι καὶ ἀμφοῖν, οἷον τὸ ζῷον δίπουν τῷ ζῴῳ καὶ τῷ δίποδι (καὶ τοῦτο ἐπὶ μὲν τῶν ἀϊδίων καὶ ἀνάγκη εἶναι † πρότερά γ' ὄντα καὶ μέρη τοῦ συνθέτου· ἀλλὰ μὴν καὶ χωριστά, εἴπερ τὸ ἄνθρωπος χωριστόν· ἢ γὰρ οὐθὲν ἢ ἄμφω· εἰ μὲν οὖν μηθέν, οὐκ ἔσται τὸ γένος παρὰ τὰ εἴδη, εἰ δ' ἔσται, καὶ ἡ διαφορά)· εἶθ' ὅτι πρότερα τῷεἶναι: ταῦτα δὲ οὐκ συναναιρεῖται. ἔπειτα εἰ ἐξ ἰδεῶν αἱ ἰδέαι (ἀσυνθετώτερα γὰρ τὰ ἐξ ὧν), [ἔτι] ἐπὶ πολλῶν δεήσει κἀκεῖνα κατηγορεῖσθαι ἐξ ὧν ἡ ἰδέα, οἷον τὸ ζῷον καὶ τὸ δίπουν. εἰ δὲ μή, πῶς γνωρισθήσεται; ἔσται γὰρ ἰδέα τις ἣν ἀδύνατον ἐπὶ πλειόνων κατηγορῆσαι ἢ ἑνός. οὐ δοκεῖ δέ, ἀλλὰ πᾶσα ἰδέα εἶναι μεθεκτή. ὥσπερ οὖν εἴρηται, λανθάνει ὅτι ἀδύνατον ὁρίσασθαι ἐν τοῖς ἀϊδίοις, μάλιστα δὲ ὅσα μοναχά, οἷον ἥλιος ἢ σελήνη. οὐ μόνον γὰρ διαμαρτάνουσι τῷ προστιθέναι τοιαῦτα ὧν ἀφαιρουμένων ἔτι ἔσται ἥλιος, ὥσπερ τὸ "περὶ γῆν ἰὸν" ἢ "νυκτικρυφές" (ἂν γὰρ στῇ ἢ φανῇ, οὐκέτι ἔσται ἥλιος· ἀλλ' ἄτοπον εἰ μή· ὁ γὰρ ἥλιος οὐσίαν τινὰ σημαίνει)· ἔτι ὅσα ἐπ' ἄλλου ἐνδέχεται, οἷον ἐὰν ἕτερος γένηται τοιοῦτος, δῆλον ὅτι ἔσται: κοινὸς ἄρα ὁ λόγος· ἀλλ' ἦν τῶν καθ' ἕκαστα ὁ ἥλιος, ὥσπερ Κλέων ἢ Σωκράτης· ἐπεὶ διὰ τί οὐδεὶς ὅρον ἐκφέρει αὐτῶν ἰδέας; γένοιτο γὰρ ἂν δῆλον πειρωμένων ὅτι ἀληθὲς τὸ νῦν εἰρημένον.

---

403. Según dicen los platónicos.

404. Es decir, son individuos. Mientras que los individuos empíricos son indefinibles, como se acaba de ver, porque uno de sus componentes es la materia, también los individuos ideales, cuya existencia sostiene el platonismo, resultan ser indefinibles, pero ello a causa de su individualidad absoluta, que los hace inexpresables.

405. Aplicables a una cosa distinta de la cosa individual que se pretende definir. Por cierto, los nombres del repertorio lingüístico son regularmente de aplicación general; cf. *SE* i 165*a*3-14.

406. El propio Aristóteles lo dice en *An Post* II xiii 96*a*33-34. La discrepancia se explica, según Ross (1958 : II 215), por el hecho de que la definición considerada allí es la definición de una entidad corriente, mientras que aquí se trata de la definición de una Idea. En la definición común, no se supone que el género y la diferencia existan fuera de la especie, pero en el platonismo sí se lo supone, y se supone, por tanto, que *animal*, *bípedo* y *hombre* corresponden a sendas Ideas. Por tanto, como se señala a en lo que sigue, *animal bípedo*

las cosas [de la misma especie]; por tanto, necesariamente, serán [aplicables] también a otra[405]. Por ejemplo, si alguien quisiera definirte, diría «animal delgado» o «blanco» u otra cosa que se dará también en otro. Y si alguien dijera[406] que nada impide que por separado todos [esos nombres] se apliquen a muchas cosas, pero juntos sólo a este, se le deberá responder, primero, que [se dan] también en ambos [componentes de la definición]; por ejemplo, «animal bípedo», en el animal y en el bípedo (y en las cosas eternas eso[407] también es necesariamente [así], por ser [*animal* y *bípedo*] anteriores al compuesto [*hombre*] y partes de él; además, [*animal* y *bípedo* existen también] separados si en efecto el *Hombre* existe separado; pues o bien [no existe separado] ninguno [de ellos] o bien [existen separados] ambos; entonces, si ninguno [existe separado], no existirá género aparte de las especies; pero si existe [separado], también la diferencia [existirá aparte de las especies]). [*b*] Además, porque [el género «animal» y la especie «bípedo»] son anteriores en el ser [a la especie «hombre»], y [por tanto] no se destruyen [cuando se destruye el compuesto]. Además, si las Ideas constan de Ideas ([deberá ser así,] pues los [componentes] son más elementales) <además>[408], también los [componentes] de la Idea tendrán que predicarse de muchas cosas; por ejemplo, «animal» y «bípedo»[409]. Si no, ¿cómo se podrá conocer? Pues habría una Idea que no sería posible predicar de más de *una* cosa. Pero no se piensa [que sea así], sino que [se piensa que] toda Idea es susceptible de participación[410]. [*c*] Así pues, como se ha dicho[411], [a los platónicos les] pasa inadvertido, en las cosas eternas, que la definición es imposible, y sobre todo las que son únicas, como el Sol o la Luna. Pues no sólo se equivocan [1] al añadir [en la definición del Sol rasgos] que, si se le quitaran, [el Sol] seguiría siendo el Sol, tales como «que va alrededor de la Tierra» u «oculto en la noche»[412] (pues [resultaría] que si se detuviera o se mostrara [durante la noche], ya no sería el Sol; pero es absurdo si no; pues «Sol» significa cierta substancia[413]); y [se equivocan] además, [2] [al añadir] lo que puede [darse también] en otra cosa; por ejemplo, si algo diverso llegara a ser tal [como lo expresa la definición del Sol], es evidente que sería Sol; por tanto, el enunciado [pasaría a ser] común[414]; pero [se había dicho que] el Sol se contaba entre las cosas particulares, como Cleón y Sócrates. Al fin y al cabo, ¿por qué ninguno de ellos[415] exhibe la definición de una Idea? Si intentan hacerlo, se [les] hará evidente que es verdad lo que se acaba de decir[416].

(el género más la diferencia) es predicable de las tres, por lo que la fórmula no es definición propia del hombre. «Animal bípedo» se dice del animal en muchos casos (en los de los animales bípedos), y del animal en todos los casos, porque el carácter de bípedo se da únicamente entre los animales.

407. Es decir, la predicabilidad, ahora en el ámbito de las Ideas, de una expresión a propósito de cosas distintas de aquella de la que es definición.
408. Eliminado por Jaeger (1963 : 161 *app crit*). Sigue, pues, la argumentación anterior.
409. Las Ideas tendrían que ser definibles y cognoscibles a partir de las Ideas más elementales o, como se dice literalmente, «menos compuestas (*asynthetótera*)», que debieran poder ser conocidas y definidas a su vez por el mismo procedimiento.
410. Es decir, el platonismo admite que de la Idea puede participar una pluralidad de cosas, de cada una de las cuales puede ser predicada. Si la Idea es cognoscible a partir de sus componentes, entonces, o bien [*a*] el análisis en componentes se prolonga hasta el infinito, en cuyo caso no llegaría a haber conocimiento; o bien [*b*] se detiene en una Idea elemental, en cuyo caso tampoco habrá conocimiento, porque esa Idea elemental será incognoscible, en la medida en que, como una suerte de nombre propio, sólo podrá ser predicada de ella misma, y no contendrá componentes que se pudieran afirmar de ella.
411. Aristóteles ha mostrado arriba, por una parte, la imposibilidad de definir entes individuales en general y, por otra, la imposibilidad, desconocida por los platónicos, de definir entes individuales y eternos como son las Ideas. Ahora pasa a considerar el caso de los entes eternos únicos o singulares, esto es, que no son miembros de una especie, en los que la dificultad de la definición no se liga, en rigor, a su carácter de eternos, sino a su unicidad. Aristóteles mostrará que los platónicos incurren en dos errores: incluyen en la definición [1] rasgos accidentales, que no debieran formar parte de la definición, o [2] rasgos no accidentales que otros individuos de hecho comparten o podrían llegar a compartir.
412. Ross (1958 : II 217) presume que la palabra fue forjada por Aristóteles según el modelo que le ofrecía el «*nyktíphaes phôs* (luz que aparece de noche)» empleado por Parménides (DK B 14) para referirse a la Luna.
413. Por lo que debiera hacerse a un lado todo rasgo accidental.
414. Esto es, no sería ya la definición de la realidad individual y única que es el Sol, sino de la clase o la especie de los Soles, que serían miembros de ella tal como Sócrates o Cleón lo son de la especie de los seres humanos.
415. Ninguno de los partidarios de la teoría platónica de las Ideas.
416. De la tesis, aquí presente, de que el individuo (aun cuando es real), es incognoscible para la ciencia, y de que el objeto de esta es lo universal (que es una abstracción), se ha desprendido la consecuencia, paradójica, de una disociación, en el aristotelismo, entre lo que existe y lo que se conoce. Como se verá, Aristóteles sale al encuentro de esa consecuencia *infra* en XII x 1087*a*10-21, y procura resolverla en XIII ix-x por medio de la distinción entre ciencia en acto y ciencia en potencia.

Capítulo xvi

[*i*] [*a*] *Lo que se considera substancia es las más de las veces sólo potencia;* [*b*] *así, las partes de los seres animados y los elementos* (1040*b*5-1040*b*16). [*ii*] [*a*] *Ni* uno *ni* ente *pueden ser substancia de las cosas;* [*b*] *tampoco el universal* (1040*b*16-1040*b*27). [*iii*] *Error de los partidarios de las Ideas* (1040*b*27-1041*a*5).

φανερὸν δὲ ὅτι καὶ τῶν δοκουσῶν εἶναι οὐσιῶν αἱ πλεῖσται δυνάμεις εἰσί, τά τε μόρια τῶν ζώων (οὐθὲν γὰρ κεχωρισμένον αὐτῶν ἐστίν· ὅταν δὲ χωρισθῇ, καὶ τότε ὄντα ὡς ὕλη πάντα) καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἕν ἐστιν, ἀλλ' οἷον σωρός, πρὶν ἢ πεφθῇ καὶ γένηταί τι ἐξ αὐτῶν ἕν. μάλιστα δ' ἄν τις τὰ τῶν ἐμψύχων ὑπολάβοι μόρια καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάρεγγυς ἄμφω γίγνεσθαι, ὄντα καὶ ἐντελεχείᾳ καὶ δυνάμει, τῷ ἀρχὰς ἔχειν κινήσεως ἀπό τινος ἐν ταῖς καμπαῖς· διὸ ἔνια ζῷα διαιρούμενα ζῇ. ἀλλ' ὅμως δυνάμει πάντ' ἔσται, ὅταν ᾖ ἓν καὶ συνεχὲς φύσει, ἀλλὰ μὴ βίᾳ ἢ συμφύσει· τὸ γὰρ τοιοῦτον πήρωσις. ἐπεὶ δὲ τὸ ἓν λέγεται ὥσπερ καὶ τὸ ὄν, καὶ ἡ οὐσία ἡ τοῦ ἑνὸς μία, καὶ ὧν μία ἀριθμῷ ἓν ἀριθμῷ, φανερὸν ὅτι οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὂν ἐνδέχεται οὐσίαν εἶναι τῶν πραγμάτων, ὥσπερ οὐδὲ τὸ στοιχείῳ εἶναι ἢ ἀρχῇ· ἀλλὰ ζητοῦμεν τίς οὖν ἡ ἀρχή, ἵνα εἰς γνωριμώτερον ἀναγάγωμεν. μᾶλλον μὲν οὖν τούτων οὐσία τὸ ὂν καὶ ἓν ἢ ἥ τε ἀρχὴ καὶ τὸ στοιχεῖον καὶ τὸ αἴτιον, οὔπω δὲ οὐδὲ ταῦτα, εἴπερ μηδ' ἄλλο κοινὸν μηδὲν οὐσία· οὐδενὶ γὰρ ὑπάρχει ἡ οὐσία ἀλλ' ἢ αὐτῇ τε καὶ τῷ ἔχοντι αὐτήν, οὗ ἐστὶν οὐσία. ἔτι τὸ ἓν πολλαχῇ οὐκ ἂν εἴη ἅμα, τὸ δὲ κοινὸν ἅμα πολλαχῇ ὑπάρχει·

---

417. Probablemente, a partir de xiii 1039*a*3-6, donde se ha mostrado que no es posible que una substancia esté compuesta de varias substancias en acto.

418. Las que son tenidas por substancias ya no por parte de los filósofos, sino según la visión corriente; cf. *supra* V viii 1017*b*10-14, y, en el presente libro, ii 1029*b*8-15.

419. Las nociones opuestas y correlativas de «potencia (*dýnamis*)» y «acto» o «actividad (*enérgeia*)», a las que Aristóteles ha apelado ocasionalmente, son tratadas con amplitud en los dos libros que siguen; cf. *supra* V xii y el apartado 9. de la «Introducción». Aquí la potencia es asociada en particular a la *materia*, y se opone a la *especie* como acto.

420. La existencia separada es justamente rasgo propio de la substancia, por lo que se lo puede tomar como criterio de substancialidad. Desde ese ángulo, las partes del cuerpo no son substancias, y ello ni como componentes de un cuerpo ni separadas de él: en los dos casos su naturaleza es, como se dice arriba, la de la materia; cf. *supra* x 1035*b*16-18; *GA* I xix 726*b*2-24.

421. El término «agregado (*sōrós*)» denota lo que carece de unidad orgánica; cf. *infra* VIII iii 1044*a*4-5; vi 1045*a*8-12; XIII viii 1084*b*21-22. El criterio por el que se les niega substancialidad a los elementos es, pues, el de *la unidad*, que es otro rasgo propio de la substancia. Como se da a entender a continuación, tampoco cada una de las partes del cuerpo forman una unidad, sino junto con las demás con las que forman el todo de un cuerpo viviente; cf. la nota precedente.

[*i*] [*a*] [Es] manifiesto[417] que aun la mayoría de las que se tienen por substancias[418] son potencias[419]: las partes de los animales (pues ninguna de ellas existe en forma separada, y cuando se las separa [del cuerpo], también entonces existen todas ellas sólo como materia)[420]; y la tierra, el fuego y el aire, pues ninguna de ellas es *una*, sino que [es] como un agregado[421], hasta que se elabora y se genera de ellas una cosa *una*. [*b*] Ante todo, se podría suponer que las partes de los animales y las del alma relacionadas [con ellas][422] son ambas cosas, y existen tanto en actividad cuanto en potencia, por tener principios de movimiento [procedentes] de algo [que se halla] en las articulaciones[423], por lo que algunos animales siguen viviendo aun cuando han sido divididos[424]. Sin embargo, todas existirán por igual en potencia mientras sean una cosa *una* y continua por naturaleza, y no por la fuerza o por una connaturalidad[425], pues una cosa así [es] una anomalía. [*ii*] [*a*] Y puesto que «uno» se dice [en tantos sentidos] como «ente»[426], y la substancia de lo [que es] *uno* es una, y [las cosas] cuya [substancia] es una en número, son [también] una en número, es manifiesto que ni *el ente* ni *lo uno* pueden ser substancia de las cosas[427]; como tampoco [pueden serlo] el *ser* del elemento o del principio[428]. Investigamos, más bien, cuál es realmente el principio, para remontarlo a algo más conocido. [*b*] Pues bien, de estos, *el ente* y *lo uno* [serían] substancias en grado mayor que el principio, que el elemento y que la causa[429]; pero tampoco [ellos son] todavía [substancias] [1] si en efecto nada que [sea] común es substancia; pues la substancia no se da en nada, salvo en sí misma y en lo que la tiene y de lo cual es substancia[430]; [2] además, lo [que es] *uno*, no se puede dar en muchos lugares al

---

422. Sigo a Ross (1958 : II 219) en cuanto al sentido de «*páreggys*», traducido arriba por «relacionadas [con ellas]».

423. Cf. *De an* III x 433*b*19-27.

424. En varios lugares de su obra hace referencia Aristóteles al hecho de que los miembros de algunos animales, en la medida en que se manifiesta en ellos un movimiento, parecen seguir con vida aun cuando se los ha separado del resto del cuerpo; cf., por ejemplo, *De an* I v 411*b*19-22; II ii 413*b*16-19; *GA* I xxiii 731a21-23.

425. La «connaturalidad (*sýmphysis*)» es, en algunos casos, la condición de animales cuyas partes no forman una unidad completa, como es, en la visión aristotélica, el caso de los insectos; en otros, la palabra denota los fenómenos de unión anómala como la de los mellizos siameses; cf. *supra* V iv 1014*b*19-26 y la nota a ese lugar; también *GA* IV iv 773*a*14-32.

426. Como se ha visto, las de «ente (*to ón*)» y «uno (*hén*)» son, para Aristóteles, nociones solidarias, de universalidad o de extensión máximas, que abarcan todas las cosas; cf. *supra* III iii 998*b*21; IV ii 1003*b*22-30.

ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲν τῶν καθόλου ὑπάρχει παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα χωρίς. ἀλλ' οἱ τὰ εἴδη λέγοντες τῇ μὲν ὀρθῶς λέγουσι χωρίζοντες αὐτά, εἴπερ οὐσίαι
30 εἰσί, τῇ δ' οὐκ ὀρθῶς, ὅτι τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν εἶδος λέγουσιν. αἴτιον δ' ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀποδοῦναι τίνες αἱ τοιαῦται οὐσίαι αἱ ἄφθαρτοι παρὰ τὰς καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητάς· ποιοῦσιν οὖν τὰς αὐτὰς τῷ εἴδει τοῖς φθαρτοῖς (ταύτας γὰρ ἴσμεν), αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτόϊππον, προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ
1041a 'αὐτό'. καίτοι κἂν εἰ μὴ ἑωράκειμεν τὰ ἄστρα, οὐδὲν ἂν ἧττον, οἶμαι, ἦσαν οὐσίαι ἀΐδιοι παρ' ἃς ἡμεῖς ἤδειμεν· ὥστε καὶ νῦν εἰ μὴ ἔχομεν τίνες εἰσίν, ἀλλ' εἶναί γέ τινας ἴσως ἀναγκαῖον. ὅτι μὲν οὖν οὔτε τῶν καθόλου λεγομένων οὐδὲν οὐσία οὔτ' ἐστὶν οὐσία
5 οὐδεμία ἐξ οὐσιῶν, δῆλον.

---

427. Porque en ese caso todas las cosas serían una.

428. Esto es, tampoco la condición de *ente* del principio o del elemento pueden ser su substancia; así, la substancialidad del fuego, por ejemplo, no reside en su condición de elemento, sino en el hecho de ser cálido y seco. Cf. *infra* X i 1052*b*11-12.

429. Los comentaristas siguen la opinión de Alejandro (1891 : 536) y entienden que la mayor substancialidad del *ente* y de *lo uno* deriva de que les pertenecen a las cosas en sí mismas, mientras que el principio, el elemento y la causa revisten un carácter relacional.

mismo tiempo, mientras que lo [que es] común[431] se da al mismo tiempo en muchos lugares. Así que [es] evidente que ninguno de los universales existe separadamente aparte de los particulares. [*iii*] Y los que defienden las Especies aciertan, por un lado, al separarlas[432] si en efecto son substancias, pero, por otro, no aciertan al decir que la Especie [es] «la unidad en la pluralidad». La causa [de ese error] es que no pueden indicar cómo [son] tales substancias indestructibles [existentes] aparte de las cosas particulares y sensibles. Por cierto, las conciben iguales en especie a las [substancias] destructibles (pues estas las conocemos): «Hombre en sí» y «Caballo en sí», agregando la expresión «en sí»[433]. Con todo, los astros, aun cuando no los hubiésemos visto nunca, en no menor medida, creo, serían substancias eternas distintas [existentes] aparte de las que hubiésemos visto; así que también ahora, aunque no podemos [saber] cómo son[434], necesariamente existirán algunas[435]. Así pues, [es] evidente [1] que ninguno de los predicados universales[436] es substancia, ni [2] existe substancia alguna compuesta de substancias[437].

30

1041a

5

---

430. Cf. *supra* xiii 1038*b*9-13.

431. Como la condición de ente y de uno.

432. Es decir, al atribuirles una existencia separada.

433. Esto es, añadiendo al nombre de una substancia sensible la expresión «en sí (*autó*)», a fin de referirse a la Idea correspondiente (por ejemplo, si «*ánthropos*» es «hombre», «hombre en sí» será «*autoánthropos*»). Cf. *EN* I vi 1096*a*34-*b*3.

434. Aunque no sepamos cómo son las substancias eternas no sensibles distintas de las sensibles que conocemos.

435. Lo que en este punto Aristóteles les objeta a los platónicos es que sólo conciban substancias eternas a imagen de las sensibles que conocemos. Pero podría haber, o hay, sin embargo, substancias eternas que no guarden con las sensibles la relación que ellos sugieren, suponen o implican.

436. En relación con «los predicados universales (*tôn kathólou legoménôn*)», cf. *supra* xiii 1039*b*9 y la nota a ese lugar.

437. De las dos conclusiones [1] corresponde a 1040*b*16-1041*a*3, y [2] a 1040*b*5-16.

Capítulo xvii

[*i*] *Se debe tomar como punto de partida la substancia como principio y causa* (1041*a*6-1041*a*10). [*ii*] [1] [*a*] *La pregunta acerca del porqué busca determinar por qué una propiedad se da en una cosa*; [*b*] *no se puede determinar por qué una cosa es la que es;* [*c*] *sólo cabe preguntar por la causa;* [2] [*a*] *la pregunta debe ser formulada de modo que sea claro qué es lo que se busca;* [*b*] *si se busca la causa que hace que una materia es una cosa determinada, se busca la especie;* [*c*] *la cuestión de lo simple* (1041*a*10-1041*b*11). [*iii*] [1] *El todo de lo compuesto es una cosa distinta de la suma de sus elementos;* [2] *no es un elemento ni consiste en elementos;* [3] *es la causa que hace que el todo sea lo que es;* [4] *la causa primera del ser de cada cosa es la substancia* (1041*b*11-1041*b*33).

τί δὲ χρὴ λέγειν καὶ ὁποῖόν τι τὴν οὐσίαν, πάλιν ἄλλην οἷον ἀρχὴν ποιησάμενοι λέγωμεν · ἴσως γὰρ ἐκ τούτων ἔσται δῆλον καὶ περὶ ἐκείνης τῆς οὐσίας ἥτις ἐστὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν. ἐπεὶ οὖν ἡ οὐσία ἀρχὴ καὶ αἰτία τις ἐστίν, ἐντεῦθεν μετιτέον. ζητεῖται δὲ τὸ διὰ τί ἀεὶ οὕτως, διὰ τί ἄλλο ἄλλῳ τινὶ ὑπάρχει. τὸ γὰρ ζητεῖν διὰ τί ὁ μουσικὸς ἄνθρωπος μουσικὸς ἄνθρωπός ἐστιν, ἤτοι ἐστὶ τὸ εἰρημένον ζητεῖν, διὰ τί ὁ ἄνθρωπος μουσικός ἐστιν, ἢ ἄλλο. τὸ μὲν οὖν διὰ τί αὐτὸ ἐστιν αὐτό, οὐδέν ἐστι ζητεῖν (δεῖ γὰρ τὸ ὅτι καὶ τὸ εἶναι ὑπάρχειν δῆλα ὄντα—λέγω δ' οἷον ὅτι ἡ σελήνη ἐκλείπει—, αὐτὸ δὲ ὅτι αὐτό, εἷς λόγος καὶ μία αἰτία ἐπὶ πάντων, διὰ τί ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος ἢ ὁ μουσικὸς μουσικός, πλὴν εἴ τις λέγοι ὅτι ἀδιαίρετον πρὸς αὐτὸ ἕκαστον, τοῦτο δ' ἦν τὸ ἑνὶ εἶναι· ἀλλὰ τοῦτο κοινόν γε κατὰ πάντων καὶ σύντομον)· ζητήσειε δ' ἄν τις διά τί ὁ ἄνθρωπός ἐστι ζῷον τοιονδί. τοῦτο μὲν τοίνυν δῆλον, ὅτι οὐ ζητεῖ διὰ τί ὅς ἐστιν ἄνθρωπος ἄνθρωπός ἐστιν· τὶ ἄρα κατά τινος ζητεῖ διὰ τί ὑπάρχει (ὅτι δ' ὑπάρχει, δεῖ δῆλον εἶναι· εἰ γὰρ μὴ οὕτως, οὐδὲν ζητεῖ), οἷον διὰ τί βροντᾷ; διὰ τί ψόφος γίγνεται ἐν τοῖς νέφεσιν; ἄλλο γὰρ οὕτω κατ' ἄλλου ἐστὶ τὸ ζητούμενον. καὶ διὰ τί ταδί, οἷον πλίνθοι καὶ λίθοι, οἰκία ἐστίν; φανερὸν τοίνυν ὅτι ζητεῖ τὸ αἴτιον· [τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ὡς εἰπεῖν λογικῶς,] ὃ ἐπ' ἐνίων μέν ἐστι τίνος ἕνεκα, οἷον ἴσως ἐπ' οἰκίας ἢ κλίνης, ἐπ' ἐνίων δὲ τί ἐκίνησε

---

438. La referencia lo es al libro XII, al que en el presente libro VII se remitía ya *supra* en ii 1028*b*28-31 y xi 1037*a*11-13.

439. Esto es, por qué en una cosa se da una propiedad.

440. La expresión «lo que se acaba de decir» (*tò eireménon*) se refiere, al parecer, a las líneas *a*11-12, donde se pregunta es «por qué el hombre músico es hombre músico»; pero si ahora la pregunta toma la forma de «por qué el hombre es músico», su índole varía: ya no es una pregunta del tipo «por qué una cosa es ella misma» (que, como se ve en seguida, para Aristóteles no tiene sentido plantear), sino una pregunta del otro tipo, es decir, del tipo de por qué una propiedad se da en un sujeto. Christ resolvió el punto quizá correctamente añadiendo, en la línea 13, las palabras que se indica arriba entre paréntesis angulares. Cf. Jaeger (1963 : 163 *app crit*); Ross (1958 : II 223); Tricot (1973 : 447).

441. Acerca de «el *que* (*tò hóti*)», cf. *supra* I i 981*a*23 y la nota a ese lugar. El hecho y la existencia (*an sit*) han de constar porque se han dado inmediatamente a la percepción sensible; esa constancia es condición para formular la pregunta acerca de la causa (*quid sit*), que es la pregunta en sentido propio.

[*i*] Tomemos un punto de partida distinto, y digamos de nuevo a qué se le debe llamar «substancia», y de qué índole es, pues acaso a partir de eso habrá evidencia también acerca de aquella substancia que está separada de las substancias sensibles[438]. Y como la substancia es un principio y *una causa*, hay que partir de ahí. [*ii*] [1] [*a*] Se busca siempre el *por qué* en la forma de por qué una cosa se da en otra[439], pues buscar por qué el hombre músico es hombre músico es, o bien buscar lo que se acaba de decir: por qué el hombre <músico> es <hombre> músico[440], o bien [es buscar] otra cosa. [*b*] Ahora bien, buscar por qué una cosa es ella misma, no es buscar nada (pues el *que* y la *existencia* tienen que ser ya evidentes[441] –quiero decir, por ejemplo, [tiene que ser evidente el hecho de] *que* la luna sufre un eclipse– , pero «[que una cosa es ella misma] porque [es] ella misma» [es] el único enunciado y la única causa [por aducir] ante todas las [preguntas de la especie de] «por qué el hombre [es] hombre» o «[por qué] el músico [es] músico»; a no ser que se dijera que «cada cosa es indivisible respecto de sí misma». Sólo que eso era el *ser uno*, y es [algo] común, aplicable a todas las cosas, y [demasiado] escueto)[442]. [*c*] Pero se podría buscar por qué el hombre es un animal de tal índole. Pues bien, es evidente esto: que [en ese caso] no se busca por qué el que es hombre es hombre: se pregunta, más bien, por qué se da una cosa en otra (que se dé, tiene que ser evidente, pues si no [es] así, no se busca nada). Por ejemplo: «¿por qué truena?»: «¿por qué se produce un ruido en las nubes?»[443] Lo que se busca de ese modo es, entonces, una cosa [que se predica] de otra. Y: «¿Por qué estas cosas, por ejemplo: ladrillos y piedras, son una casa?» Es manifiesto, entonces, que se busca <*a*> la causa[444] <y eso es la *esencia*, para hablar «lógicamente»,>[445] que en algunas cosas es <*b*> el *con vistas a qué*; por ejemplo, en el caso de la casa o en el de la cama, pero, en otras, <*c*> *qué* [*es lo que*] *produjo el primer*

La constancia del hecho (como la percepción de un eclipse o de un trueno) representa, en efecto, una condición precientífica de la indagación científica; cf. *An Post* II i; viii; y *supra* la nota 84 del libro III, en la p. 176.

442. Insuficiente, por tanto, por ser poco informativo, y ello en razón de su carácter genérico y su extrema concisión. Las preguntas que tiene sentido plantear son, pues, las preguntas del tipo «¿Por qué A es B?»; las del tipo «¿Por qué AB es AB?» dan lugar sólo a respuestas tautológicas.

443. Algunos manuscritos presentan esta frase como aseverativa y como respuesta a la pregunta anterior, es decir, en la forma de: «porque se produce un ruido en las nubes». Pero como respuesta no parece apropiada, pues expresa el mismo contenido que la anterior; «ruido» y «nubes» corresponden a «la cosa que se da en otra» y a «la cosa en la cual otra se da», según se señaló

πρῶτον: αἴτιον γὰρ καὶ τοῦτο. ἀλλὰ τὸ μὲν τοιοῦτον αἴτιον ἐπὶ τοῦ γίγνεσθαι ζητεῖται καὶ φθείρεσθαι, θάτερον δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ εἶναι. λανθάνει δὲ μάλιστα τὸ ζητούμενον ἐν τοῖς μὴ κατ' ἀλλήλων λεγομέ-
1041b νοις, οἷον ἄνθρωπος τί ἐστι ζητεῖται διὰ τὸ ἁπλῶς λέγεσθαι ἀλλὰ μὴ διορίζειν ὅτι τάδε τόδε. ἀλλὰ δεῖ διαρθρώσαντας ζητεῖν· εἰ δὲ μή, κοινὸν τοῦ μηθὲν ζητεῖν καὶ τοῦ ζητεῖν τι γίγνεται. ἐπεὶ δὲ δεῖ ἔχειν τε
5 καὶ ὑπάρχειν τὸ εἶναι, δῆλον δὴ ὅτι τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί τί ἐστιν· οἷον οἰκία ταδὶ διὰ τί; ὅτι ὑπάρχει ὃ ἦν οἰκίᾳ εἶναι. καὶ ἄνθρωπος τοδί, ἢ τὸ σῶμα τοῦτο τοδὶ ἔχον. ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης [τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος] ᾧ τί ἐστιν· τοῦτο δ' ἡ οὐσία. φανερὸν τοίνυν ὅτι
10 ἐπὶ τῶν ἁπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ δίδαξις, ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιούτων. --ἐπεὶ δὲ τὸ ἔκ τινος σύνθετον οὕτως ὥστε ἓν εἶναι τὸ πᾶν, ἂν μὴ ὡς σωρὸς ἀλλ' ὡς ἡ συλλαβή—ἡ δὲ συλλαβὴ οὐκ ἔστι τὰ στοιχεῖα, οὐδὲ τῷ βα ταὐτὸ τὸ β καὶ α, οὐδ' ἡ σὰρξ πῦρ καὶ γῆ (διαλυθέντων γὰρ τὰ μὲν οὐκέτι
15 ἔστιν, οἷον ἡ σὰρξ καὶ ἡ συλλαβή, τὰ δὲ στοιχεῖα ἔστι, καὶ τὸ πῦρ καὶ ἡ γῆ)· ἔστιν ἄρα τι ἡ συλλαβή, οὐ μόνον τὰ στοιχεῖα τὸ φωνῆεν καὶ ἄφωνον ἀλλὰ καὶ ἕτερόν τι, καὶ ἡ σὰρξ οὐ μόνον πῦρ καὶ γῆ ἢ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀλλὰ καὶ ἕτερόν τι—εἰ τοίνυν
20 ἀνάγκη κἀκεῖνο ἢ στοιχεῖον ἢ ἐκ στοιχείων εἶναι, εἰ

---

supra en *a*23; esa, como se ha visto a menudo, es la forma en que Aristóteles expresa la presencia de una propiedad en una cosa.

444. En este caso, <*a*> la llamada *causa formal.*

445. Palabras excluidas por Alejandro; cf. Jaeger (1963 : 163 *app crit*); en otro sentido, Ross (1958 : II 223). Acerca del «lógicamente (*logikôs*)», cf. *supra* la nota 58, en la p. 514.

446. Esto es, <*b*> la *causa final*, y <*c*> la *causa eficiente.* La causa final <*b*> que explica la existencia de una casa es el propósito de proteger personas y cosas de la intemperie. La pregunta acerca de la causa del sonido en las nubes es la pregunta por <*c*> la causa eficiente, la cual, en la visión de Aristóteles, es la extinción del fuego en las nubes; cf. *An Post* II viii 93*b*8-9.

447. La formulación propia y clara de la pregunta por la causa es, como se ha visto, «¿Por qué S es P?»; por ejemplo, «¿Por qué en las nubes se produce un ruido?». Pero suele tomar la forma de «¿Qué es S?»; por ejemplo, «¿Qué es el trueno?» si la cuestión de la causa no es manifiesta. Aristóteles da a entender que las preguntas del tipo «¿Qué es? (*quid?*)» deben ser articuladas como preguntas del tipo «¿Por qué? (*propter quid?*)»: por ejemplo, «¿Por qué estos materiales son una casa?» o «¿Por qué estos miembros son un hombre?», etcétera. Cf. *An Post* II ii 89*b*39-90*a*1; 90*a*14-21. Como se señala arriba en lo que sigue, la respuesta consistirá en indicar la especie o la *esencia* como causa de que el conjunto sea lo que es.

movimiento; pues eso es la causa; sólo que se busca <*c*> una causa así en el caso de la generación y de la destrucción, y <*b*> la otra también en el caso de la existencia[446]. [2] [*a*] Lo que se busca pasa más inadvertido en las cosas que no se predican una de otra; por ejemplo, [cuando] se busca qué es el hombre, porque se lo 1041b enuncia de manera simple, y no se determina que «estas cosas son esto»[447]. Pero se debe buscar después de haberla articulado: si no, viene a ser igual no buscar nada y buscar algo. [*b*] Pero como nos debe constar que [la cosa] está dada y existe[448], [es] 5 evidente que se busca por qué la materia es <una cierta cosa>[449]. Por ejemplo, ¿por qué estas cosas son una casa? Porque se da [en ellos] la *esencia* de la casa; y que este [es] un hombre, o [lo es] este cuerpo que tiene esto[450]. Así que se busca la causa por la que la materia [es] una cierta cosa <y eso es la especie>,[451] y eso es la substancia. [Es] manifiesto, entonces, que en el caso de las cosas *simples* no es posible la búsqueda ni la enseñanza, sino que 10 el modo de búsqueda de tales cosas [es] distinto[452].

[*iii*] [1] Cuando el compuesto de una cosa [es] tal que el todo es uno, [mas] no como un agregado[453], sino como la sílaba –la sílaba no es los elementos[454], ni «*b*» y «*a*» es lo mismo que «*ba*», ni la carne es fuego y tierra[455] (pues una vez disueltos, unos ya no existen, por ejemplo, la carne y la sílaba, pero los elementos[456] 15 y el fuego y la tierra, sí); por tanto, la sílaba es algo, no sólo los elementos, la vocal y la consonante, sino todavía otra cosa, y la carne no [es] sólo fuego y tierra, o lo cálido y lo frío, sino todavía otra cosa[457]–; [2] entonces, si aquello[458] necesariamente o [*a*] es también un elemento o [*b*] [un compuesto] de elementos[459]; [*a*] si 20 [es] un elemento, el argumento será de nuevo el mismo (pues la

---

448. Cf. *supra* 1041*a*15.

449. «<una cierta cosa>» (= <*ti*>) es un oportuno añadido de Christ; cf. Jaeger (1963 : 164 *app crit*).

450. «Esto», es decir, «esta forma», o «una cierta determinación».

451. Eliminado por Christ, que entendía que se trataba de la interpolación de una variante o una aclaración del «y eso es la substancia» que viene a continuación; cf. Jaeger (1963 : 164 *app crit*).

452. Por definición, los entes o las nociones simples (*tà haplâ*) no pueden ser conocidos a partir de sus componentes, porque no los tienen; por tanto, su conocimiento sólo parece poder ser directo. Cf. *supra* VI iv 1027*b*27-28; *infra* IX x 1051*b*17-1052*a*4; *De an* III vi 430*a*26-27; *b*26-31.

453. Acerca de «agregado (*sórós*)», cf. *supra* la nota 421, en la p. 608.

454. El «elemento (*stoikheîon*)» en el sentido de unidad fónica mínima, llamada en otros contextos «letra (*gramma*)». Cf. *supra* la nota 596 del libro I, en la p. 131.

455. La tierra y el fuego son asimismo «elementos (*stoikheîa*)», como lo son los sonidos, sólo que estos son «elementos» del factor material de las cosas.

μὲν στοιχεῖον, πάλιν ὁ αὐτὸς ἔσται λόγος (ἐκ τούτου γὰρ καὶ πυρὸς καὶ γῆς ἔσται ἡ σὰρξ καὶ εἴ τι ἄλλο, ὥστ᾽ εἰς ἄπειρον βαδιεῖται)· εἰ δὲ ἐκ στοιχείου, δῆλον ὅτι οὐχ ἑνὸς ἀλλὰ πλειόνων, ἢ ἐκεῖνο αὐτὸ ἔσται, ὥστε πάλιν ἐπὶ τούτου τὸν αὐτὸν ἐροῦμεν λόγον καὶ ἐπὶ τῆς σαρκὸς ἢ συλλαβῆς. δόξειε δ᾽ ἂν εἶναι τὶ τοῦτο καὶ οὐ στοιχεῖον, καὶ αἴτιόν γε τοῦ εἶναι τοδὶ μὲν σάρκα τοδὶ δὲ συλλαβήν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπι τῶν ἄλλων. οὐσία δὲ ἑκάστου μὲν τοῦτο (τοῦτο γὰρ αἴτιον πρῶτον τοῦ εἶναι)—ἐπεὶ δ᾽ ἔνια οὐκ οὐσίαι τῶν πραγμάτων, ἀλλ᾽ ὅσαι οὐσίαι, κατὰ φύσιν [καὶ φύσει] συνεστήκασι, φανείη ἂν καὶ αὕτη ἡ φύσις οὐσία, ἥ ἐστιν οὐ στοιχεῖον ἀλλ᾽ ἀρχή· στοιχεῖον δ᾽ ἐστὶν εἰς ὃ διαιρεῖται ἐνυπάρχον ὡς ὕλην, οἷον τῆς συλλαβῆς τὸ α καὶ τὸ β.

El sentido básico de la noción es, de todos modos, el mismo; cf. *supra* V iii 1014*a*26-35.

456. En el sentido de «las letras». Lo mismo en la oración que sigue.

457. No hay apódosis, olvidada a causa del extenso inciso. En su lugar se inicia una segunda prótasis.

458. Ese factor, señalado en lo que precede (*b*16) como «algo» (*ti*), que es la sílaba y que no se identifica con sus constituyentes inmediatos o no se agota en ellos.

carne [estará compuesta] de ese [elemento], de fuego y de tierra, y todavía de otro[460], de modo que se irá hasta el infinito); pero [*b*] si [se compone] de elemento[s], [es] evidente que no [estará compuesto] de uno solo, sino de varios (si no, será él mismo aquel); así que, en el caso de este formularemos de nuevo el mismo argumento que en el caso de la carne y de la sílaba. [3] Se podría pensar que eso es alguna cosa, y no un elemento, y [que es] la causa de que esto sea carne, y esto, una sílaba; y lo mismo en caso de las demás cosas. [4] Y eso es la substancia de cada cosa (pues eso es la causa primera del *ser*) –y como algunas cosas no [son] substancias, sino que [son] substancias [sólo] las que están compuestas de acuerdo con la naturaleza[461] <y por naturaleza>[462], pareciera ser substancia esa naturaleza[463], que es, no elemento, sino principio–: es elemento [eso] en que [una cosa] se divide, [y está en ella] como componente interno en el sentido de la materia; por ejemplo, de la sílaba, la «*a*» y la «*b*».

459. Es decir, en cualquier caso, es materia. Como se muestra en lo que sigue (*b*19-25), las dos posibilidades, [*a*] y [*b*], conducen por igual a un *regressus ad infinitum*; por tanto, lo que una y otra declaran es erróneo, y la sílaba tiene que tener una naturaleza distinta de la de sus componentes.

460. Es decir, otro elemento, que se sume a los otros tres, a fin de que esos tres sean carne, y así sucesivamente.

461. Esto es, los entes naturales, y no los artificiales, que en lo que precede en esta argumentación han sido excluidos; cf. *infra* VIII iii 1043*b*21-22; pero también XII iii 1070*a*5-6.

462. Acaso una variante interpolada. La expresión falta en algunos manuscritos.

463. Naturaleza en el sentido señalado en V iv 1014*b*36.

Libro VIII (H)

Capítulo i

[*i*] *Resumen del libro precedente* (1042*a*1-1042*a*24). [*ii*] [*a*] *Las substancias sensibles son las que tienen materia como componente;* [*b*] *substancia es el substrato, por lo que se puede entender la materia, el enunciado, la especie y aun el compuesto* (1042*a*24-1042*a*31). [*iii*] [*a*] *La materia tiene substancialidad como substrato del cambio;* [*b*] *relaciones entre las formas del cambio* (1042*a*31-1042*b*8).

1042a ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων συλλογίσασθαι δεῖ καὶ συναγαγόντας τὸ κεφάλαιον τέλος ἐπιθεῖναι. εἴρηται
5 δὴ ὅτι τῶν οὐσιῶν ζητεῖται τὰ αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ στοιχεῖα. οὐσίαι δὲ αἱ μὲν ὁμολογούμεναί εἰσιν
7 ὑπὸ πάντων, περὶ δὲ ἐνίων ἰδίᾳ τινὲς ἀπεφήναντο· ὁμολογούμεναι μὲν αἱ φυσικαί, οἷον πῦρ γῆ ὕδωρ
ἀὴρ καὶ τἆλλα τὰ ἁπλᾶ σώματα, ἔπειτα τὰ φυτὰ
10 καὶ τὰ μόρια αὐτῶν, καὶ τὰ ζῷα καὶ τὰ μόρια τῶν ζῴων, καὶ τέλος ὁ οὐρανὸς καὶ τὰ μόρια τοῦ οὐρανοῦ· ἰδίᾳ δέ τινες οὐσίας λέγουσιν εἶναι τά τ' εἴδη καὶ τὰ μαθηματικά. ἄλλως δὲ δὴ συμβαίνει ἐκ τῶν λόγων οὐσίας εἶναι, τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ὑποκείμενον· ἔτι ἄλλως τὸ γένος μᾶλλον τῶν εἰδῶν καὶ τὸ καθόλου
15 τῶν καθ' ἕκαστα· τῷ δὲ καθόλου καὶ τῷ γένει καὶ αἱ ἰδέαι συνάπτουσιν (κατὰ τὸν αὐτὸν γὰρ λόγον οὐσίαι δοκοῦσιν εἶναι). ἐπεὶ δὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία, τούτου δὲ λόγος ὁ ὁρισμός, διὰ τοῦτο περὶ ὁρισμοῦ καὶ περὶ τοῦ καθ' αὑτὸ διώρισται: ἐπεὶ δὲ ὁ ὁρισμὸς
20 λόγος, ὁ δὲ λόγος μέρη ἔχει, ἀναγκαῖον καὶ περὶ μέρους ἦν ἰδεῖν, ποῖα τῆς οὐσίας μέρη καὶ ποῖα οὔ, καὶ εἰ ταὐτὰ καὶ τοῦ ὁρισμοῦ. ἔτι τοίνυν οὔτε τὸ καθόλου οὐσία οὔτε τὸ γένος· περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν καὶ τῶν μαθηματικῶν ὕστερον σκεπτέον· παρὰ γὰρ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ταύτας λέγουσί τινες εἶναι. --νῦν δὲ
25 περὶ τῶν ὁμολογουμένων οὐσιῶν ἐπέλθωμεν. αὗται δ' εἰσὶν αἱ αἰσθηταί· αἱ δ' αἰσθηταὶ οὐσίαι πᾶσαι ὕλην ἔχουσιν. ἔστι δ' οὐσία τὸ ὑποκείμενον, ἄλλως μὲν ἡ ὕλη (ὕλην δὲ λέγω ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι), ἄλλως δ' ὁ λόγος καὶ ἡ μορφή, ὃ τόδε τι ὂν τῷ λόγῳ χωριστόν ἐστιν τρίτον δὲ τὸ

---

1. Lo que sigue es un resumen de los puntos principales de lo expuesto en el precedente libro VII, según se va indicando en las notas. No se incluyen referencias al contenido de los capítulos vii a ix de ese libro; cf. *supra* la nota 140 del libro VII, en la p. 540.

2. Cf. *supra* VII i.

3. Son reconocidas por todos como substancias.

4. Cf. *supra* V viii 1017*b*11-14 y la nota a ese lugar.

5. Cf. VII ii 1028*b*8-13 y las notas a ese lugar.

6. Tesis de los platónicos o de filósofos de inspiración platónica. Cf. *supra* VII ii 1028*b*18-27.

7. Cf. *supra* VII iii 1028*b*33-36.

8. Cf. *supra* VII iv; xii.

9. Cf. *supra* VII x; xi.

10. Cf. *supra* VII xiii.

[*i*] Ahora, tras recapitular los puntos principales, debemos 1042a
extraer conclusiones de lo que hemos expuesto y poner fin [a la
investigación]. Se ha dicho[1], entonces, que se buscan las causas, 5
los principios y los elementos de las substancias[2]. Unas substancias son reconocidas por todos[3], pero acerca de otras algunos [filósofos] han formulado una opinión propia. Son reconocidas las [substancias] naturales, como el fuego, la tierra, el agua, el aire y los demás cuerpos simples[4]; además, las plantas y sus partes, y los animales y las partes de los animales, y, finalmente, 10
el cielo y las partes del cielo[5]. Algunos [filósofos] dicen, en forma particular, que son substancias las Especies y los Objetos Matemáticos[6]. Por otra parte, de los razonamientos resulta que son substancias, en otro sentido, la *esencia* y el substrato. Además, que el género [es substancia] más que las especies, y lo universal, [más] que los particulares[7]. También, con el universal y con el 15
género están en contacto estrecho las Ideas (pues de acuerdo con el mismo argumento se piensa que son substancias). Pero como la *esencia* [es] substancia, y el enunciado de esta es la definición, hemos hecho precisiones acerca de la definición y acerca de lo [que es] de por sí[8]. Y como la definición [es] un enunciado, y el enunciado tiene partes, era necesario también considerar, a pro- 20
pósito de las partes, cuáles son partes de la substancia y cuáles no, y si estas [son] también [partes] de la definición[9]. Además, ni el universal [es] substancia, ni [lo es] el género[10]. Acerca de las Ideas y acerca de los Objetos Matemáticas haremos un examen más adelante[11], pues algunos dicen que existen esas substancias aparte de las sensibles.

[*ii*] [*a*] Ahora pasemos a las substancias reconocidas. Ellas son 25
las [substancias] sensibles. Las substancias sensibles tienen, todas, materia. [*b*] Substancia es el substrato; [y substrato es,] [1] en un sentido, la materia[12] (llamo materia la que, no siendo un *esto* en acto[13], es un *esto* en potencia); [2] en otro sentido, el enunciado[14] y la configuración, que, siendo un *esto*[15], es separable [sólo] en el

---

11. En los libros XIII y XIV.

12. Acerca de la substancialidad de la materia en tanto substrato, cf. *supra* VII iii 1029*a*3-5; 20-21; 27-33. Ahora se la enfoca atendiendo a que la materia es condición forzosa del cambio; esto es, atendiendo a que si se omitiese la materia, el cambio no sería posible o pensable.

13. En el hecho de que en el presente libro, en contraposición con el libro siguiente, Aristóteles prefiera «*enérgeia* (actividad)» a «*entelékheia* (entelequia)» ve Reale (1968 : 87) un indicio de que ambos libros fueron redactados por separado, y que quizá no reflejen un mismo momento del pensamiento de Aristóteles. A juicio de Dumoulin (1986 : 271), el presente libro es posterior al siguiente libro IX.

30 ἐκ τούτων, οὗ γένεσις μόνου καὶ φθορά ἐστι, καὶ
χωριστὸν ἁπλῶς· τῶν γὰρ κατὰ τὸν λόγον οὐσιῶν
αἱ μὲν αἱ δ' οὔ. ὅτι δ'ἐστὶν οὐσία καὶ ἡ ὕλη, δῆλον· ἐν
πάσαις γὰρ ταῖς ἀντικειμέναις μεταβολαῖς ἐστί τι τὸ
ὑποκείμενον ταῖς μεταβολαῖς, οἷον κατὰ τόπον τὸ
35 νῦν μὲν ἐνταῦθα πάλιν δ' ἄλλοθι, καὶ κατ' αὔξησιν ὃ
νῦν μὲν τηλικόνδε πάλιν δ' ἔλαττον ἢ μεῖζον, καὶ κατ'
1042b ἀλλοίωσιν ὃ νῦν μὲν ὑγιὲς πάλιν δὲ κάμνον· ὁμοίως
δὲ καὶ κατ' οὐσίαν ὃ νῦν μὲν ἐν γενέσει πάλιν δ' ἐν
φθορᾷ, καὶ νῦν μὲν ὑποκείμενον ὡς τόδε τι πάλιν
δ' ὑποκείμενον ὡς κατὰ στέρησιν. καὶ ἀκολουθοῦσι
5 δὴ ταύτῃ αἱ ἄλλαι μεταβολαί, τῶν δ' ἄλλων ἡ μιᾷ
ἢ δυοῖν αὕτη οὐκ ἀκολουθεῖ· οὐ γὰρ ἀνάγκη, εἴ τι
ὕλην ἔχει τοπικήν, τοῦτο καὶ γεννητὴν καὶ φθαρτὴν
ἔχειν. τίς μὲν οὖν διαφορὰ τοῦ ἁπλῶς γίγνεσθαι καὶ
μὴ ἁπλῶς, ἐν τοῖς φυσικοῖς εἴρηται.

---

14. En el sentido de la especie; cf. *supra* la nota 393 del libro VII, en la p. 602.

15. Cf. *supra* V viii 1017*b*21-26. Acerca de «configuración (*morphḗ*)», cf. *supra* la nota 34 del libro VII, en la p. 506.

16. Separable en el enunciado, o, si se quiere, en el pensamiento (*lógōi khōristón*). Se ha visto que para Aristóteles no es posible que se dé separada en sentido absoluto (*haplôs*), esto es, en la realidad, donde sólo se puede dar unida a la materia. Cf., sin embargo, *infra a*31 y la subsiguiente nota 18.

17. Como se ha explicado *supra* en VII viii.

18. La única forma de substancia separable en sentido absoluto es, en la visión de Aristóteles, la inteligencia (*noûs*), que se da en el hombre, en las esferas celestes, y en Dios; cf. *De an* II ii 413*b*24-27; III v 430*a*22-25, e *infra* XII vii; ix; cf. también VI i y VII viii.

19. Es decir, en los cambios que consisten en el paso de un opuesto a otro.

20. Ese substrato es la materia. Precisamente porque la materia es substrato del cambio, de ella hay tantas especies cuantas son las especies del cambio (Bonitz [1848-1849 : 363]), esto es, según se indica a continuación, [1] la materia «local (*topikḗ*)», que es el substrato del cambio local (cf. *infra* la nota 24, en la p. 625); [2] la materia como substrato del cambio consistente en el «crecimiento (*aúxēsis*)» o cambio cuantitativo; [3] la materia como substrato de la «alteración (*alloíōsis*)» o cambio cualitativo; [4] la materia como substrato de la generación y de la destrucción. Acerca de las modalidades de cambio que se mencionan en lo que sigue, cf. *supra* VII vii 1032*a*15-16, y la nota 143 del libro VII, en la p. 540.

enunciado[16]; [3] en tercer lugar, el [compuesto] de esas cosas, [que es] lo único de que hay generación y destrucción[17], y [que es] separable en sentido absoluto, pues de las substancias en el sentido del enunciado, unas [son separadas], y otras, no[18]. [*iii*] [*a*] Es evidente que también la materia es substancia, pues en todos los cambios opuestos[19] hay algo que es substrato de los cambios[20]; por ejemplo, [en el cambio] *local*, [es substrato] [1] lo que [está] ahora aquí y en otro momento allí; en el *aumento*, [2] lo que ahora [es] grande, y en otro momento [es] más pequeño o más grande; y en la *alteración*, [3] lo que ahora [está] sano, y en otro momento, enfermo; y de igual modo en el cambio de la *substancia*, [4] lo que ahora [está] en el [proceso] de generación, y después en el de destrucción; y ahora [es] substrato como un *esto*, y en otro momento, substrato según la privación[21]. [*b*] Y este conlleva los otros cambios[22], y uno o dos de los demás [cambios] no conllevan este[23], pues si una cosa tiene materia local[24], no necesariamente tiene también [materia] generable o destructible[25]. En la *Física* hemos dicho ya cuál [es] la diferencia [que hay] entre la generación en sentido absoluto y la generación [que] no [es] en sentido absoluto[26].

---

21. Es decir, ahora, cuando se ha generado, es una cosa, y después, cuando se ha destruido, se tiene un substrato privado de su especie. Acerca de la «privación (*stérēsis*)», cf. *supra* V xxiii y las referencias en la nota 391 de ese libro, en la p. 428.

22. El cambio substancial (la generación y la destrucción) conlleva por fuerza el cambio cualitativo, el cuantitativo y el local; pero no se da lo inverso: ya sea que se las tome de a una o de a dos, estas otras tres formas de cambio no implican que una cosa pase a la existencia o se destruya o que cambie de naturaleza.

23. No conllevan el cambio substancial.

24. La expresión «materia local (*hylē topikē*)» se lee aquí por única vez en Aristóteles. Cf. *infra* iv 1044*b*6-8; XII iii 1069*b*25-26. Aristóteles piensa en las esferas celestes, cuya materia es de esa índole, así que sólo puede experimentar esa forma de cambio.

25. Esto es, una cosa puede cambiar de lugar sin que eso suponga necesariamente que la cosa se genera o se destruye; por tanto, la cosa puede tener materia local, y no materia «generable (*gennētē*)» o «destructible (*phthartē*)», es decir, materia en la que se pueden dar la generación y la destrucción porque puede asumir o perder una forma: no recibe, pues, aquellos nombres porque pueda generarse o destruirse ella misma, pues, como se ha visto (cf. *supra* VII viii), para Aristóteles la materia es eterna.

26. Cf. *Phys* V i 225*a*12-20. El cambio en sentido absoluto es el cambio substancial; las formas restantes de cambio no tienen ese carácter. Cf. *GC* I ii 317*a*17-31.

Capítulo ii

[*i*] [*a*] *Se trata ahora de determinar la substancia en actividad de las cosas sensibles;* [*b*] *en opinión de Demócrito son tres las diferencias que producen la diversidad de las cosas;* [*c*] *pero el número de diferencias es mayor, y derivan de la composición, la posición, el momento, el lugar y las propiedades sensibles de la materia;* [*d*] *por esas diferencias «ser» se dice en varios sentidos en relación con la cosa sensible;* [*e*] *los géneros de esas diferencias son los principios del ser de las cosas sensibles* (1042*b*9-1043*a*1). [*ii*] [*a*] *Son causa de lo que cada cosa es; no son substancia, pero desempeñan un papel análogo al de ella;* [*b*] *corresponden a la actividad que se expresa en la definición* (1043*a*1-1043*a*12). [*iii*] [*a*] *En cada materia es distinta la actividad y distinto el enunciado;* [*b*] *definición de la potencia o la materia; de la especie o la actividad, y del compuesto;* [*c*] *acierto de Arquitas en la definición* (1043*a*12-1043*a*28).

ἐπεὶ δ' ἡ μὲν ὡς ὑποκειμένη καὶ ὡς ὕλη οὐσία ὁμολογεῖται, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ δυνάμει, λοιπὸν τὴν ὡς ἐνέργειαν οὐσίαν τῶν αἰσθητῶν εἰπεῖν τίς ἐστιν. Δημόκριτος μὲν οὖν τρεῖς διαφορὰς ἔοικεν οἰομένῳ εἶναι (τὸ μὲν γὰρ ὑποκείμενον σῶμα, τὴν ὕλην, ἓν καὶ ταὐτόν, διαφέρειν δὲ ἢ ῥυσμῷ, ὅ ἐστι σχῆμα, ἢ τροπῇ, ὅ ἐστι θέσις, ἢ διαθιγῇ, ὅ ἐστι τάξις)· φαίνονται δὲ πολλὰ ἰδια φοραὶ οὖσαι, οἷον τὰ μὲν συνθέσει λέγεται τῆς ὕλης, ὥσπερ ὅσα κράσει καθάπερ μελίκρατον, τὰ δὲ δεσμῷ οἷον φάκελος, τὰ δὲ κόλλῃ οἷον βιβλίον, τὰ δὲ γόμφῳ οἷον κιβώτιον, τὰ δὲ πλείοσι τούτων, τὰ δὲ θέσει οἷον οὐδὸς καὶ ὑπέρθυρον (ταῦτα γὰρ τῷ κεῖσθαί πως διαφέρει), τὰ δὲ χρόνῳ οἷον δεῖπνον καὶ ἄριστον, τὰ δὲ τόπῳ οἷον τὰ πνεύματα· τὰ δὲ τοῖς τῶν αἰσθητῶν πάθεσιν οἷον σκληρότητι καὶ μαλακότητι, καὶ πυκνότητι καὶ μανότητι, καὶ ξηρότητι καὶ ὑγρότητι, καὶ τὰ μὲν ἐνίοις τούτων τὰ δὲ πᾶσι τούτοις, καὶ ὅλως τὰ μὲν ὑπεροχῇ τὰ δὲ ἐλλείψει. ὥστε δῆλον ὅτι καὶ τὸ ἔστι τοσαυταχῶς λέγεται· οὐδὸς γὰρ ἔστιν ὅτι οὕτως κεῖται, καὶ τὸ

---

27. Cf. *supra* i 1042*a*6; 24-31. Como se ha señalado desde el comienzo del tratado, la tradición filosófica toda se centró, según Aristóteles, en el estudio de la causa material, lo cual implica que los filósofos han reconocido o admitido la realidad de la substancia en el sentido de la materia.

28. Cf. *supra* la nota 13 en la p. 623.

29. Como señala Reale (1968 : 19-20), Aristóteles deja sin decir que la actividad de las substancias sensibles consiste en diferencias, y que son esas diferencias las que hacen que cada cosa sea lo que ella es. A causa de ese sobreentendido el paso a la consideración de ese tema inmediatamente a continuación resulta un tanto abrupto.

30. Cf. *supra* I iv 985*b*15-20. Aristóteles aclara (y traduce a términos propios) nociones que los atomistas habrían expresado de modo acaso más bien aproximativo y concreto. En la doctrina de Demócrito la materia es el átomo, que consiste en un corpúsculo indivisible o elemental, y aunque su naturaleza, como se señala arriba, es siempre la misma, presenta, sin embargo, diferencias de tres especies, a saber, en la «configuración (*rhysmós*)», en la «dirección» o «giro (*tropḗ*)», que es la posición concreta del átomo, y en el «contacto (*diathigḗ*)» (posible neologismo de Demócrito), esto es, la disposición de cada átomo en relación con los átomos vecinos. Esas tres «diferencias» explican, según Demócrito, las diversas propiedades que los compuestos de átomos ofrecen a los sentidos, por lo que ellas desempeñan, en el atomismo, un papel comparable al que desempeña la especie o forma en la doctrina de Aristóteles. Pero el número de diferencia es, para Aristóteles, mucho mayor. Tricot (1973 : 457) presume que esta referencia al atomismo implicaría la sugerencia de que, para Aristóteles, en esa filosofía estaba ya presente la distinción entre potencia y acto.

[*i*] [*a*] Puesto que la substancia, en el sentido de substrato y en el sentido de materia, es reconocida [por todos][27], y esa es la [substancia que está] en *potencia*, resta decir qué es la substancia de las cosas sensibles en el sentido de *actividad*[28]. [*b*] Pues bien, Demócrito parece pensar que hay [sólo] tres diferencias[29] (pues [decía que] el cuerpo, que es substrato, [esto es,] la materia, es uno y el mismo, pero difiere o por la «configuración», que es la figura; o por el «giro», que es la posición, y o por el «contacto» que es el orden[30]). [*c*] Pero las diferencias son manifiestamente muchas; por ejemplo, [1] unas se dice que son [como son] por la *composición* de la materia[31]; por ejemplo, las que [se producen] por *fusión*, como el aguamiel; otras, por *ligadura*, como un haz; otras, con *cola*, como un libro; otras, mediante *clavos*, como una caja; otras, por varias de esas [formas de unión a la vez]; [2] otras [son como son] por la *posición*, como un umbral y un dintel (pues esas cosas difieren [entre sí] por estar puestas de cierto modo[32]); [3] otras, por *el tiempo*, como el almuerzo y la cena[33]; otras, [4] por *el lugar*, como los vientos[34]; [5] otras, por las *afecciones* [propias] de las cosas sensibles, como la *dureza* y la *blandura*, y la *densidad* y la *rareza*, y la *sequedad* y la *humedad*; y unas [difieren] en algunas de ellas, y otras, en todas ellas, y, en general, unas por *exceso*, y otras por *defecto* [de esas afecciones]. [*d*] Así que es evidente que «es»[35] se dice en esos tantos sentidos. En efecto, *es* umbral, porque está puesto de ese modo, y el *ser* <del umbral>[36] significa «*estar puesto*

---

31. Las señaladas a continuación (en una lista que sin duda debe entenderse que no aspira a ser exhaustiva ni sistemática) son formas de «composición (*sýnthesis*)» de la materia que representan otros tantos factores de diferenciación formal de las cosas y que, se sobreentiende, no podrían ser explicadas mediante las solas tres formas distinguidas por Demócrito. Cf. el apartado 8.1. de la «Introducción». Las distinciones hechas arriba no concuerdan del todo con las establecidas por el propio Aristóteles en otros textos. En *Top* IV ii 122*b*30-31 se dice que la «fusión (*krâsis*)» es la variedad de la «mezcla (*míxis*)» en general que no incluye la combinación de componentes secos, sino la de líquidos, de la que surgen propiedades nuevas, que no se dan en sus componentes tomados por separado; es, por tanto, como dice Bonitz (1848-1849 : 103) la mezcla química (*mistio chemica*). En *GC* I x 328*a*8-18, «composición (*sýnthesis*)» y «mezcla (*krâsis*)» se oponen entre sí como combinación física y combinación química respectivamente, mientras que aquí arriba la segunda aparece como una especie de la primera. Cf. *infra* XIV v 1092*a*24; Bonitz (1848-1849 : 589).

32. Es decir, la misma pieza de mármol que es umbral si se la pone en determinado sitio, es dintel o arquitrabe si se la pone en otro sitio, e inversamente. El que sea una cosa u otra depende, pues, exclusivamente de la posición (*thésis*).

33. En forma análoga a la del umbral y el dintel en el espacio, el almuerzo y la cena pueden consistir en los mismos alimentos, y es lo uno o lo otro según su localización en el tiempo.

εἶναι <οὐδῷ> τὸ οὕτως αὐτὸ κεῖσθαι σημαίνει, καὶ τὸ κρύσταλλῳ εἶναι τὸ οὕτω πεπυκνῶσθαι. ἐνίων δὲ τὸ εἶναι καὶ πᾶσι τούτοις ὁρισθήσεται, τῷ τὰ
30 μὲν μεμῖχθαι, τὰ δὲ κεκρᾶσθαι, τὰ δὲ δεδέσθαι, τὰ δὲ πεπυκνῶσθαι, τὰ δὲ ταῖς ἄλλαις διαφοραῖς κεχρῆσθαι, ὥσπερ χεὶρ ἢ πούς. ληπτέα οὖν τὰ γένη τῶν διαφορῶν (αὗται γὰρ ἀρχαὶ ἔσονται τοῦ εἶναι), οἷον τὰ τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον ἢ πυκνῷ καὶ μανῷ καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς τοιούτοις· πάντα γὰρ ταῦτα
35 ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψίς ἐστιν. εἰ δέ τι σχήματι ἢ λειότητι καὶ τραχύτητι, πάντα εὐθεῖ καὶ καμπύλῳ. τοῖς δὲ τὸ εἶναι τῷ μεμῖχθαι ἔσται, ἀντικειμένως δὲ τὸ
1043a μὴ εἶναι. φανερὸν δὴ ἐκ τούτων ὅτι εἴπερ ἡ οὐσία αἰτία τοῦ εἶναι ἕκαστον, [ὅτι] ἐν τούτοις ζητητέον τί τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι τούτων ἕκαστον. οὐσία μὲν
5 οὖν οὐδὲν τούτων οὐδὲ συνδυαζόμενον, ὅμως δὲ τὸ ἀνάλογον ἐν ἑκάστῳ: καὶ ὡς ἐν ταῖς οὐσίαις τὸ τῆς ὕλης κατηγορούμενον αὐτὴ ἡ ἐνέργεια, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὁρισμοῖς μάλιστα. οἷον εἰ οὐδὸν δέοι ὁρίσασθαι, ξύλον ἢ λίθον ὠδὶ κείμενον ἐροῦμεν, καὶ οἰκίαν πλίνθους καὶ ξύλα ὠδὶ κείμενα (ἢ ἔτι καὶ τὸ
10 οὗ ἕνεκα ἐπ᾽ἐνίων ἔστιν), εἰ δὲ κρύσταλλον, ὕδωρ πεπηγὸς ἢ πεπυκνωμένον ὠδί· συμφωνία δὲ ὀξέος καὶ βαρέος μῖξις τοιαδί· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. φανερὸν δὴ ἐκ τούτων ὅτι ἡ ἐνέργεια ἄλλη ἄλλης ὕλης καὶ ὁ λόγος· τῶν μὲν γὰρ ἡ σύνθεσις τῶν δ᾽ ἡ μῖξις τῶν δὲ ἄλλο τι τῶν εἰρημένων.
15 διὸ τῶν ὁριζομένων οἱ μὲν λέγοντες τί ἐστιν οἰκία, ὅτι λίθοι πλίνθοι ξύλα, τὴν δυνάμει οἰκίαν λέγουσιν, ὕλη γὰρ ταῦτα· οἱ δὲ ἀγγεῖον σκεπαστικὸν χρημάτων καὶ σωμάτων ἤ τι ἄλλο τοιοῦτον προσθέντες, τὴν

---

34. La materia de los vientos es la misma, y se los diferencia sólo por referencia a los puntos cardinales. El detalle de la teoría aristotélica de los vientos se puede ver en *Meteor* II iv-vi.

35. Se dice «el 'es' (*tò ésti*)», y no, por tanto, «el ente (*tò ón*)», como cuando se trata de la pluralidad de sentidos de «ser». De acuerdo con Alejandro (1891 : 584), el empleo de esa forma personal del verbo equivaldría al de su infinitivo como expresión del *ser*, esto es, de la *esencia* o de la forma de la cosa, determinada, en este caso, por las diferencias señaladas en lo que precede, las cuales resultan ser, entonces, constitutivas de la cosa.

36. Añadido sugerido por Bonitz y recogido por Jaeger (1963 : 169 *app crit*).

37. En el texto se lee «estas (*haûtai*)», pero el femenino debe de explicarse por atracción del género gramatical de «principios (*arkhaí*)», que es femenino. El pronombre debe de remitir a los géneros (*génē*) que se acaban de mencionar.

de ese modo»; y el *ser* del hielo, «*estar condensado de ese modo*». Y el *ser* de ciertas cosas se definirá por todas esas [diferencias a la vez]: por estar unas [partes] mezcladas, por estar otras fusionadas, atadas o condensadas o por tener otras diferencias, como una mano o un pie. [*e*] Así pues, se deberán captar los géneros de las diferencias (pues estos[37] serán los principios del *ser*); por ejemplo, las cosas [que se diferencia] en el *más* y el *menos* o en *la densidad* y *la rareza* y en los demás [rasgos] así; pues todos ellos son [del género del] *exceso* y [el] *defecto*. Y si una cosa [difiere] por la *figura* o por la *lisura* y la *rugosidad*, todos [esos rasgos son del género de] la *rectitud* y la *curvatura*[38]. Y el *ser* de otras cosas será estar mezcladas, y contrariamente el *no ser*[39]. [*ii*] [*a*] A partir de estas [comprobaciones] es manifiesto, en resumen, que si la causa del *ser* de cada cosa[40] es la substancia, [es] en esas [diferencias donde] se debe buscar cuál es la causa del *ser* de cada una de esas cosas. Ahora bien, ninguna de ellas[41] es substancia, [ni tomadas por sí mismas][42] ni unidas [a la materia]. De todos modos, en cada una [de ellas se da] un análogo [de la substancia][43]. [*b*] Así como en las [definiciones de las] substancias lo que se predica de la materia es la actividad misma, también en las demás definiciones[44] [las diferencias expresan la actividad] en el grado más alto. Por ejemplo, si se debe definir un umbral, diremos que «es un madero o una piedra dispuesta de este modo»; y la casa, «ladrillos y maderos dispuestos de este modo» (en algunos casos está también el *con vistas a que*[45]); y [para definir] el hielo, [hay que decir que es] «agua solidificada o condensada de este modo»; y la armonía, «determinada mezcla de agudo y grave». Y de igual modo [se hará] en los demás casos. [*iii*] [*a*] Es manifiesto, pues, a partir de esas cosas, que en cada materia la actividad [es] otra, y [que lo es también] el enunciado, pues [la actividad] será, en algunas, la composición; en otras, la mezcla, y en otras, alguna otra de las [diferencias] mencionadas[46]. [*b*] Por eso, de los que definen qué es una casa, [1] [los que lo hacen] diciendo que [es] piedras, ladrillos y maderas, enuncian la casa en *potencia* (pues esas cosas son *materia*); en cambio, [2] los que [lo hacen] diciendo [que es] refugio protector de bienes y de cuerpos, u otra cosa de esa índole, enuncian la *actividad*; y [3] los que unen

1043a

---

38. Cf. la *supra* *b*22-25.

39. Frase de sentido un tanto genérico y vago, que bien podría estar fuera de su lugar. Reale (1958 : 23) ve en ella la expresión de la simple idea de que si las diferencias mencionadas son la causa del ser de las cosas, entonces su ausencia será la del no ser de la cosa.

40. No, por cierto, la causa de que una cosa exista, sino la causa de que la cosa en cuestión sea la cosa que ella es.

ἐνέργειαν λέγουσιν: οἱ δ'ἄμφω ταῦτα συντιθέντες τὴν τρίτην καὶ τὴν ἐκ τούτων οὐσίαν (ἔοικε γὰρ ὁ μὲν διὰ τῶν διαφορῶν λόγος τοῦ εἴδους καὶ τῆς ἐνεργείας εἶναι, ὁ δ' ἐκ τῶν ἐνυπαρχόντων τῆς ὕλης μᾶλλον)· ὁμοίως δὲ καὶ οἵους Ἀρχύτας ἀπεδέχετο ὅρους· τοῦ συνάμφω γάρ εἰσιν. οἷον τί ἐστι νηνεμία; ἠρεμία ἐν πλήθει ἀέρος· ὕλη μὲν γὰρ ὁ ἀήρ, ἐνέργεια δὲ καὶ οὐσία ἡ ἠρεμία. τί ἐστι γαλήνη; ὁμαλότης θαλάττης· τὸ μὲν ὑποκείμενον ὡς ὕλη ἡ θάλαττα, ἡ δὲ ἐνέργεια καὶ ἡ μορφὴ ἡ ὁμαλότης. φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων τίς ἡ αἰσθητὴ οὐσία ἐστὶ καὶ πῶς· ἡ μὲν γὰρ ὡς ὕλη, ἡ δ' ὡς μορφὴ καὶ ἐνέργεια, ἡ δὲ τρίτη ἡ ἐκ τούτων.

---

41. Ninguna de las diferencias.

42. Porque pertenecen, como se ha sugerido arriba, a categorías distintas de la de substancia (*la posición* de la piedra en el umbral; *la cualidad* en el hielo, etc.), así que expresan propiedades que no dejan de ser externas y momentáneas.

43. Porque aunque, como se acaba de señalar, no son substancia, de todos modos determinan el ser de las cosas. Acerca de la noción de analogía, cf. *supra* la nota 156 del libro V, en la p. 351.

44. En las definiciones que no lo son de substancias naturales, sino de cosas artificiales como un umbral, que a continuación se vuelve a tomar como ejemplo.

45. Cf. *infra a*17. Lo que se agrega en este caso es la causa final.

46. Mencionadas *supra* en 1042*b*15-31.

esas dos cosas, [formulan] la substancia tercera[47], es decir, la [compuesta] de las otras dos (pues el enunciado [que se vale] de las diferencias parece serlo de la *especie* y de la *actividad*, mientras que el que parte de los componentes [parece ser enunciado] más bien de la *materia*). [*c*] Las definiciones que admitía Arquitas eran semejantes[48]; pues lo son de ambas cosas[49] a la vez. Por ejemplo, ¿qué es la calma? «Quietud en una masa de aire»: el aire es, en efecto, materia, y la quietud es actividad y substancia. ¿Qué es la bonanza? «La lisura del mar»: el substrato en el sentido de la materia [es] el mar, y la actividad y la configuración, la lisura. A partir de lo que se ha dicho es manifiesto, entonces, qué y cómo es la substancia sensible: la una [lo es] en el sentido de materia; la otra, en el sentido de configuración y actividad; la tercera, la [compuesta] de esas dos.

47. Es decir, la substancia en el tercero de los sentidos mencionados en i 1042*a*26-31, que es la substancia entendida como el compuesto de materia y especie. Hay, pues, tres definiciones posibles de la casa, en dos de las cuales se incluye la materia como componente. El criterio de Aristóteles parece ser aquí distinto del dominante *supra* en VII x-xi a propósito de la definición, en el que no se tomaba en consideración la definición del compuesto y se excluía la materia; cf. *supra* VII xi 1037*a*27.

48. Arquitas de Tarento, pitagórico contemporáneo y amigo de Platón. Lo único que se sabe de su teoría de la definición es lo que se lee arriba. Ross (1958 : II 230) señala la similitud entre las definiciones de Arquitas mencionadas arriba y la definición nominal de atributos *per genus et subiectum* en *An Post* I viii 75*b*32-33; II x 94*a*7-9.

49. De la materia y de la forma.

Capítulo iii

[*i*] *Puede no ser claro si el nombre denota el compuesto, la actividad o la especie; eso no es relevante ahora* (1043*a*29-1043*b*4). [*ii*] [*a*] *La especie de una cosa es distinta de sus componentes;* [*b*] *no es posible producir la especie;* [*c*] *la de la cosa artificial no puede existir separada;* [*d*] *visión de Antístenes acerca de la definición* (1043*b*4-1043*b*32). [*iii*] *Analogía entre el número y la definición* ([*a*]-[*d*]) (1043*b*32-1044*a*11). [*iv*] *Cierre* (1044*a*11-1044*a*14).

δεῖ δὲ μὴ ἀγνοεῖν ὅτι ἐνίοτε λανθάνει πότερον
30 σημαίνει τὸ ὄνομα τὴν σύνθετον οὐσίαν ἢ τὴν
ἐνέργειαν καὶ τὴν μορφήν, οἷον ἡ οἰκία πότερον
σημεῖον τοῦ κοινοῦ ὅτι σκέπασμα ἐκ πλίνθων καὶ
λίθων ὠδὶ κειμένων, ἢ τῆς ἐνεργείας καὶ τοῦ εἶδους
ὅτι σκέπασμα, καὶ γραμμὴ πότερον δυὰς ἐν μήκει ἢ
35 ὅτι δυάς, καὶ ζῷον πότερον ψυχὴ ἐν σώματι ἢ ψυχή·
αὕτη γὰρ οὐσία καὶ ἐνέργεια σώματός τινος. εἴη δ'
ἂν καὶ ἐπ' ἀμφοτέροις τὸ ζῷον, οὐχ ὡς ἑνὶ λόγῳ
λεγόμενον ἀλλ' ὡς πρὸς ἕν. ἀλλὰ ταῦτα πρὸς μέν
τι ἄλλο διαφέρει, πρὸς δὲ τὴν ζήτησιν τῆς οὐσίας
1043b τῆς αἰσθητῆς οὐδέν· τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι τῷ εἴδει καὶ
τῇ ἐνεργείᾳ ὑπάρχει. ψυχὴ μὲν γὰρ καὶ ψυχῇ εἶναι
ταὐτόν, ἀνθρώπῳ δὲ καὶ ἄνθρωπος οὐ ταὐτόν, εἰ
μὴ καὶ ἡ ψυχὴ ἄνθρωπος λεχθήσεται· οὕτω δὲ τινὶ
5 μὲν τινὶ δ' οὔ. —οὐ φαίνεται δὴ ζητοῦσιν ἡ συλλαβὴ
ἐκ τῶν στοιχείων οὖσα καὶ συνθέσεως, οὐδ' ἡ οἰκία
πλίνθοι τε καὶ σύνθεσις. καὶ τοῦτο ὀρθῶς· οὐ γάρ
ἐστιν ἡ σύνθεσις οὐδ' ἡ μῖξις ἐκ τούτων ὧν ἐστὶ
σύνθεσις ἢ μῖξις. ὁμοίως δὲ οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐθέν,
οἷον εἰ ὁ οὐδὸς θέσει, οὐκ ἐκ τοῦ οὐδοῦ ἡ θέσις ἀλλὰ
10 μᾶλλον οὗτος ἐξ ἐκείνης. οὐδὲ δὴ ὁ ἄνθρωπός ἐστι
τὸ ζῷον καὶ <τὸ> δίπουν, ἀλλά τι δεῖ εἶναι ὃ παρὰ
ταῦτά ἐστιν, εἰ ταῦθ' ὕλη, οὔτε δὲ στοιχεῖον οὔτ' ἐκ

---

50. Cf. *supra* VII vii 1033*a*5-12; x 1035*a*7-9.

51. Cf. *supra* VII xi 1036*b*13-17. La díada en longitud sería la materia, y la díada sin más, la especie o configuración.

52. Cf. *supra* VII x 1035*b*15.

53. La fórmula «dicho según un enunciado único» equivale a «sinonímicamente»; y «en relación con una sola cosa», a «henonímicamente»; cf. *supra* IV ii, y allí la nota 10 en ese libro IV, en la p. 228. En todo caso, en una posición que parece afín a la de VII xi, se admiten dos definiciones: una de la especie, y otra del compuesto, que se refiere henonímicamente a la primera.

54. De acuerdo con Alejandro (1891 : 551), el punto sería relevante para la dialéctica, que es la disciplina a la que interesa el fenómeno de la ambigüedad de los nombres.

55. Y no en el compuesto.

56. Si «hombre» es igual a «alma», entonces «ser del hombre (que es igual a 'alma')» es igual a «hombre»; pero si «hombre» es igual a «compuesto de cuerpo y alma», entonces «ser del hombre» no es igual a «hombre».

57. Se trata, al parecer, de la visión, ya expuesta *supra* en VII xvii 1041*b*11-33, según la cual la sílaba no se reduce a la mera suma de los elementos fónicos que la componen, idea que es aquí formulada con auxilio de la noción de «composición (*sýnthesis*)» introducida en el capítulo precedente. La

[*i*] No se debe ignorar que a veces pasa inadvertido si el nombre significa la substancia compuesta o la actividad y la configuración[50]. Por ejemplo, si «casa» es signo del compuesto, [es decir, si significa] «protección hecha de ladrillos y piedras puestos de tal modo», o [si lo es] de la actividad y la especie, es decir, de «protección». O si «línea» [significa] «díada en longitud» o «díada»[51]; y si «animal» [significa] «alma en un cuerpo» o «alma», pues esta [es] substancia y actividad de un cuerpo[52]. Pero en ambos casos sería «animal»: no como dicho según un enunciado único, sino en relación con una sola cosa[53]. Eso tiene importancia a propósito de una [cuestión] diversa[54], pero no a propósito de la investigación de la substancia sensible, pues la *esencia* se da en la especie y en la actividad[55], pues «alma» y «el *ser* del alma» son lo mismo; pero «[el *ser*] del hombre» y «hombre» no [son] lo mismo, salvo que el alma pueda ser llamada «hombre»; y de ese modo, [«el *ser* del hombre» y «hombre»] en un sentido [son lo mismo], pero en otro [sentido], no[56].

[*ii*] [*a*] Si se la examina, no es manifiesto que la sílaba consista [sólo] en los elementos *más* la composición, ni que la casa sea [sólo] ladrillos *más* la composición[57]. Y eso es correcto, pues ni la composición ni la mezcla consisten [a su vez] en esas cosas de las que son composición o mezcla, y de igual modo, tampoco en ninguno de los demás casos. Por ejemplo, si el umbral [es umbral] por [su] posición[58], la posición no [se compone] del umbral[59], sino más bien este de aquella. Tampoco el hombre es *animal* y *bípedo*, sino que tiene que haber algo que esté aparte de esas cosas (si ellas son materia[60]); ni [puede aquello ser] elemento ni [derivar] de elementos,

---

formulación que se hace ahora de esa idea («la sílaba no consiste en sus elementos más la composición») ha sido vista como problemática o forzada, en la medida en que pareciera implicar un tercer factor. Ross (1958 : I 231) halla la formulación estricta de la visión de Aristóteles (y concordante con la expuesta en VII xvii) en la línea *a*12, donde se dice que la sílaba no es un elemento ni consiste en los elementos. En opinión de Reale (1968 : 25), la peculiaridad de la formulación se explica por el marco polémico del segmento, puesto que poco más abajo se discute la visión de Antístenes (a quien se hace referencia sólo a partir de *a*24) que, a diferencia de Aristóteles, ponía los componentes y la composición en el mismo nivel.

58. Cf. *supra* ii 1042*b*19.

59. La posición no consiste ni en la materialidad del umbral ni en sus componentes materiales.

60. Cabría esperar que Aristóteles dijese que el género («animal») es la «materia» y que la diferencia («bípedo») es la «especie», y no que ambas cosas sean por igual «materia». Cf. *supra* V xxviii 1024*b*8-9; VII xii 1038*a*5-10. Como observa Ross (1958 : II 232), ello parece contrariar la idea de que el género no existe fuera de las diferencias (cf. *infra* VIII xii; IX vi), e implicar

στοιχείου, ἀλλ' [ἡ οὐσία] ὃ ἐξαιροῦντες τὴν ὕλην λέγουσιν. εἰ οὖν τοῦτ' αἴτιον τοῦ εἶναι, καὶ οὐσίας, τοῦτο, αὐτὴν ἂν τὴν οὐσίαν οὐ λέγοιεν. (ἀνάγκη δὴ ταύτην ἢ ἀΐδιον εἶναι ἢ φθαρτὴν ἄνευ τοῦ φθείρεσθαι καὶ γεγονέναι ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι. δέδεικται δὲ καὶ δεδήλωται ἐν ἄλλοις ὅτι τὸ εἶδος οὐθεὶς ποιεῖ οὐδὲ γεννᾷ, ἀλλὰ ποιεῖται τόδε, γίγνεται δὲ τὸ ἐκ τούτων. εἰ δ' εἰσὶ τῶν φθαρτῶν αἱ οὐσίαι χωρισταί, οὐδέν πω δῆλον· πλὴν ὅτι γ' ἐνίων οὐκ ἐνδέχεται δῆλον, ὅσα μὴ οἷόν τε παρὰ τὰ τινὰ εἶναι, οἷον οἰκίαν ἢ σκεῦος. ἴσως μὲν οὖν οὐδ' οὐσίαι εἰσὶν οὔτ' αὐτὰ ταῦτα οὔτε τι τῶν ἄλλων ὅσα μὴ φύσει συνέστηκεν· τὴν γὰρ φύσιν μόνην ἄν τις θείη τὴν ἐν τοῖς φθαρτοῖς οὐσίαν.) ὥστε ἡ ἀπορία ἣν οἱ Ἀντισθένειοι καὶ οἱ οὕτως ἀπαίδευτοι ἠπόρουν ἔχει τινὰ καιρόν, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τί ἔστιν ὁρίσασθαι (τὸν γὰρ ὅρον λόγον εἶναι μακρόν), ἀλλὰ ποῖον μέν τί ἐστιν ἐνδέχεται [καὶ] διδάξαι, <ὁρίσασθαι δ' οὔ,> ὥσπερ ἄργυρον, τί μέν ἐστιν οὔ, ὅτι δ' οἷον καττίτερος· ὥστ' οὐσίας

---

la necesidad de un tercer componente que les confiera unidad a aquellos dos, lo cual es, sin duda, extraño a la forma de ver regular en Aristóteles. A esta anomalía aparente en lo que concierne a la doctrina se le suman las obscuridades en la expresión que se señalan en las notas siguientes.

61. Jaeger (1963 : 170 *app crit*) elimina estas palabras, que juzga fuera de lugar aquí, y que a continuación Aristóteles emplea de manera más natural.

62. La frase «al eliminar lo cual mencionan [solamente] la materia» traduce «*hò exairoûntes tèn hýlen légousin*», que es una expresión ambigua, porque tanto «*hò* (lo cual)» cuanto «*tèn hýlen* (la materia)» pueden ser el objeto directo del participio «*exairoûntes*» (que hemos traducido como «al eliminar»). La tradición propendió a ver en «la materia» el objeto del participio y a leer, por tanto, «al eliminar la materia», y entendió que había en ello una referencia a los platónicos, lo cual no armoniza, sin embargo, con el contexto. Modernamente, en particular a partir de Ross (1958 : II 232), se prefiere la alternativa restante, que es la que hemos seguido. El pronombre (relativo de género neutro) «*hò*» remitiría entonces a ese factor (que resulta ser la substancia), al que en lo que precede (*b*11) se habría hecho referencia con el pronombre (indefinido neutro) «*ti* (algo)». Si es así, habría que inclinarse por la sugerencia de Jaeger de eliminar la mención explícita de la substancia en *b*12; cf. la nota precedente.

63. El verbo no tiene sujeto explícito. Se trataría de filósofos partidarios de la posición de Antístenes (mencionado *infra* en *a*24), que omiten, niegan o ignoran el factor formal unificador cuya necesidad se muestra arriba, y al hacerlo «mencionan [solamente] la materia», eso es, lo reducen todo a ella.

64. En algunos manuscritos, este «no (*ou*)» es omitido, aparece borrado o se lee en el margen; cf. Jaeger (1963 : 170 *app crit*), que lo suprime. Ross (1958 : II 231) defiende su inclusión, argumentando que se lo habría eli-

sino [que es] <la substancia>[61]; al eliminar lo cual[62] mencionan[63] [solamente] la materia. Pues bien, si eso es la causa del *ser*, y eso [es] la substancia, no[64] podrían mencionar la substancia misma. [*b*] Por tanto, necesariamente esta es o bien eterna o bien destructible sin [proceso de] destrucción, y generada sin [proceso de] generación[65]. En otros [lugares][66] se ha demostrado y puesto en evidencia que nadie produce ni genera la especie, sino que se produce un *esto*, y que se genera el [compuesto] de esas cosas[67]. [*c*] No es aún evidente si las substancias de las cosas destructibles [son] separadas; sólo es evidente que no es posible, al menos [en el caso] de algunas, [a saber, en el caso de] todas las que no pueden existir aparte de los *estos*, como la casa o el utensilio[68]. Ahora bien, acaso esas mismas cosas no son substancias ni [lo es] ninguna de las demás que no están constituidas por la naturaleza[69]. En efecto, sólo la naturaleza puede ser considerada como la substancia en las cosas destructibles. [*d*] De modo que tiene cierta pertinencia[70] la aporía, planteada por Antístenes[71] y los que como él no tienen una instrucción, de que no es posible definir el *qué es* (porque la definición es un discurso extenso[72]), sino que [sólo] es posible <incluso>[73] enseñar cómo es [la cosa], <pero no definirla>;[74] por ejemplo, la plata: no [se puede decir] qué es, sino que [sólo se puede decir que es] como el estaño; así

---

minado a causa de la interpretación errónea de la frase comentada en las notas precedentes. La lectura resultante es más coherente con el contexto, y por eso es la admitida comúnmente: los filósofos criticados no reconocen un factor formal, así que mencionan o reconocen sólo la materia y *no* pueden mencionar o reconocer la substancia. El párrafo que sigue es visto como una digresión. Hasta *b*23 Aristóteles parece no volver al punto que estaba tratando.

65. Cf. *supra* VI iii 1027*a*29-33 y VII viii 1033*b*5-8, y las notas a esos lugares. La idea de proceso está implícita en el aspecto de las formas verbales empleadas por Aristóteles.

66. *Supra* en VII viii; cf. *GC* I iii.

67. El compuesto de materia y especie.

68. Cf. VII viii 1033*b*19-21.

69. Cf. *supra* ii 1043*a*4-5, y las notas a ese lugar.

70. En la expresión «tiene cierta pertinencia (*ékhei tinà kairón*)» se ha creído ver matices diversos, que van de la ironía al reconocimiento de una cierta razonabilidad en la doctrina considerada; así, para Bonitz (1848-1849 : 369), «*kairós*» equivale aquí a «*lógos*» o a «*eúlogos*»; cf. Bonitz (1968 : 184): «*eine gewisse Berechtigung*». Pero la expresión puede implicar tan sólo que la aporía planteada es oportuna o viene al caso en relación con la cuestión tratada antes de la digresión que parece ser [*c*]: si se entiende que la definición es la mera suma de los elementos que forman una cosa, entonces *viene al caso* la idea de Antístenes acerca de la definibilidad de las cosas compuestas.

ἔστι μὲν ἧς ἐνδέχεται εἶναι ὅρον καὶ λόγον, οἷον τῆς
30 συνθέτου, ἐάν τε αἰσθητὴ ἐάν τε νοητὴ ᾖ· ἐξ ὧν δ' αὕτη πρώτων, οὐκέτι, εἴπερ τὶ κατὰ τινὸς σημαίνει ὁ λόγος ὁ ὁριστικὸς καὶ δεῖ τὸ μὲν ὥσπερ ὕλην εἶναι τὸ δὲ ὡς μορφήν. --φανερὸν δὲ καὶ διότι, εἴπερ εἰσί πως ἀριθμοὶ αἱ οὐσίαι, οὕτως εἰσὶ καὶ οὐχ ὥς τινες λέγουσι
35 μονάδων· ὅ τε γὰρ ὁρισμὸς ἀριθμός τις· διαιρετός τε γὰρ καὶ εἰς ἀδιαίρετα (οὐ γὰρ ἄπειροι οἱ λόγοι), καὶ ὁ ἀριθμὸς δὲ τοιοῦτον. καὶ ὥσπερ οὐδ' ἀπ' ἀριθμοῦ ἀφαιρεθέντος τινὸς ἢ προστεθέντος ἐξ ὧν ὁ ἀριθμός ἐστιν, οὐκέτι ὁ αὐτὸς ἀριθμός ἐστιν ἀλλ' ἕτερος, κἂν
1044a τοὐλάχιστον ἀφαιρεθῇ ἢ προστεθῇ, οὕτως οὐδὲ ὁ ὁρισμὸς οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι οὐκέτι ἔσται ἀφαιρεθέντος τινὸς ἢ προστεθέντος. καὶ <γὰρ> τὸν ἀριθμὸν δεῖ εἶναί τι ᾧ εἷς, ὃ νῦν οὐκ ἔχουσι λέγειν τίνι εἷς [εἴπερ ἐστὶν
5 εἷς] (ἢ γὰρ οὐκ ἔστιν ἀλλ' οἷον σωρός, ἢ εἴπερ ἐστί, λεκτέον τί τὸ ποιοῦν ἓν ἐκ πολλῶν)· καὶ ὁ ὁρισμὸς εἷς ἐστίν, ὁμοίως δὲ οὐδὲ τοῦτον ἔχουσι λέγειν. καὶ τοῦτο εἰκότως συμβαίνει· τοῦ αὐτοῦ γὰρ λόγου, καὶ ἡ οὐσία ἓν οὕτως, ἀλλ' οὐχ ὡς λέγουσί τινες οἷον μονάς τις οὖσα ἢ στιγμή, ἀλλ' ἐντελέχεια καὶ φύσις
10 τις ἑκάστη. καὶ ὥσπερ οὐδὲ ὁ ἀριθμὸς ἔχει τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον, οὐδ' ἡ κατὰ τὸ εἶδος οὐσία, ἀλλ' εἴπερ, ἡ μετὰ τῆς ὕλης. περὶ μὲν οὖν γενέσεως καὶ φθορᾶς τῶν λεγομένων οὐσιῶν, πῶς τ' ἐνδέχεται καὶ πῶς ἀδύνατον, καὶ περὶ τῆς εἰς τὸν ἀριθμὸν ἀναγωγῆς, ἔστω μέχρι τούτων διωρισμένον.

---

71. Aristóteles ha considerado la doctrina de Antístienes ya *supra* V xxix 1024*b*32-1025*a*1; cf. allí la nota 468 de ese libro V, en la p. 458. Según se ve en lo que sigue, la visión de Antístenes era la de que las entidades simples (como la plata en el ejemplo de arriba) no pueden ser definidas, sino que son sólo nombrables, esto es, se las puede denotar con nombres aislados; la definición consiste, en cambio, en una serie de nombres. No es posible, pues, decir *qué sea* una cosa, sino sólo dar de ella una idea por medio de comparaciones (como la de la plata con el estaño). Tampoco es posible definir las cosas compuestas, sino sólo enumerar los elementos que la componen, cada uno de los cuales, tomado aisladamente, es indefinible. Por así decirlo, para Antístenes la sílaba es cognoscible, pero el elemento es incognoscible. Cf. Platón, *Teéteto* 202*b*.

72. La expresión «discurso extenso (*makròs lógos*)» tiene una connotación negativa; cf. *infra* XIV iii 1091*a*7-8.

73. El «incluso (*kaí*)» ha sido eliminado por Jaeger (1963 : 171 *app crit*).

74. Restituido por Jaeger (1963 : 171 *app crit*).

que hay una [única especie de] substancia de la que puede haber definición y enunciado, a saber, la compuesta (ya sea sensible o inteligible[75]), pero de sus [componentes] primeros ya no [es posible una definición], porque el enunciado definidor significa «una cosa acerca de otra»[76]; y tiene que tener el uno el carácter de materia, y el otro el de configuración.

[*iii*] Y es manifiesto también que si las substancias son, en algún sentido, números, lo son de este modo[77], y no [son], como dicen algunos [filósofos][78], [agregados] de unidades. [*a*] La definición es, en efecto, una especie de número, pues [es] divisible, y [lo es] en [partes] indivisibles (pues los enunciados no son infinitos[79]), y el número es una cosa de esa índole. [*b*] Y tal como si a un número se le quita o se le añade uno de los [componentes] en que el número consiste, ya no es el mismo número, sino uno diverso, por poco que se le quite o se le añada, de igual modo, tampoco la definición ni la *esencia* serán ya [las mismas] si se les quita o se les añade algo. [*c*] Y el número[80] debe tener algo por lo que [es] uno, [algo] que en realidad [los filósofos criticados] no pueden decir: en razón de qué cosa [es] uno <si en efecto es uno>[81] (pues o bien no es [uno], sino [que es] como un agregado; o, si es [uno], hay que decir qué es lo que produce una cosa *una* a partir de muchas). También la definición es una, pero tampoco pueden decir [cómo es] eso. Y es explicable que les ocurra, pues [la cuestión depende] de la misma razón. Y la substancia [es] una de ese modo [que hemos dicho], pero no, como dicen algunos [filósofos], porque sea una especie de unidad o de punto, sino porque cada una [de las substancias es] una entelequia[82] y una naturaleza. Y [*d*] tal como el número no tiene el más y el menos, tampoco [lo] tiene la substancia entendida como especie, sino, si acaso, la acompañada de materia[83]. [*iv*] Así pues, hasta este punto cabe tratar acerca de la generación y la destrucción de las llamadas substancias, cómo es posible y cómo es imposible, y acerca de su reducción al número.

---

75. Consistiendo la definición en la enumeración de los componentes de la cosa definida; cf. *supra* la nota 70, en la p. 639. Se ha observado que la distinción entre lo sensible y lo inteligible es extraña al pensamiento de Antístenes, así que Aristóteles se estaría expresando en términos de su propia (problemática) distinción entre la materia sensible y la materia inteligible. Cf. *supra* VII xi 1036*a*9-12 y la nota a ese lugar.

76. Como se ha visto, «una cosa acerca de otra (*ti katà tinós*)» implica una predicación, o bien una relación entre una propiedad y una cosa, o entre un género que, según se señala a continuación, funciona como materia, y una diferencia, que funciona como forma. Cf. *supra* VII xii 1038*a*6-8; 18-21.

77. Esto es, tienen una unidad de índole substancial distinta de sus componentes.
78. Pitagóricos y platónicos. La visión que se critica es, al parecer, una que reduce la especie y la substancia al número. Aristóteles reconoce que entre esas dos cosas sólo se registran analogías ([*a*]-[*d*]) que no conllevan aquella implicancia. El desarrollo parece estructurarse con ajuste a tópicos que recuerdan los que sirven de base para el desarrollo de algunos capítulos de *Cat.*
79. En el sentido de que no están constituidos por un número infinito de partes, sino, ante todo, por dos: el género y la diferencia.
80. Leo «*tôi arithmôi*» y no «*tòn arithmón*», como prefieren Bonitz y Ross; cf. Ross (1958 : II 232) y Jaeger (1963 : 171 *app crit*); si no, en lugar de «el número debe tener algo» habría que leer «el número debe ser algo», lo cual parece menos claro en el contexto.
81. Eliminado por Jaeger (1963 : 171).
82. Esto es, precisamente la esencia vista como factor que unifica los componentes.
83. «El más y el menos» corresponde a las variaciones de grado, que, como se dice expresamente en *Cat* v 2*b*21-28 no se pueden dar en la substancia (un caballo no puede ser *más* o *menos* caballo). Al parecer, esa variación solamente se podría dar de modo indirecto, en la medida en que, como se dice arriba, la especie está unida a una porción de materia, la cual puede crecer y decrecer, pero no en la especie en sí misma.

Capítulo iv

[*i*] [*a*] *La materia es causa de cuanto se genera, pero hay una materia propia de cada cosa;* [*b*] *un estado de la materia procede directamente o indirectamente de otro estado* (1044*a*15-1044*a*25). [*ii*] *En la producción artificial* [*a*] *con la misma materia se pueden producir cosas diversas;* [*b*] *cosas distintas pueden requerir materias diversas;* [*c*] *las cosas diversas hechas de materias diversas requieren el mismo arte y el mismo motor* (1044*a*25-1044*a*32). [*iii*] *Las causas* (1044*a*32-1044*b*3). [*iv*] [*a*] *Determinación de las causas* [*a*] *en las substancias naturales generadas y* [*b*] *en las naturales y eternas;* [*c*] *en los fenómenos que afectan a las substancias* (1044*b*3-1044*b*20).

15 περὶ δὲ τῆς ὑλικῆς οὐσίας δεῖ μὴ λανθάνειν ὅτι
εἰ καὶ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πάντα πρώτου ἢ τῶν αὐτῶν ὡς
πρώτων καὶ ἡ αὐτὴ ὕλη ὡς ἀρχὴ τοῖς γιγνομένοις,
ὅμως ἔστι τις οἰκεία ἑκάστου, οἷον φλέγματος [ἐστι
πρώτη ὕλη] τὰ γλυκέα ἢ λιπαρά, χολῆς δὲ τὰ πικρὰ
20 ἢ ἄλλ' ἄττα· ἴσως δὲ ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ. γίγνονται
δὲ πλείους ὕλαι τοῦ αὐτοῦ ὅταν θατέρου ἡ ἑτέρα ᾖ,
οἷον φλέγμα ἐκ λιπαροῦ καὶ γλυκέος εἰ τὸ λιπαρὸν
ἐκ τοῦ γλυκέος, ἐκ δὲ χολῆς τῷ ἀναλύεσθαι εἰς τὴν
πρώτην ὕλην τὴν χολήν. διχῶς γὰρ τόδ' ἐκ τοῦδε, ἢ
25 ὅτι πρὸ ὁδοῦ ἔσται ἢ ὅτι ἀναλυθέντος εἰς τὴν ἀρχήν.
ἐνδέχεται δὲ μιᾶς τῆς ὕλης οὔσης ἕτερα γίγνεσθαι
διὰ τὴν κινοῦσαν αἰτίαν, οἷον ἐκ ξύλου καὶ κιβωτὸς
καὶ κλίνη. ἐνίων δ' ἑτέρα ἡ ὕλη ἐξ ἀνάγκης ἑτέρων
ὄντων, οἷον πρίων οὐκ ἂν γένοιτο ἐκ ξύλου, οὐδ' ἐπὶ
τῇ κινούσῃ αἰτίᾳ τοῦτο· οὐ γὰρ ποιήσει πρίονα ἐξ
30 ἐρίου ἢ ξύλου. εἰ δ'ἄρα τὸ αὐτὸ ἐνδέχεται ἐξ ἄλλης
ὕλης ποιῆσαι, δῆλον ὅτι ἡ τέχνη καὶ ἡ ἀρχὴ ἡ ὡς
κινοῦσα ἡ αὐτή· εἰ γὰρ καὶ ἡ ὕλη ἑτέρα καὶ τὸ κινοῦν,
καὶ τὸ γεγονός. --ὅταν δή τις ζητῇ τὸ αἴτιον, ἐπεὶ
πλεοναχῶς τὰ αἴτια λέγεται, πάσας δεῖ λέγειν τὰς
35 ἐνδεχομένας αἰτίας. οἷον ἀνθρώπου τίς αἰτία ὡς ὕλη;
ἆρα τὰ καταμήνια; τί δ' ὡς κινοῦν; ἆρα τὸ σπέρμα;
τί δ' ὡς τὸ εἶδος; τὸ τί ἦν εἶναι. τί δ'ὡς οὗ ἕνεκα; τὸ

---

84. Cf. *supra* VI i 1025*b*30-1026*a*6.

85. Esto es, proceden o de la materia prima o de la tierra, el aire, el agua y el fuego, que representan, como se da a entender arriba, la causa material última de todas las cosas. Cf. el apartado 8.1. de la «Introducción».

86. Cf. *De an* I v 410*a*1-2; *GC* II vi.

87. Christ y Jaeger (1963 : 172 *app crit*) ponen en duda esta expresión «la materia primera [...] son (*esti prôtē hylē*)» que traen algunos manuscritos, aduciendo que es una noción distinta de la que corresponde al contexto, porque se está tratando de la materia propia, y no de la primera.

88. De uno solo de los cuatro elementos.

89. Cf. *De an* II x 422*b*11-14; *De sensu* iv 442*a*17-19.

90. Es decir, por haberse resuelto en el elemento del que provenía. Por tanto: una forma de la materia procede de otra o [1] porque deriva de manera directa de esa otra (por un desarrollo: «*prò hodoû*»), o [2] porque deriva de otra que ha vuelto a su forma anterior; esto es, [1] o *por progresión* de un estado (o del estado próximo) a otro, como en la transformación del agua en aire; [2] o *por regresión* desde un estado a otro más remoto, del que la forma provenía, como en la transformación del aire en agua. En el ejemplo de arriba, lo graso es la materia próxima de la flema, y lo dulce, la materia remota, porque lo dulce se transforma en graso, y lo graso en flema.

[*i*] [*a*] A propósito de la substancia material[84] no se debe pasar por alto que, aunque todas las cosas [proceden] del mismo [elemento] primero o de los mismos [elementos] primeros[85], y la misma materia [sirve] como principio a [todas] las cosas que se generan, hay, sin embargo, una [materia] propia de cada una[86]; por ejemplo, <la materia primera>[87] de la flema <son> las cosas dulces y grasas; [la] de la bilis, las picantes y algunas otras. Pero acaso estas [provienen] de un mismo [elemento].[88] [*b*] Llega a haber varias materias de lo mismo cuando una es [materia] de otra; por ejemplo, la flema [proviene] de lo graso y de lo dulce si lo graso [procede a su vez] de lo dulce[89]; pero [también] de la bilis, al resolverse la bilis en la materia primera. En dos sentidos [proviene], pues, una cosa de otra: [1] por un desarrollo, [2] o por haberse resuelto en el principio[90]. [*ii*] [*a*] Pero es posible que de una materia que sea la misma se generen cosas diversas por obra de la causa motora[91]; por ejemplo, de madera [se pueden hacer] tanto un arca cuanto una cama. [*b*] Pero en algunos casos la materia necesariamente es diversa por ser diversas las cosas; por ejemplo, una sierra no se haría de madera, y [ello] no por la causa motora, pues no podrá hacer sierras de lana o de madera[92]. [*c*] Entonces, cuando es posible hacer lo mismo de una materia diversa, es evidente que el arte, esto es, el principio en el sentido del motor, [ha de ser] el mismo. Pues si [fuera] diversa tanto la materia cuanto el motor, también [sería diverso] el producto[93].

[*iii*] Entonces, cuando se busca la causa, como las causas se entienden en varios sentidos[94], se deben indicar todas las causas posibles[95]. Por ejemplo, ¿cuál es la causa, en el sentido de la materia, del hombre? ¿Acaso las menstruaciones? ¿Y cuál [es la causa] en el sentido [causa] motora? ¿Acaso el esperma[96]? ¿Y cuál [es la causa] en el sentido de la forma? ¡La *esencia*! ¿Y cuál [es la causa] en el

---

91. Probablemente deba entenderse: por obra de una causa motora diversa o en razón de una diferencia en la causa motora. Como observa Reale (1958 : 31), la diferencia no parece residir tanto en esa causa como tal (que en los casos considerados aquí es un artesano), sino en la forma, por incorporar en la materia, que el agente tiene en mente y en su intencionalidad. Precisamente por esa razón equipara a menudo Aristóteles la causa motora con la causa formal.

92. En este caso, la naturaleza de la función del instrumento, esto es, su finalidad, que condiciona la materia de la cual pueda ser hecho, y ello por lo que en *Phys* II ix 199*b*34-200*a*5 se caracteriza como una necesidad «hipotética (*ex hypothéseōs*)».

93. En el ejemplo de Alejandro (1891 : 557), un alfarero y un broncista que hicieran el uno una taza de arcilla y el otro una taza de bronce.

1044b τέλος. ἴσως δὲ ταῦτα ἄμφω τὸ αὐτό. δεῖ δὲ τὰ ἐγγύτατα αἴτια λέγειν. <οἷον> τίς ἡ ὕλη; μὴ πῦρ ἢ γῆν ἀλλὰ τὴν ἴδιον. περὶ μὲν οὖν τὰς φυσικὰς οὐσίας καὶ γενητὰς ἀνάγκη οὕτω μετιέναι εἴ τις μέτεισιν ὀρθῶς, εἴπερ ἄρα αἴτιά τε ταῦτα καὶ τοσαῦτα καὶ δεῖ τὰ αἴτια γνωρίζειν· ἐπὶ δὲ τῶν φυσικῶν μὲν ἀϊδίων δὲ οὐσιῶν ἄλλος λόγος. ἴσως γὰρ ἔνια οὐκ ἔχει ὕλην, ἢ οὐ τοιαύτην ἀλλὰ μόνον κατὰ τόπον κινητήν. οὐδ' ὅσα δὴ φύσει μέν, μὴ οὐσίαι δέ, οὐκ ἔστι τούτοις ὕλη, ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον ἡ οὐσία. οἷον τί αἴτιον ἐκλείψεως, τίς ὕλη; οὐ γὰρ ἔστιν, ἀλλ' ἡ σελήνη τὸ πάσχον. τί δ' αἴτιον ὡς κινῆσαν καὶ φθεῖραν τὸ φῶς; ἡ γῆ. τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἴσως οὐκ ἔστιν. τὸ δ' ὡς εἶδος ὁ λόγος, ἀλλὰ ἄδηλος ἐὰν μὴ μετὰ τῆς αἰτίας ᾖ ὁ λόγος. οἷον τί ἔκλειψις; στέρησις φωτός. ἐὰν δὲ προστεθῇ τὸ ὑπὸ γῆς ἐν μέσῳ γιγνομένης, ὁ σὺν τῷ αἰτίῳ λόγος οὗτος. ὕπνου δ' ἄδηλον τί τὸ πρῶτον πάσχον. ἀλλ' ὅτι τὸ ζῷον; ναί, ἀλλὰ τοῦτο κατὰ τί, καὶ τί πρῶτον; καρδία ἢ ἄλλο τι. εἶτα ὑπὸ τίνος; εἶτα τί τὸ πάθος, τὸ ἐκείνου καὶ μὴ τοῦ ὅλου; ὅτι ἀκινησία τοιαδί; ναί, ἀλλ' αὕτη τῷ τί πάσχειν τὸ πρῶτον;

---

94. Cf. *supra* I iii 983*a*24-983*b*6 y las notas a ese lugar; también V ii; VII xvii 1041*a*6-1041*b*11.

95. Todas las causas que a uno le sea posible establecer.

96. Se ha visto ya, que la visión de Aristóteles, en la generación el padre aporta, en el semen, la causa formal. Cf. *GA* I xxi.

97. Restituido por Jaeger (1963 : 172 *app crit*).

98. Los astros, las esferas celestes y las estrellas.

99. No una tal como la de las substancias generables, de las que se ha tratado en lo que precede.

100. Esto es, una materia cuya única forma de cambio es la del cambio local. Cf. *supra* i 1042*a*32-*b*8, y allí las notas 20 y 24, en las pp. 624 y 625; e *infra* IX viii 1050*b*20-40.

sentido de [aquello] *con vistas a lo cual?* El fin. Y acaso estas dos sean 1044b
lo mismo. Y se deben señalar las causas próximas: <por ejemplo,>[97]
¿cuál es la materia [de esta cosa]? No [ha de aducirse] el fuego o
la tierra, sino la [materia] propia [de ella]. [*iv*] [*a*] Así pues, acerca
de las substancias naturales y generables es necesario proceder de
este modo si se quiere proceder correctamente, en la medida en
que las causas [son] esas y esas tantas, y [en la medida en que lo 5
que] se debe conocer [son] las causas. [*b*] Acerca de las substancias
naturales, pero eternas[98], la [forma de] explicación [es] otra, pues
algunas acaso no tengan materia, o no una tal[99], sino sólo una
en que se da el movimiento local[100]. [*c*] Y las cosas que son por
naturaleza, pero no son substancias, tampoco tienen materia, sino
que [en ellas] el substrato es la substancia[101]. Por ejemplo, ¿cuál [es]
la causa de un eclipse? ¿Cuál [es] su materia? No la hay, sino que 10
[es] la Luna lo que [lo] padece. ¿Y cuál la causa en el sentido de
motora y destructora de la luz? La Tierra. Pero probablemente no
hay un *con vistas a lo cual*[102]. La [causa] en el sentido de la especie
es el enunciado; pero el enunciado [es] obscuro si no se acompaña
de la causa [motora]. Por ejemplo: ¿qué [es] un eclipse? «Privación
de luz». Pero si se añade: «por haberse interpuesto la Tierra», el 15
enunciado se acompaña de la causa. En el caso del sueño, es incierto
cuál es el [substrato] paciente primero. ¿[Diremos] que el animal?
Sí, pero ¿en qué [parte de él]? Es decir: ¿qué [parte u órgano es el
sujeto] primero [del sueño]? El corazón, u otro [órgano][103]. Además,
¿por obra de qué[104]? Y todavía: ¿cuál [es] la afección, es decir, la de
ese [órgano afectado], y no del [animal] todo? ¿[Diremos] que [es]
determinada inmovilidad? Sí, pero ¿por padecer qué [afección] el
[sujeto] primero [se produjo] esa [inmovilidad]? 20

---

101. Se trata de fenómenos naturales, de índole accidental, consistentes en afecciones que padecen las substancias, en los que estas desempeñan un papel análogo al que en las substancias mismas desempeña la materia como substrato. Así, en el ejemplo que se da arriba, la Luna es sujeto paciente del eclipse.

102. Esto es, no hay una causa final. La visión teleológica de la naturaleza sustentada por Aristóteles deja un espacio para los fenómenos que al menos en sí mismos no se explican en términos finalísticos.

103. Aristóteles parece haber pensado que el órgano afectado es, en efecto, el corazón; cf. *DS* ii 455*a*4-455*b*34; iii 458*a*25-32; pero cf. *PA* II vii 653*a*10.

104. Es decir, cuál es la causa motora.

Capítulo v

[*i*] [*a*] *Hay cosas que pasan a la existencia y dejan de existir sin procesos de generación ni de destrucción;* [*b*] *no todos los contrarios pueden transformarse el uno en el otro;* [*c*] *tienen materia sólo las cosas que se generan y se transforman recíprocamente* (1044*b*21-1044*b*29). [*ii*] [*a*] *¿Puede la materia contener en potencia los contrarios?;* [*b*] *¿es una cosa en potencia aquello en que se degrada?* (1044*b*29-1045*a*6).

ἐπεὶ δ' ἔνια ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, οἷον αἱ στιγμαί, εἴπερ εἰσί, καὶ ὅλως τὰ εἴδη (οὐ γὰρ τὸ λευκὸν γίγνεται ἀλλὰ τὸ ξύλον λευκόν, εἰ ἔκ τινος καὶ τὶ πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεται), οὐ πάντα ἂν τἀναντία γίγνοιτο ἐξ ἀλλήλων, ἀλλ' ἑτέρως λευκὸς ἄνθρωπος ἐκ μέλανος ἀνθρώπου καὶ λευκὸν ἐκ μέλανος· οὐδὲ παντὸς ὕλη ἔστιν ἀλλ' ὅσων γένεσις ἔστι καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα· ὅσα δ' ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν ἔστιν ἢ μή, οὐκ ἔστι τούτων ὕλη. --ἔχει δ' ἀπορίαν πῶς πρὸς τἀναντία ἡ ὕλη ἡ ἑκάστου ἔχει. οἷον εἰ τὸ σῶμα δυνάμει ὑγιεινόν, ἐναντίον δὲ νόσος ὑγιεία, ἆρα ἄμφω δυνάμει; καὶ τὸ ὕδωρ δυνάμει οἶνος καὶ ὄξος; ἢ τοῦ μὲν καθ' ἕξιν καὶ κατὰ τὸ εἶδος ὕλη, τοῦ δὲ κατὰ στέρησιν καὶ φθορὰν τὴν παρὰ φύσιν; ἀπορία δέ τις ἔστι καὶ διὰ τί ὁ οἶνος οὐχ ὕλη τοῦ ὄξους οὐδὲ δυνάμει ὄξος (καίτοι γίγνεται ἐξ αὐτοῦ ὄξος) καὶ ὀζῶν δυνάμει νεκρός. ἢ οὔ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς αἱ φθοραί, ἡ δὲ τοῦ ζῴου ὕλη αὐτὴ κατὰ φθορὰν νεκροῦ δύναμις καὶ ὕλη, καὶ τὸ ὕδωρ ὄξους· γίγνεται γὰρ ἐκ τούτων ὥσπερ ἐξ ἡμέρας νύξ. καὶ ὅσα δὴ οὕτω μεταβάλλει εἰς ἄλληλα, εἰς τὴν ὕλην δεῖ ἐπανελθεῖν, οἷον εἰ ἐκ νεκροῦ ζῷον, εἰς τὴν ὕλην πρῶτον, εἶθ' οὕτω ζῷον· καὶ τὸ ὄξος εἰς ὕδωρ, εἶθ' οὕτως οἶνος.

---

105. Cf. *supra* VI iii 1027a29-30; VII viii 1033b5-7, y las notas a esos lugares, en especial la 82 del libro VI, en la p. 486.

106. Cf. *supra* III v 1002a32-34.

107. Como pretenden los platónicos y los pitagóricos; no es la opinión de Aristóteles, cf. *infra* XI ii 1060b12-13 y XIII iii 1090*b*5-7.

108. En [1] se trata de cosas que tienen determinada cualidad, y el cambio consiste en *un proceso* en que las partes de una de ellas pasan de tener esa cualidad a tener la cualidad contraria; producido eso, se puede decir que un contrario procede de un contrario; en [2] se trata de las cualidades, y el cambio consiste en que *instantáneamente* a una de ellas le sucede la cualidad contraria. En [1] hay materia, y en [2], no; y en [1] los contrarios se transforman recíprocamente, y en [2], no.

109. Como los puntos y las especies, mencionadas *supra* en *b*22, y los rasgos accidentales o los fenómenos accidentales como el eclipse; cf. *supra*, iv 1044*b*8-12.

110. Esta alternativa representa la respuesta de Aristóteles, basada en la distinción entre [1] posesión (*héxis*) y [2] privación (*stérēsis*): la salud es la *posesión* o el estado positivo del cuerpo que corresponde a su naturaleza, mientras que la enfermedad es *privación* de salud, y contrario a la naturaleza. La materia propia del animal, esto es, el cuerpo, está, por tanto, en una relación distinta con cada contrario: el animal está en potencia [1] *primariamente* refe-

[*i*] [*a*] Puesto que algunas cosas existen o no existen sin [que se dé proceso alguno de] generación ni [de] destrucción[105], como los puntos[106], si en efecto existen[107], y, en general, las especies (pues no se genera *lo blanco*, sino *la madera blanca*, puesto que todo lo que se genera, se genera a partir de algo [y llega a ser] algo): [*b*] [así,] no todos los contrarios se generan unos de otros, sino que [1] el *hombre blanco* [procede] del *hombre negro*, [y ello] de un modo diverso de como [2] *lo blanco* [procede] de *lo negro*[108]; y [*c*] no existe materia de todo, sino [sólo] de las cosas de las que hay generación y cambio de una en otra. Pero no hay materia de las cosas que existen o no [existen] sin [que eso resulte de un proceso de] cambio[109]. [*ii*] [*a*] Encierra una aporía [la cuestión de] en qué relación se halla con los contrarios la materia de cada cosa. Por ejemplo: si el cuerpo [está] en potencia sano, y lo contrario de la salud es la enfermedad, ¿es en potencia las dos cosas? Y el agua, ¿[es] en potencia vino y vinagre? ¿O [es] materia de uno [de los contrarios] [1] en tanto *posesión* y por la especie, y del otro [2] en tanto *privación* y por destrucción contra la naturaleza[110]? [*b*] Es también una aporía por qué el vino no [es] materia del vinagre, ni [es] vinagre en potencia (aunque el vinagre procede de él), y el viviente [no es] cadáver en potencia[111]. O no [es así][112], sino que las destrucciones [del vinagre y del cadáver] son [3] *por accidente*[113], y la materia misma del viviente[114] [pasa a ser], por destrucción, potencia y materia del cadáver, y el agua, [potencia y materia] del vinagre. [El cadáver y el vinagre] proceden, en efecto, de esas cosas como del día la noche[115]. Y todas las cosas que cambian, unas en otras de ese modo, deben regresar [primero] a la materia[116]. Por ejemplo, si del cadáver [ha de derivar] un animal, primero [tiene que regresar] a la materia, y [sólo] después [podrá] de ese modo [pasar a ser] animal; y el vinagre [tiene que regresar] al agua, y después [podrá] de ese modo [pasar a ser] vino.

---

rido a la salud, y [2] sólo *secundariamente*, e *in via corruptionis*, o con el carácter de una pérdida, a la enfermedad.

111. Y materia del cadáver.

112. Aquí comienza la respuesta de Aristóteles.

113. Es esta la tercera de las especies de mutaciones mencionadas en el capítulo; arriba se señalaron [1] la del paso del agua al vino (por posesión y por especie), y [2] la del agua en vinagre (por privación y destrucción); ahora [3] la del vino en vinagre, que es por accidente, y ello porque no se relaciona con el vino como tal, sino con su materia. Reale (1968 : 34) dice que «por accidente» equivale aquí a «mediatamente», porque en la transformación de una cosa en otra el paso no es, en este caso, directo, sino que supone que se convierta primero en su materia constitutiva. Pero cabría decir que lo que de ese modo se expresa es, en rigor, una implicancia.

114. Los cuatro elementos.
115. El «esas cosas» remite al animal y el vino. Esto es, son contrarios que tienen una materia común, que en el caso del vino y el vinagre es el agua, y en el del día y la noche, como en el de la luz y la obscuridad, el aire; cf. *infra* XII iv 1070*b*21.
116. Una vez más, aquí y en la ocurrencia siguiente de «materia» (*a*4-5), se trata de los cuatro elementos.

Capítulo vi

[i] [1] *La unidad de la definición deriva de la unidad de lo definido;* [2] *hay que aclarar en qué radica la unidad de lo definido; la respuesta platónica es equivocada* (1045*a*7-1045*a*22). [*ii*] [1] *La solución requiere que se apele a las nociones de materia y especie y de potencia y acto* [*a*]-[*b*] (1045*a*22-1045*a*33); [2] [*a*] *la materia es sensible o inteligible;* [*b*] *lo que no tiene materia es inmediatamente* una *y* un *ente;* [*c*] *no cabe preguntarse por la causa de la unidad* (1045*a*33-1045*b*7). [*iii*] [1] *Intentos erróneos de solución* (1045*b*7-1045*b*16); [2] [*a*] *razón de los errores;* [*b*] *el enfoque apropiado de la cuestión* (1045*b*17-1045*b*24).

περὶ δὲ τῆς ἀπορίας τῆς εἰρημένης περί τε τοὺς ὁρισμοὺς καὶ περὶ τοὺς ἀριθμούς, τί αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι; πάντων γὰρ ὅσα πλείω μέρη ἔχει καὶ μὴ ἔστιν οἷον σωρὸς τὸ πᾶν ἀλλ' ἔστι τι τὸ ὅλον παρὰ τὰ μόρια, ἔστι τι αἴτιον, ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς σώμασι τοῖς μὲν ἁφὴ αἰτία τοῦ ἓν εἶναι τοῖς δὲ γλισχρότης ἤ τι πάθος ἕτερον τοιοῦτον. ὁ δ' ὁρισμὸς λόγος ἐστὶν εἷς οὐ συνδέσμῳ καθάπερ ἡ Ἰλιὰς ἀλλὰ τῷ ἑνὸς εἶναι. τί οὖν ἐστὶν ὃ ποιεῖ ἓν τὸν ἄνθρωπον, καὶ διὰ τί ἓν ἀλλ' οὐ πολλά, οἷον τό τε ζῷον καὶ τὸ δίπουν, ἄλλως τε δὴ καὶ εἰ ἔστιν, ὥσπερ φασί τινες, αὐτό τι ζῷον καὶ αὐτὸ δίπουν; διὰ τί γὰρ οὐκ ἐκεῖνα αὐτὰ ὁ ἄνθρωπός ἐστι, καὶ ἔσονται κατὰ μέθεξιν οἱ ἄνθρωποι οὐκ ἀνθρώπου οὐδ' ἑνὸς ἀλλὰ δυοῖν, ζῴου καὶ δίποδος, καὶ ὅλως δὴ οὐκ ἂν εἴη ὁ ἄνθρωπος ἓν ἀλλὰ πλείω, ζῷον καὶ δίπουν; φανερὸν δὴ ὅτι οὕτω μὲν μετιοῦσιν ὡς εἰώθασιν ὁρίζεσθαι καὶ λέγειν, οὐκ ἐνδέχεται ἀποδοῦναι καὶ λῦσαι τὴν ἀπορίαν· εἰ δ'ἔστίν, ὥσπερ λέγομεν, τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ μορφή, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐνεργείᾳ, οὐκέτι ἀπορία δόξειεν ἂν εἶναι τὸ ζητούμενον. ἔστι γὰρ αὕτη ἡ ἀπορία ἡ αὐτὴ κἂν εἰ ὅρος εἴη ἱματίου ὁ στρογγύλος χαλκός· εἴη γὰρ ἂν σημεῖον τοὔνομα τοῦτο τοῦ λόγου, ὥστε τὸ ζητούμενόν ἐστι τί αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι τὸ στρογγύλον καὶ τὸν χαλκόν. οὐκέτι δὴ ἀπορία φαίνεται, ὅτι τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ μορφή. τί οὖν τούτου αἴτιον, τοῦ τὸ δυνάμει ὂν ἐνεργείᾳ εἶναι, παρὰ τὸ ποιῆσαν, ἐν ὅσοις ἔστι γένεσις; οὐθὲν γάρ ἐστιν αἴτιον ἕτερον τοῦ τὴν δυνάμει σφαῖραν ἐνεργείᾳ εἶναι σφαῖραν, ἀλλὰ τοῦτ' ἦν τὸ

---

117. *Supra* en VII xii; cf. VIII iii 1044*a*2-6.

118. Es decir, cuál es la causa de que cada una de ellas y cada uno de ellos constituya una unidad. En rigor, se tratará sólo de la unidad de la definición, si bien, como observa Reale (1968 : 35), la solución puede ser extendida a los números.

119. Hay una causa de la unidad que el todo forma o es. En lo que precede, «conjunto» traduce «*pân*», y «todo», «*hólon*»; cf. *supra* V xxvi 1024*a*1-10 y la nota 438 de ese libro, en la p. 445.

120. Es decir, no es una unidad sólo en virtud de un enlace gramatical (un «*sýndesmos*») puramente externo. Cf. *supra* VII iv 1030*a*8-9; *b*9, y allí la nota 98 de ese libro VII, en la p. 523.

[*i*] [1] [Pasemos a tratar] acerca de la aporía, ya mencionada[117], referente a las definiciones y a los números: ¿cuál es la causa de que sean *uno*[118]? Pues de todas las cosas que tienen varias partes y el conjunto [de ellas] no es como un agregado, sino que el todo es algo fuera de las partes, hay una causa[119]; porque también en los cuerpos [la] causa de que sean *uno* [es], en unos, el contacto, y en otros, la adherencia o alguna otra afección así. Ahora bien, la definición es un enunciado [que es] *uno*, [pero] no en razón de un coordinante[120], como la *Ilíada*, sino por ser [definición] de *una* cosa. [2] ¿Qué es, entonces, lo que hace *uno* al hombre, y por qué [es] *una* cosa, y no muchas: *animal* y *bípedo*, por ejemplo, [y ello] sobre todo si, como afirman algunos [filósofos][121], existe un *Animal en sí* y un *Bípedo en sí*? ¿Por qué, pues, no es el hombre esas *Cosas en sí*, y [por qué] los hombres no han de existir por participación en [la Idea de] Hombre, ni en *una* [Idea], sino [por participación] en *dos*, [la] de *Animal* y [la] de *Bípedo*, y [por qué] el hombre ha de ser, en resumen, no *una* cosa, sino varias: *animal* y *bípedo*[122]? Es evidente, por tanto, que si se procede de la manera en que [estos filósofos] están acostumbrados a definir y a argumentar, no se puede aclarar y resolver la aporía. [*ii*] [1] Pero si, como afirmamos nosotros, [está,] por una parte, la materia, y, por otra, la configuración; y la una [está] en potencia, y la otra, en actividad, ya no cabe pensar que lo que se busca es una aporía. [*a*] Pues esta aporía es la misma que [se plantearía] si la definición de «vestido»[123] fuera *bronce redondo*, pues aquel nombre sería signo de este enunciado, así que lo que se buscaría es [establecer] cuál [es] la causa de que *redondo* y *bronce* sean *uno*[124]. La aporía, entonces, ya no se presenta: [son una cosa *una*] porque lo uno [es] materia y lo otro [es] configuración. [*b*] Ahora bien, ¿cuál [es], en las cosas de que hay generación, la causa de eso: de que sea en actividad lo que era en potencia en las cosas en que hay generación, si no [lo es] la producción[125]? En efecto, no hay ninguna otra causa de que la esfera en potencia sea esfera en actividad, sino que eso era la *esencia* de uno y otra[126]. [2] [*a*] De la materia, una [especie]

---

121. Platónicos.

122. El platonismo implica, una vez más la dificultad, insoluble, de que dos substancias separadas y en acto terminan por constituir una substancia única.

123. Ya se ha dado un uso semejante de «vestido (*himátion*)»; cf. *supra* VII 1029*b*28 y allí la nota 66 de ese libro VII, en la p. 517.

124. La cuestión es la de la unidad del género y la diferencia en la definición, pero, a fin de hacer perceptible esa unidad, Aristóteles considera el caso, análogo, de la materia y la forma de una esfera de bronce. Materia y

τί ἦν εἶναι ἑκατέρῳ. ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἡ μὲν νοητὴ
35 ἡ δ' αἰσθητή, καὶ ἀεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὕλη τόδε
ἐνέργειά ἐστιν [οἷον ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον]. ὅσα
δὲ μὴ ἔχει ὕλην μήτε νοητὴν μήτε αἰσθητήν, εὐθὺς
1045b ὅπερ ἕν τί [εἶναί] ἐστιν ἕκαστον, ὥσπερ καὶ ὅπερ ὄν
τι, τὸ τόδε, τὸ ποιόν, τὸ ποσόν—διὸ καὶ οὐκ ἔνεστιν
ἐν τοῖς ὁρισμοῖς οὔτε τὸ ὂν οὔτε τὸ ἕν—, καὶ τὸ τί ἦν
εἶναι εὐθὺς ἕν τί ἐστιν ὥσπερ καὶ ὄν τι—διὸ καὶ οὐκ
5 ἔστιν ἕτερόν τι αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι οὐθενὶ τούτων
οὐδὲ τοῦ ὄν τι εἶναι· εὐθὺς γὰρ ἕκαστόν ἐστιν ὄν τι
καὶ ἕν τι, οὐχ ὡς ἐν γένει τῷ ὄντι καὶ τῷ ἑνί, οὐδ' ὡς
χωριστῶν ὄντων παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα. διὰ ταύτην
δὲ τὴν ἀπορίαν οἱ μὲν μέθεξιν λέγουσι, καὶ αἴτιον
τί τῆς μεθέξεως καὶ τί τὸ μετέχειν ἀποροῦσιν· οἱ δὲ
10 συνουσίαν [ψυχῆς], ὥσπερ Λυκόφρων φησὶν εἶναι
τὴν ἐπιστήμην τοῦ ἐπίστασθαι καὶ ψυχῆς: οἱ δὲ
σύνθεσιν ἢ σύνδεσμον ψυχῆς σώματι τὸ ζῆν. καίτοι
ὁ αὐτὸς λόγος ἐπὶ πάντων· καὶ γὰρ τὸ ὑγιαίνειν
ἔσται ἢ συνουσία ἢ σύνδεσμος ἢ σύνθεσις ψυχῆς καὶ
15 ὑγιείας, καὶ τὸ τὸν χαλκὸν εἶναι τρίγωνον σύνθεσις
χαλκοῦ καὶ τριγώνου, καὶ τὸ λευκὸν εἶναι σύνθεσις
ἐπιφανείας καὶ λευκότητος. αἴτιον δ' ὅτι δυνάμεως
καὶ ἐντελεχείας ζητοῦσι λόγον ἑνοποιὸν καὶ δια-
φοράν. [[ἔστι δ', ὥσπερ εἴρηται, ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ
μορφὴ ταὐτὸ καὶ ἕν, δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ, ὥστε
20 ὅμοιον τὸ ζητεῖν τοῦ ἑνὸς τί αἴτιον καὶ τοῦ ἓν εἶναι·
ἓν γάρ τι ἕκαστον, καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ
ἕν πώς ἐστιν, ὥστε αἴτιον οὐθὲν ἄλλο πλὴν εἴ τι ὡς
κινῆσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν. ὅσα δὲ μὴ ἔχει
ὕλην, πάντα ἁπλῶς ὅπερ ἕν τι.]]

---

forma corresponden, en el plano conceptual, al género (*animal*) y la diferencia (*bípedo*), así que, se da a entender, la unidad que estos forman es como la que, en el plano intuitivo empírico, se comprueba que se da entre el bronce y su configuración. De ese modo ya no se ve en aquellos dos factores otras tantas entidades substanciales separadas.

125. «La producción (*tò poiêsai*)», esto es, la causa eficiente.

126. El sentido de la frase dista de ser claro. Siguiéndose a Bonitz se suele entender que en la expresión «la esencia de uno y otra (*tò tí ên eînai hekatérōi*)» el «de uno y otro (*hekatérōi*)» viene a ser «de la materia y de la configuración (*têi hýlēi kaì têi morphêi*)». Poco antes se ha dicho que la causa del paso de la potencia al acto es la causa eficiente; ahora se diría que la causa de ello es, más específicamente o en última instancia, la esencia o *la configuración*, cuyo conocimiento es lo que califica al agente como tal.

127. La expresión, que no figura en todos los manuscritos, es eliminada por Jaeger (1963 : 175 *app crit*). Puede proceder de una ilustración marginal de

es la inteligible, y la otra, la sensible, y del enunciado, siempre una [parte] es materia, y la otra, actualidad, <por ejemplo: el círculo [es] «figura plana» >[127]. [*b*] Las cosas que no tienen materia, ni inteligible ni sensible, [son] inmediatamente, cada una [de ellas], por esencia, una cosa *una*[128], así como también [son inmediatamente] por esencia *ente*: un *esto*, una *cualidad*, una *cantidad*[129] (por eso en las definiciones [de las categorías] no se contiene ni «ente» ni «uno»[130]); y la *esencia* [de cada una] es inmediatamente una cosa *una*, tal como también [es inmediatamente, por esencia,] *ente*. [*c*] Por eso tampoco hay una cosa diversa [que sea] causa ni de que sean *una* ni de que sea un *ente*; pues cada una es inmediatamente un *ente* y una cosa *una*, no porque [estén] en el género «ente» y [en el género] «uno», ni porque existan separadas, aparte de las cosas particulares[131]. [*iii*] [1] A causa de esta aporía unos[132] hablan de «participación», pero no saben resolver [el problema de] cuál es la causa de la participación y qué es participar; otros [hablan de] «comunidad» <del alma>[133]; por ejemplo, Licofrón[134] dice que la ciencia [es la comunidad] del saber y del alma; otros[135] que el vivir es «composición» o «ligazón» del alma con el cuerpo. Sea como fuere, la explicación [es] la misma a propósito de todas las cosas, pues «estar sano» será «comunidad», «ligazón» o «composición» del alma y la salud, y el que el bronce sea triángulo, «composición de bronce y de triángulo», y el ser blanco, «composición de superficie y blancura»[136]. [2] [*a*] La causa [de esos errores] es que buscan una explicación que lleve a la unidad de la potencia y la actualidad, y [buscan, a la vez, ver cuál es] la diferencia [que hay entre la potencia y la actualidad][137]. [*b*] Mas como se ha dicho[138], la materia última[139] y la configuración son *uno* y lo mismo: <la una>[140] [es esa cosa] en potencia, y la otra [es esa misma cosa] en actividad, así que buscar cuál [es] la causa de *lo uno* es semejante a [buscar cuál es la causa] de *ser una* [una cosa]. Pues cada cosa es *una* cosa, y tanto lo [que está] en potencia cuanto lo [que está] en actividad son, en cierto sentido, *una* cosa, así que no [hay] otra [causa], a no ser la que mueve de la potencia a la actividad[141]. En cambio, las cosas que no tienen materia, [son] todas, sin más, por esencia, *una*[142].

---

lo que Aristóteles acaba de señalar acerca de la materia inteligible (*figura plana* para el caso de «círculo»), que terminó por ser interpolada. Acerca de la distinción entre la materia sensible y la materia inteligible, cf. *supra* VII x 1036*a*9-12, donde la expresión se emplea en un sentido que no parece ser exactamente el mismo que aquí. Cf. *supra* la nota 272 del libro VII, en la p. 570. En el enunciado, que es el *definiens*, un componente, a saber, el género, es, pues, la materia inteligible, y el otro, es decir, la diferencia específica, la especie o la configuración o, como se dice arriba, la actividad (*enérgeia*), dada

---

la correlación entre materia y potencia por un lado, y actualidad y especie por otro. Como ya se ha señalado, la unidad del contenido de la definición debe ser vista entonces como se ve la unidad de la materia y la forma en *bronce redondo*: tal como el bronce no existe aparte de su forma, y la forma no existe fuera del bronce, tampoco la materia inteligible existe fuera de su determinación, ni esta, separada de la materia inteligible.

128. En «inmediatamente por esencia una cosa una (*euthỳs hóper hèn tí <eînai> estin* [el «*eînai*» era eliminado ya por Bonitz; cf. Jaeger (1963 : 175 *app crit*), el «por esencia» refleja el valor de la expresión con «*hóper*»; cf. *supra* la nota 225 del libro III, en la p. 208. Se trata, pues, de cosas a propósito de las cuales, por ser inmediata o directamente (*euthýs*) «*unas*» (o unitarias), no se plantea la cuestión de la unidad, y ello, a su vez, porque carecen de materia, lo cual, en razón de lo señalado en la nota precedente, equivale a decir que no hay género que las abarque.

129. Esto es, una substancia, una cualidad, una cantidad o, en general, un ente que caiga en cualquiera de las diez categorías.

130. En caso, desde luego, de que propiamente pudiera haber definiciones (y no sólo descripciones o caracterizaciones) de las categorías, las cuales, en tanto *summa genera*, son, en realidad, indefinibles.

131. Como se ha visto ya *supra* en III iii 998*b*20 y se recuerda poco más abajo, ni «ente» ni «uno» son géneros.

132. Platón y los platónicos.

133. Palabra eliminada por Bonitz y otros (cf. Jaeger 1963 : 175 *app crit*). Aparece aquí quizás a causa de su ocurrencia en la línea siguiente.

134. Orador y sofista discípulo de Gorgias.

135. No se sabe quiénes.

136. De acuerdo con Ross (1958 : II 239), Aristóteles refuta esas explicaciones vacías mediante una *reductio ad absurdum*, mostrando que términos tales como «composición (*sýnthesis*)» se aplican a cosas que nunca han existido separadas.

137. Cuando en realidad la potencia y la actividad son momentos o grados de un proceso único. Los filósofos criticados los separan, y se esfuerzan por elaborar una teoría que los unifique. Cf. *De an* II i 412*b*6-9.

138. La remisión puede ser a *supra* v 1045*a*23-35.

139. La materia en que una cosa consiste inmediatamente. Cf. *supra* la nota 127 del libro V, en la p. 346.

140. Restitución de Casaubon admitida por Ross y por Jaeger; cf. Jaeger (1963 : 176 *app crit*).

141. Es decir, la causa eficiente o motora, que produce la unión (natural o artificial) de la materia y la forma.

142. Cf. *supra* 1045*a*36-1045*b*7.

Libro IX (Θ)

Capítulo i

[*i*] *Recapitulación; programa* (1045*b*26-1046*a*4). [*ii*] *«Potencia»* [*a*] *en su sentido primero y* [*b*], [*c*] *en sentidos derivados* (1046*a*4-1046*a*19). [*iii*] *La potencia activa y la pasiva son, en un sentido, la misma, y, en otro sentido, diversas* (1046*a*19-1046*a*29). [*iv*] [*a*] *La impotencia como privación;* [*b*] *pluralidad de sentidos de «privación»* (1046*a*29-1046*a*36).

1045b περὶ μὲν οὖν τοῦ πρώτως ὄντος καὶ πρὸς ὃ πᾶσαι αἱ ἄλλαι κατηγορίαι τοῦ ὄντος ἀναφέρονται εἴρηται, περὶ τῆς οὐσίας (κατὰ γὰρ τὸν τῆς οὐσίας λόγον λέγε-
30 ται τἆλλα ὄντα, τό τε ποσὸν καὶ τὸ ποιὸν καὶ τἆλλα τὰ οὕτω λεγόμενα· πάντα γὰρ ἕξει τὸν τῆς οὐσίας λόγον, ὥσπερ εἴπομεν ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις)· ἐπεὶ δὲ λέγεται τὸ ὂν τὸ μὲν τῷ τί ἢ ποιὸν ἢ ποσόν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν καὶ κατὰ τὸ ἔργον, διορίσω-
35 μεν καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας, καὶ πρῶτον περὶ δυνάμεως ἣ λέγεται μὲν μάλιστα κυρίως, οὐ μὴν χρησιμωτάτη γέ ἐστι πρὸς ὃ βουλόμεθα νῦν· ἐπὶ
1046a πλέον γάρ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν μόνον λεγομένων κατὰ κίνησιν. ἀλλ' εἰπόντες περὶ ταύτης, ἐν τοῖς περὶ τῆς ἐνεργείας διορισμοῖς δηλώσομεν καὶ περὶ τῶν ἄλλων. ὅτι μὲν οὖν λέγεται πολλαχῶς ἡ
5 δύναμις καὶ τὸ δύνασθαι, διώρισται ἡμῖν ἐν ἄλλοις· τούτων δ' ὅσαι μὲν ὁμωνύμως λέγονται δυνάμεις ἀφείσθωσαν (ἔνιαι γὰρ ὁμοιότητί τινι λέγονται, καθάπερ ἐν γεωμετρίᾳ καὶ δυνατὰ καὶ ἀδύνατα λέγομεν τῷ εἶναί πως ἢ μὴ εἶναι), ὅσαι δὲ πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδος, πᾶσαι ἀρχαί τινές εἰσι, καὶ πρὸς πρώτην μίαν λέγονται,
10 ᾗ ἐστιν ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο. ἡ μὲν

---

1. En los dos libros precedentes.

2. Esta vez optamos por «noción» para verter «*lógos*», puesto que en esta ocurrencia y en la siguiente (*b*31) ese pareciera ser su sentido, y no los más usuales de «enunciado» y «definición». Aristóteles tiene en mente la relación henonímica, que pone de manifiesto la dependencia conceptual de las categorías no substanciales respecto de la categoría de substancia. Cf. *supra* la nota 10 del libro IV, en la p. 228.

3. Es decir, las demás categorías. Cf. *supra* la nota 171 del libro V, en la p. 355.

4. La referencia puede ser a *supra* IV ii 1003*a*34-*b*15, a VII i 1028*a*10-15 o a ambos lugares, donde se explica o se señala la correferencia de las demás categorías a la noción de substancia.

5. En los manuscritos figura en este lugar un artículo singular masculino o neutro en caso dativo («*tôi*»), cuya interpretación no es sencilla. En Jaeger (1963 : 176 *app crit*) se halla la sugerencia de que habría un «ser (*einai*)» sobreentendido, al que el artículo acompañaría, con lo que el sentido sería: «por [ser] el *qué* o la *cualidad*», etcétera. Por otra parte, el «qué (*ti*)» ha sido leído por algunos de ese modo, es decir, como tónico y, por tanto, como pronombre interrogativo (arriba hemos seguido esa lectura), pero por otros, como átono y, por tanto, como pronombre indefinido, con lo que se tendría «algo» o «un algo», esto es, una cosa particular determinada. En cualquier caso la expresión hace referencia a la substancia.

6. Acerca de la lista de los sentidos de «ser» ([A]-[D]), cf. *supra* VI ii 1026*a*33-*b*2. La expresión «la obra (*tò érgon*)» es utilizada, a lo que parece, como equivalente de «entelequia (*entelékheia*)», y acaso con un propósito aclaratorio del

[*i*] Hemos tratado[1] acerca del *ente* en su sentido primero, al que remiten todas las otras categorías del ente, [esto es, hemos tratado] acerca de la substancia. (Pues por su relación con la noción[2] de substancia se dicen «entes» las demás cosas: la *cantidad,* la *cualidad* y las demás que se dicen de ese modo[3], pues todas ellas contendrán la noción de la substancia, según dijimos en las primeras exposiciones[4]). Y puesto que ente se dice, por un lado, el *qué*[5] o la *cualidad* o la *cantidad,* y, por otro, [se lo dice] en el sentido ([D]) de la *potencia* y en el de la *entelequia* o de la obra[6], hagamos algunas distinciones acerca de la potencia y la entelequia. En primer lugar, acerca de la que es llamada potencia en el sentido más propio[7], aunque no es la más pertinente para lo que nos proponemos ahora. Pues la potencia y la actividad se refieren a más cosas que las consideradas sólo atendiendo al movimiento[8]. Después de hablar acerca de esta[9], haremos aclaraciones también acerca de las demás, [y ello] en ocasión de las distinciones acerca de la actividad[10]. [*ii*] En otros [lugares][11] hemos precisado ya que «potencia» y «poder» se dicen en muchos sentidos. De ellas[12], hagamos a un lado las que por homonimia[13] se llaman «potencias» (pues algunas se llaman [«potencias»] a causa de cierta semejanza[14]; por ejemplo, en geometría hablamos de cosas [que tienen] «potencia» y [cosas que] «no [tienen] potencia» por ser o no ser de un cierto modo[15]). Pero las que [se llaman «potencias»] por referencia a la misma especie [de potencia], son todas ciertos principios, y se las llama [así] por referencia a [*a*] una única

---

sentido que se le da a aquella palabra. Poco más abajo, en 1046*a*1 se habla de «potencia» y de «actividad (*enérgeia*)». En lo que sigue del libro, Aristóteles no les dedica a esas dos nociones el mismo espacio: de la potencia se trata en los capítulos i a v; en el vi se empieza a tratar de la actividad, pero en el vii se vuelve todavía a la potencia. Por tanto, de los nueve capítulos que forman el libro, seis están consagrados a la potencia y sólo tres al acto.

7. Acerca de los sentidos de «potencia (*dýnamis*)», cf. *supra* V xii.

8. Es decir, las nociones de acto y potencia exceden el dominio del movimiento, que es el único al que se refiere la potencia en el sentido en que aquí se la considera, esto es, como potencia *motora,* que inicia el movimiento.

9. Es decir, de la potencia. Se lo hará en lo que resta del presente capítulo y hasta el capítulo v.

10. En los capítulos vi a x del presente libro; especialmente en vi 1048*a*25-*b*7.

11. Cf. *supra* V xii.

12. El pronombre («*toútōn*») tiene que ser de género femenino («de ellas»), y no de género masculino: «de ellos», es decir, «de los sentidos», porque, como lo muestra el empleo del género femenino en lo que sigue, Aristóteles tiene en mente las distintas «potencias (*dynámeis*; la palabra es femenina)» que se corresponden con los diversos sentidos de la palabra.

13. Acerca de la noción de homonimia, cf. *supra* la nota 10 del libro IV, en la p. 228.

γὰρ τοῦ παθεῖν ἐστὶ δύναμις, ἡ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἀρχὴ μεταβολῆς παθητικῆς ὑπ᾽ ἄλλου ἢ ᾗ ἄλλο· ἡ δ᾽ ἕξις ἀπαθείας τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ φθορᾶς τῆς ὑπ᾽ ἄλλου ἢ ᾗ ἄλλο ὑπ᾽ ἀρχῆς μεταβλητικῆς. ἐν γὰρ τούτοις ἔνεστι πᾶσι τοῖς ὅροις ὁ τῆς πρώτης δυνάμεως λόγος. πάλιν δ᾽ αὗται δυνάμεις λέγονται ἢ τοῦ μόνον ποιῆσαι ἢ [τοῦ] παθεῖν ἢ τοῦ καλῶς, ὥστε καὶ ἐν τοῖς τούτων λόγοις ἐνυπάρχουσί πως οἱ τῶν προτέρων δυνάμεων λόγοι. —φανερὸν οὖν ὅτι ἔστι μὲν ὡς μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν (δυνατὸν γάρ ἐστι καὶ τῷ ἔχειν αὐτὸ δύναμιν τοῦ παθεῖν καὶ τῷ ἄλλο ὑπ᾽ αὐτοῦ), ἔστι δὲ ὡς ἄλλη. ἡ μὲν γὰρ ἐν τῷ πάσχοντι (διὰ γὰρ τὸ ἔχειν τινὰ ἀρχήν, καὶ εἶναι καὶ τὴν ὕλην ἀρχήν τινα, πάσχει τὸ πάσχον, καὶ ἄλλο ὑπ᾽ ἄλλου· τὸ λιπαρὸν μὲν γὰρ καυστὸν τὸ δ᾽ ὑπεῖκον ὠδὶ θλαστόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων), ἡ δ᾽ ἐν τῷ ποιοῦντι, οἷον τὸ θερμὸν καὶ ἡ οἰκοδομική, ἡ μὲν ἐν τῷ θερμαντικῷ ἡ δ᾽ ἐν τῷ οἰκοδομικῷ· διὸ ᾗ συμπέφυκεν, οὐθὲν πάσχει αὐτὸ ὑφ᾽ἑαυτοῦ· ἓν γὰρ καὶ οὐκ ἄλλο. καὶ ἡ ἀδυναμία καὶ τὸ ἀδύνατον ἡ τῇ τοιαύτῃ δυνάμει ἐναντία στέρησίς ἐστιν, ὥστε τοῦ αὐτοῦ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ πᾶσα δύναμις ἀδυναμία. ἡ δὲ στέρησις λέγεται πολλαχῶς· καὶ γὰρ τὸ μὴ ἔχον καὶ τὸ πεφυκὸς ἂν μὴ ἔχῃ, ἢ ὅλως ἢ ὅτε πέφυκεν, καὶ ἢ ὠδί, οἷον παντελῶς, ἢ κἂν ὁπωσοῦν. ἐπ᾽ ἐνίων δέ, ἂν πεφυκότα ἔχειν μὴ ἔχῃ βίᾳ, ἐστερῆσθαι ταῦτα λέγομεν.

---

14. La expresión «a causa de cierta semejanza (*homoiótēti tini*)»: se corresponde con el «metafóricamente (*katà metaphorán*)» empleado *supra* en V xii 1019*b*33.

15. Cf. *supra* V xii 1019*b*33 y la nota a ese lugar.

16. La relación existente entre los distintos sentidos es, pues, la de henonimia: las potencias en los sentidos [*b*] y [*c*] definidos abajo conllevan una referencia implícita a la potencia «primera» (o «potencia en su sentido primero»), esto es, [*a*].

17. La potencia «de padecer (*toû pathêin*)» es conocida en la tradición como «potencia pasiva», como ya se ha visto; cf. *supra* la nota 255 del libro V, en la p. 380.

18. Para definir las otras potencias, es indispensable, pues, recurrir a [*a*]; esa es la prueba de la prioridad conceptual o semántica de [*a*].

19. La potencia «de hacer (*toû poiêsai*)» es la conocida en la tradición como «potencia activa»; por lo demás, cf. *supra* V xii 1019*a*15-32.

20. En resumen, la potencia activa y la potencia pasiva son correlativas y se suponen mutuamente, porque no son sino aspectos distintos y complementarios de un mismo hecho, que se diferencian sólo por residir en cosas distintas. Cf. *De an* III ii 425*b*25-426*a*27.

21. La expresión «es una unidad natural» traduce «*sympéphyken*»; acerca de la noción de «unidad natural» o «connaturalidad (*sýmphysis*)», implicada en

[potencia] primera[16], que es el principio de cambio [que está] en otra cosa o [en la misma cosa] en tanto otra. Está, en efecto, por un lado, [*b*] la potencia de padecer:[17] el principio, [que está] en el propio paciente, de sufrir un cambio por obra de otro o [por obra de sí mismo] en tanto otro; [está], por otro lado, [*c*] el estado habitual de impasibilidad al [cambio] para peor y a la destrucción por obra de otro o [por lo mismo] en tanto otro por acción de un principio de cambio. En todas estas definiciones está contenido, pues, el enunciado de la potencia primera[18]. A su vez, estas se llaman potencias o [1] sólo de hacer o de padecer o [2] de [hacer o padecer] bien[19], así que también en los enunciados de ellas están presentes, en cierto modo, los enunciados de las potencias anteriores. [*iii*] Es manifiesto, entonces, que, en un sentido, la potencia de hacer y la de padecer son una sola (pues [una cosa] tiene potencia, o por tener ella potencia de padecer, o por [tener] otra [la potencia de padecer] por obra de ella). Pero en otro sentido son diversas, pues la una [está] *en el paciente* (pues por tener un cierto principio, y por ser también la materia un cierto principio, padece el paciente: uno por la acción de uno, y otro, por la de otro; en efecto, lo graso [es] combustible, y lo que cede en cierto sentido, frágil, y de igual modo en los demás casos); y la otra [está] *en el agente*; por ejemplo, el calor y el arte de construir: el uno [está] en lo que puede calentar, y el otro, en el que puede construir[20]. Por eso, en la medida en que es una unidad natural[21], ninguna cosa puede padecer por obra de sí misma, pues [es] una, y no una cosa distinta[22]. [*iv*] [*a*] La impotencia y lo impotente son la privación contraria a una potencia así, de modo que toda potencia [es contraria] a la impotencia para lo mismo y en relación con lo mismo[23]. [*b*] Ahora bien, «privación» se dice en muchos sentidos[24], pues [decimos que está «privado» de una cosa] [1] lo que no [la] tiene; y [2] lo que, estando por naturaleza destinado [a tenerla], no la tiene [*a*] sea en general o [*b*] cuando es natural [que la tenga] o [*c*] [si carece de ella] de un modo determinado: por ejemplo, por entero o en la medida en que fuere. En algunos casos, [3] si las cosas que por naturaleza están destinadas a tener[las], no las tienen a causa de la violencia, decimos que están «privadas» [de ellas].

---

aquella expresión, cf. *supra* VII xvi 1040*b*16, y allí la nota 425 de ese libro VII, en la p. 609.

22. Como se ha dicho *supra* en V xii (1019*a*20-21, etc.), sólo por accidente puede una cosa padecer una acción que parte de ella misma, como es el caso del médico que se cura a sí mismo.

23. Como que se oponen con el carácter de posesión (*héxis*) y de privación (*stérēsis*). Cf. V xii 1019*b*15-21.

24. Cf. *supra* V xxii y la nota 395 de ese libro, en la p. 428.

Capítulo ii

[*i*] *Hay potencias racionales y potencias irracionales. Las potencias racionales lo son de los opuestos; las irracionales lo son en cada caso sólo de una cosa* (1046*a*36-1046*b*7). [*ii*] *La razón es que el enunciado abarca tanto la cosa cuanto su privación* (1046*b*7-1046*b*16). [*iii*] *Razones de la monovalencia o la bivalencia de las potencias* (1046*b*16-1046*b*24). [*iv*] *La potencia de actuar bien supone la potencia de actuar o padecer, pero no a la inversa* (1046*b*24-1046*b*28).

ἐπεὶ δ' αἱ μὲν ἐν τοῖς ἀψύχοις ἐνυπάρχουσιν ἀρχαὶ τοιαῦται, αἱ δ' ἐν τοῖς ἐμψύχοις καὶ ἐν ψυχῇ καὶ τῆς
1046b ψυχῆς ἐν τῷ λόγον ἔχοντι, δῆλον ὅτι καὶ τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι αἱ δὲ μετὰ λόγου· διὸ πᾶσαι αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικαὶ ἐπιστῆμαι δυνάμεις εἰσίν· ἀρχαὶ γὰρ μεταβλητικαί εἰσιν ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο. καὶ
5 αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί, αἱ δὲ ἄλογοι μία ἑνός, οἷον τὸ θερμὸν τοῦ θερμαίνειν μόνον ἡ δὲ ἰατρικὴ νόσου καὶ ὑγιείας. αἴτιον δὲ ὅτι λόγος ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη, ὁ δὲ λόγος ὁ αὐτὸς δηλοῖ τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν στέρησιν, πλὴν οὐχ ὡσαύτως, καὶ
10 ἔστιν ὡς ἀμφοῖν ἔστι δ' ὡς τοῦ ὑπάρχοντος μᾶλλον, ὥστ' ἀνάγκη καὶ τὰς τοιαύτας ἐπιστήμας εἶναι μὲν τῶν ἐναντίων, εἶναι δὲ τοῦ μὲν καθ' αὑτὰς τοῦ δὲ μὴ καθ'αὑτάς· καὶ γὰρ ὁ λόγος τοῦ μὲν καθ' αὑτὸ τοῦ δὲ τρόπον τινὰ κατὰ συμβεβηκός· ἀποφάσει γὰρ καὶ
15 ἀποφορᾷ δηλοῖ τὸ ἐναντίον· ἡ γὰρ στέρησις ἡ πρώτη τὸ ἐναντίον, αὕτη δὲ ἀποφορὰ θατέρου. ἐπεὶ δὲ τὰ ἐναντία οὐκ ἐγγίγνεται ἐν τῷ αὐτῷ, ἡ δ' ἐπιστήμη δύναμις τῷ λόγον ἔχειν, καὶ ἡ ψυχὴ κινήσεως ἔχει ἀρχήν, τὸ μὲν ὑγιεινὸν ὑγίειαν μόνον ποιεῖ καὶ τὸ θερμαντικὸν θερμότητα καὶ τὸ ψυκτικὸν ψυχρότητα,
20 ὁ δ' ἐπιστήμων ἀμφω. λόγος γάρ ἐστιν ἀμφοῖν μέν, οὐχ ὁμοίως δέ, καὶ ἐν ψυχῇ ἡ ἔχει κινήσεως ἀρχήν· ὥστε ἄμφω ἀπὸ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς κινήσει πρὸς ταὐτὸ συνάψασα· διὸ τὰ κατὰ λόγον δυνατὰ τοῖς ἄνευ λόγου δυνατοῖς ποιεῖ τἀναντία· μιᾷ γὰρ ἀρχῇ
25 περιέχεται, τῷ λόγῳ. φανερὸν δὲ καὶ ὅτι τῇ μὲν τοῦ εὖ δυνάμει ἀκολουθεῖ ἡ τοῦ μόνον ποιῆσαι ἢ παθεῖν δύναμις, ταύτῃ δ' ἐκείνη οὐκ ἀεί· ἀνάγκη γὰρ τὸν εὖ ποιοῦντα καὶ ποιεῖν, τὸν δὲ μόνον ποιοῦντα οὐκ ἀνάγκη καὶ εὖ ποιεῖν.

---

25. Las potencias activas o pasivas, de las que se ha tratado en el capítulo precedente.

26. El adjetivo «racional» corresponde a (sería abusivo decir «traduce») la expresión «(*tò*) *lógon ékhon*», que literalmente es «(lo) que tiene '*lógos*'». Salvo en esta expresión (y en otros casos expresamente señalados en nota, como en su versión por «definición» o «noción»), a lo largo de todo el texto hemos traducido «*lógos*» por «enunciado». Cf. *supra* la nota 27 del libro I, en la p. 12. Pero particularmente en este capítulo Aristóteles usa varias veces la expresión «*lógon ékhein* (tener *lógos*)» con un valor en que se superponen [*a*] el sentido de «racional» y [*b*] el literal de «tener el enunciado», es decir, tener conocimiento de la cosa a la manera en que el médico «tiene» «el enunciado» de la salud, y puede, por eso, curar. Hemos optado por destacar

[*i*] Puesto que unos principios de esa índole[25] están en las cosas inanimadas, y otros en las animadas, es decir, en el alma, y, del alma, en la [parte] racional[26], es evidente que también, de las potencias, unas serán *irracionales*, y otras, *acompañadas de enunciado*[27]. Por eso todas las artes, es decir, las ciencias productivas, son potencias, pues son principios del cambio [que se dan] en otra cosa o [en la misma cosa, pero] en tanto otra[28]. Las acompañadas de enunciado [son] todas [potencias] de los contrarios, [aun siendo] las mismas, mientras que las irracionales [son], cada una, [potencia] de uno solo [de los contrarios]. Por ejemplo, lo caliente [es potencia] de calentar solamente, mientras que la medicina [lo es] de la enfermedad y de la salud[29]. [*ii*] La causa [de ello] es que la ciencia es un *enunciado*[30], y el mismo enunciado pone de manifiesto, aunque no del mismo modo, la cosa y su privación[31], pues [la ciencia] es, en un sentido, [enunciado] de la una y de la otra, pero, en otro sentido, [lo es] más bien de lo que está presente[32]. Así que tales ciencias[33] necesariamente son [ciencias] de los contrarios, pero de por sí [lo son] de uno [de ellos], y del otro, no de por sí, pues el *enunciado* [es], de por sí, de uno [de los contrarios], y, en cierto modo, por accidente [lo es] del otro[34]. [Es], en efecto, por negación y por supresión [como] pone de manifiesto lo contrario, pues la privación primera es el contrario, y ella [es] la supresión del otro[35]. [*iii*] Y como los contrarios no se dan [a la vez] en la misma cosa, y la ciencia es potencia [de ellos] por *tener el enunciado*, y el alma tiene un principio del movimiento, [entonces,] mientras que lo sano sólo produce la salud, y lo que puede calentar [sólo produce] calor, y lo que puede enfriar, [sólo produce] frío, el que tiene la ciencia [puede, en cambio, producir] los dos[36], pues, el *enunciado* [lo es] de ambos, aunque no del mismo modo[37], y [está] en el alma, la cual tiene un principio de movimiento, así que puede, a partir del mismo principio[38], poner en movimiento ambos [contrarios] tras enlazarlos con lo mismo[39]. Por eso las cosas que tienen potencia *según un enunciado* producen los contrarios <de las cosas que tienen potencia *sin el enunciado*>[40], pues los abarca con un único principio, [que es] el *enunciado*. [*iv*] Es manifiesto también que a la potencia de [actuar o de padecer] bien la acompaña la potencia de actuar o de padecer sin más, pero no siempre aquella a esta. Pues el que obra bien, necesariamente obra, pero el que sólo obra, no necesariamente obra bien[41].

1046b

---

en bastardilla las ocurrencias de «enunciado (*lógos*)» en que entendemos que coexisten esos dos sentidos. Es posible que de ese modo, y con la aclaración precedente y algún añadido ocasional en nota, el texto sea más inteligible que si se tradujera la expresión todas las veces por «racional».

27. Las potencias «irracionales (*álogoi*)» de las cosas inanimadas han sido ilustradas ya *supra* en i con el ejemplo de lo caliente (potencia activa), que se reitera *infra*, y el de lo graso (potencia pasiva). Las potencias de las partes no racionales del alma son las de los niveles vegetativo y sensitivo. Las de la parte racional son, literalmente, las «acompañadas de enunciado (*metà lógou*)»; cf. la nota precedente.

28. Cf. *supra* la nota 15 del libro I, en la p. 8. Las artes son, pues, capacidades racionales, es decir, «acompañadas de enunciado»: «*metà lógou*»); cf. *EN* VI iv 1140*a*7: «hábito productivo acompañado de *enunciado* (*héxis metà lógou poiētikḗ*)».

29. Las potencias «irracionales» son monovalentes, porque pueden producir un solo efecto, mientras que las potencias «racionales» son bivalentes, porque pueden producir tanto un efecto cuanto el contrario (ello de acuerdo con el principio de movimiento que es el querer o la decisión del que la ejerce; cf. *infra b*20-21). Se da por sentado que el médico se propondrá curar, pero es claro que el mismo saber que le permite curar lo habilita también para causar la enfermedad si lo decide. La idea de que la ciencia lo es de los contrarios había sido consignada *supra* en III ii 996*a*20-22 y VII vii 1032*b*2-6.

30. El enunciado es, en este caso, el que declara qué es la salud, y expresa, por tanto, la especie que el médico, cuando cura, busca que se concrete en la materia, que es el cuerpo del paciente.

31. Esto es, pone de manifiesto tanto la posesión (*héxis*) cuanto la privación (*stérēsis*). Acerca de estas nociones, cf. *supra* V xx y xxii.

32. Es enunciado de la posesión o de lo positivo, y no de su privación.

33. Las disciplinas productivas o «artes», según se señaló poco más arriba.

34. En tanto tal, es decir, por lo que ella es, la medicina es ciencia sólo de uno de los contrarios: el positivo o primario, que es la salud; y no en tanto es medicina, sino sólo accidental o derivativamente, es también ciencia de la enfermedad.

35. La privación en su sentido primario, esto es, la privación plena, es el opuesto de la posesión, en cuya negación consiste. Cf. *supra* V xxii casos como el de *visión* : *ceguera*; e *infra* X 1055*a*32-36.

36. Los dos contrarios o, mejor dicho, uno u otro. El principio de contradicción impide que en una cosa se den *en acto* los dos contrarios que en el enunciado en el que consiste el saber productivo coexisten *en potencia*; es un factor de otro orden, a saber, la iniciativa del alma, que, como se dice arriba a continuación, tiene (bajo la forma del deseo o del querer) «el principio de movimiento» (*b*20-21), la que determina la acción de la que resultará la concreción de uno u otro de los contrarios.

37. Cf. *supra b*9.

38. El principio (*arkhḗ*) es el enunciado (*lógos*) en que consiste la ciencia y que, como se ha visto, encierra primariamente la noción positiva (la salud), y derivativamente, la privación (la enfermedad); esos son, pues, los dos puntos de partida o principios posibles de uno y otro de los dos movimientos contrarios.

39. Ross (1958 II : 243) presume que «lo mismo» con que «enlaza» uno u otro de los dos contrarios es «el enunciado (*lógos*)». En cuanto al «enlazar» de «tras enlazar» (*synápsasa*)», cf. lugares como *An Pr* I xxiii 41*a*1; 12, 19, etcétera, donde se lo emplea para denotar la acción de poner en relación los términos de un silogismo.

40. El contraste que se señala es el contraste entre la capacidad («irracional», es decir, «sin el enunciado [*lógou*]») de, por ejemplo, el alimento sano, de producir la salud, y la capacidad («racional») del médico, que, como se ha visto, puede producir tanto la salud cuanto lo contrario. Ross (1958 : II 243) encuentra dudosa la frase puesta arriba entre paréntesis angulares.

41. Cf. *supra* i 1046*a*16-19.

Capítulo iii

[*i*] *Tesis de los megáricos de que sólo lo que está en actividad tiene potencia* (1046*b*29-1046*b*32). [*ii*] *Refutación* ([*a*]-[*d*]) (1046*b*32-1047*a*17). [*iii*] *Por tanto, se debe admitir la diferencia entre la potencia y la actividad* (1047*a*17-1047*a*24) [*iv*] *La posibilidad* (1047*a*24-1047*a*29). [*v*] *Uso de «actividad»* (1047*a*30-1047*b*2).

εἰσὶ δέ τινες οἵ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν
30 ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ
31 δύνασθαι, οἷον τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν, ἀλλὰ τὸν οἰκοδομοῦντα ὅταν οἰκοδομῇ· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. οἷς τὰ συμβαίνοντα ἄτοπα οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν. δῆλον γὰρ ὅτι οὐδ' οἰκοδόμος
35 ἔσται ἐὰν μὴ οἰκοδομῇ (τὸ γὰρ οἰκοδόμῳ εἶναι τὸ δυνατῷ εἶναί ἐστιν οἰκοδομεῖν), ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν. εἰ οὖν ἀδύνατον τὰς τοιαύτας
1047a ἔχειν τέχνας μὴ μαθόντα ποτὲ καὶ λαβόντα καὶ μὴ ἔχειν μὴ ἀποβαλόντα ποτέ (ἢ γὰρ λήθῃ ἢ πάθει τινὶ ἢ χρόνῳ· οὐ γὰρ δὴ τοῦ γε πράγματος φθαρέντος, ἀεὶ γὰρ ἔστιν), ὅταν παύσηται, οὐχ ἕξει τὴν τέχνην, πάλιν δ' εὐθὺς οἰκοδομήσει πῶς λαβών; καὶ τὰ ἄψυχα
5 δὴ ὁμοίως· οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὺ οὔτε ὅλως αἰσθητὸν οὐθὲν ἔσται μὴ αἰσθανομένων· ὥστε τὸν Πρωταγόρου λόγον συμβήσεται λέγειν αὐτοῖς. ἀλλὰ μὴν οὐδ' αἴσθησιν ἕξει οὐδὲν ἂν μὴ αἰσθάνηται μηδ' ἐνεργῇ. εἰ οὖν τυφλὸν τὸ μὴ ἔχον ὄψιν, πεφυκὸς δὲ καὶ ὅτε πέφυκε καὶ ἔτι ὂν <τρόπον>,
10 οἱ αὐτοὶ τυφλοὶ ἔσονται πολλάκις τῆς ἡμέρας, καὶ κωφοί. ἔτι εἰ ἀδύνατον τὸ ἐστερημένον δυνάμεως, τὸ μὴ γιγνόμενον ἀδύνατον ἔσται γενέσθαι· τὸ δ' ἀδύνατον

---

42. La escuela de Megara, de ascendencia socrática y eleática, fue fundada por Euclides de Megara en torno del 400 a. C. Sus partidarios, que suelen ser caracterizados como «socráticos eleatizantes», crearon métodos lógicos y dialécticos de argumentación, por lo que se los suele llamar también «dialécticos» o «erísticos». Admitían solamente las nociones de necesidad, o de realidad, y de imposibilidad, sin reconocer nada intermedio entre ellas, y, como se desprende de la crítica que Aristóteles expone en este capítulo (que es la única fuente en relación con este punto), excluían la noción de posibilidad. Cf. en *De int* ix, la crítica aristotélica de la doctrina sostenida por estos filósofos acerca de los futuros contingentes.

43. Esa es la forma de ver de Aristóteles o la forma de ver corriente, no la de los megáricos.

44. En opinión de Ross (1958 : II 244), «la cosa (*tò prâgma*)» sería aquí la forma o la especie de la casa. El punto no parece del todo claro, sin embargo.

45. El argumento se apoya, pues, en el hecho, reconocido, de que la posesión de un arte supone que se la ha aprendido, y que, al habérsela adquirido, se ha adquirido una capacidad. Si se negara tal cosa, se debiera suponer que el que constructor recupera y pierde su arte según esté o no esté inactivo.

46. La tesis de los megáricos implica que nada tiene cualidades sensibles, salvo en el momento en que se las percibe, porque esas cualidades no existen en potencia, sino únicamente en acto. Como señala Reale (1968 : 68), los megáricos reducen con ello la potencia al acto, y, de ese modo, lo perceptible a lo percibido; y esa reducción conlleva, según Aristóteles, una consecuen-

[*i*] Hay algunos [filósofos] –por ejemplo, los megáricos[42]–, que dicen que sólo cuando se está en actividad se tiene potencia, y que cuando no se está en actividad, no se tiene potencia; que, por ejemplo, el que no está construyendo una casa, no tiene la potencia de construir casas, sino [sólo] el que está construyendo una casa mientras la está construyendo, y así en los demás casos. [*ii*] No es difícil ver que las consecuencias de esas [tesis] son absurdas. [*a*] Es evidente que uno no será constructor de casas si no construye casas (pues el ser del constructor de casas es poder construir casas[43]); y así en el caso de las demás artes. Ahora bien, si [es] imposible poseer tales artes sin haberlas aprendido y adquirido alguna vez, y [si es imposible] no poseerlas ya sin haberlas perdido alguna vez (por el olvido, por una afección o por el [paso del] tiempo, pero, en todo caso, no por haberse destruido la cosa[44], pues [ella] existe siempre), cuando uno deja [de construir], ¿no tendrá [ya] el arte? Y tan pronto como esté de nuevo construyendo una casa, ¿cómo la habrá adquirido?[45] [*b*] Y lo mismo las cosas inanimadas, pues ninguna será fría ni caliente ni dulce ni, en general, perceptible, si no se la está percibiendo, así que [la tesis] les acarreará como consecuencia que afirmen la doctrina de Protágoras[46]. [*c*] Pero ciertamente nada tendrá percepción[47] cuando no esté percibiendo, es decir, cuando no [la] esté ejerciendo; ahora bien, si es ciego el [animal] que no tiene visión, pero está por su naturaleza destinado [a tenerla] y cuando está por su naturaleza destinado a tenerla y aún existe[48], los mismos [animales] serán ciegos varias veces en el día, y sordos[49]. [*d*] Además, si *imposible*[50] [es] lo privado de potencia, será *imposible* que lo que no se genera, se genere; y el que dice que lo que es *imposible* que

---

cia equivalente al relativismo subjetivo del *homo mensura* de Protágoras.

47. La «percepción (*aísthēsis*)»; es aquí la *capacidad* o *potencia* de percibir propiedades sensibles.

48. Las precisiones precedentes son indispensables para que se trate propiamente de una privación; cf. *supra* V xxii y allí la nota 395 de ese libro V, en la p. 428, y *Cat* x 13*a*3-17. La condición señalada en último lugar, esto es, que el animal *exista*, parece, en cambio, un tanto extraña; no obstante, es aceptada por Bonitz y defendida por Ross (1958 : II 244), quien aduce *An Post* I vi 74*b*32, donde cree ver que también se señala esa condición. Jaeger (1963 : 179 *app crit*) añade un «*trópon* (modo)» que no pareciera necesario.

49. Estas palabras («y sordos») suponen, desde luego, la elipsis de un razonamiento, acerca de la capacidad de percibir auditivamente, análogo al que se acaba de formular acerca de la de ver. Por lo demás, como señala Reale (1968 : 69), este tercer argumento traslada al dominio de las capacidades irracionales del alma sensitiva lo señalado en el primero a propósito de las racionales: así como habría que suponer, siguiendo a los megáricos, que el constructor pierde su saber acerca del arte de la construcción cuando no está construyendo, de igual

γενέσθαι ὁ λέγων ἢ εἶναι ἢ ἔσεσθαι ψεύσεται (τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦτο ἐσήμαινεν), ὥστε οὗτοι οἱ λόγοι ἐξαιροῦσι καὶ κίνησιν καὶ γένεσιν. ἀεὶ γὰρ τό τε ἑστηκὸς ἑστήξεται καὶ τὸ καθήμενον καθεδεῖται: οὐ γὰρ ἀναστήσεται ἂν καθέζηται· ἀδύνατον γὰρ ἔσται ἀναστῆναι ὅ γε μὴ δύναται ἀναστῆναι. εἰ οὖν μὴ ἐνδέχεται ταῦτα λέγειν, φανερὸν ὅτι δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερόν ἐστιν (ἐκεῖνοι δ' οἱ λόγοι δύναμιν καὶ ἐνέργειαν ταὐτὸ ποιοῦσιν, διὸ καὶ οὐ μικρόν τι ζητοῦσιν ἀναιρεῖν), ὥστε ἐνδέχεται δυνατὸν μέν τι εἶναι μὴ εἶναι δέ, καὶ δυνατὸν μὴ εἶναι εἶναι δέ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν δυνατὸν βαδίζειν ὃν μὴ βαδίζειν, καὶ μὴ βαδίζειν δυνατὸν ὃν βαδίζειν. ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο ᾧ ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον. λέγω δὲ οἷον, εἰ δυνατὸν καθῆσθαι καὶ ἐνδέχεται καθῆσθαι, τούτῳ ἐὰν ὑπάρξῃ τὸ καθῆσθαι, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον· καὶ εἰ κινηθῆναι ἢ κινῆσαι ἢ στῆναι ἢ στῆσαι ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι ἢ μὴ εἶναι ἢ μὴ γίγνεσθαι, ὁμοίως. ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοὔνομα, ἡ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη, καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα· δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι, διὸ καὶ τοῖς μὴ οὖσιν οὐκ ἀποδιδόασι τὸ κινεῖσθαι, ἄλλας δέ τινας κατηγορίας, οἷον διανοητὰ καὶ ἐπιθυμητὰ εἶναι τὰ μὴ ὄντα, κινούμενα δὲ οὔ, τοῦτο δὲ ὅτι οὐκ ὄντα ἐνεργείᾳ ἔσονται ἐνεργείᾳ τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἔνια δυνάμει ἐστίν· οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχείᾳ ἐστίν.

---

modo habría que suponer también que, en los momentos en que el que puede ver u oír, no ve ni escucha, es ciego o sordo, lo cual es absurdo. Cabe notar, además, que las propias nociones de ceguera y de sordera implican la idea de capacidad o potencia y son incomprensibles sin ella.

50. Con «imposible» se vierte «*adýnaton*», cognado de «*dýnamis* (potencia)» y de «*dýnasthai* ('poder', 'tener la potencia', 'ser capaz')». Como se ha señalado ya *supra* en V xii, no resulta posible mantener en castellano una correspondencia constante, pues en ese caso ahora habría que traducir «*dynatón*» : «*adýnaton*» por «potente» : «impotente», cuando es claro que el sentido es el de «posible» : «imposible» (o «poder» : «no poder»). Para Aristóteles se trata de la misma noción. Ross (1958 : II 245) cree, empero, que el paso de «*dynatón*» = «potente» a «*dynatón*» = «posible» conlleva un deslizamiento semántico, y sugiere que la noción carece de verdadera unidad. En todo caso, para advertir al lector del hecho, hemos optado por emplear los adjetivos «*posible*» e «*imposible*» (o «*poder*» y «*no poder*») en bastardilla allí donde traducen «*dynatón*» y «*adýnaton*» respectivamente. En ningún caso pareciera

se genere, o es o ha de ser, dice una cosa falsa (pues eso significaba «*imposible*»[51]). Así que esas doctrinas [de los megáricos] eliminan tanto el movimiento cuanto la generación. En efecto, el que está de pie, estará siempre de pie, y el que está sentado, estará siempre sentado, pues si está sentado, no se pondrá de pie: será, en efecto, *imposible* que se ponga de pie lo que no puede ponerse de pie. [*iii*] Por tanto, si no cabe afirmar esas cosas, es manifiesto que potencia y actividad son diversas la una de la otra (aquellas doctrinas, en cambio, hacen de la potencia y la actividad lo mismo, y con eso buscan eliminar una cosa no insignificante); así que cabe que una cosa[52] *pueda* ser, pero no sea, y que *pueda* no ser, pero sea; y así también en las demás categorías: que, aunque *pueda* caminar[53], no camine, y que camine, aunque *pueda* no caminar. [*iv*] Una cosa es *posible* si, al darse la actividad de la que se dice que [la cosa] tiene la potencia, no se da nada *imposible*[54]. Quiero decir, por ejemplo, que si uno *puede* estar sentado, y cabe que esté sentado, si se da que está sentado, no se dará nada *imposible*. Y de igual modo si [una cosa *puede*] ser movida o mover, estar en pie o poner en pie, ser o generarse o no ser o generarse. [*v*] La palabra «actividad», puesta al lado de «entelequia»[55], se extendió a las demás cosas[56] sobre todo a partir de los movimientos: se piensa[57], en efecto, que la actividad es, sobre todo, el movimiento. Por eso[58], a las cosas que no existen no se les atribuye el movimiento, por más que [se les atribuyen] otros predicados[59]; por ejemplo, [se dice] que las cosas que no son, son pensables o deseables, pero no que estén en movimiento; y ello porque, aunque no están en actividad, pueden estar en actividad[60]. En efecto, de las cosas que no son, algunas[61] son en potencia; pero no son, porque no son en actividad.

---

tratarse, en el presente capítulo, de la posibilidad o la imposibilidad lógicas; cf. *supra* la nota 274 del libro V, en la p. 384.

51. Esto es, «imposible» significa que no se tiene la potencia o la posibilidad de ser. Si, como hacen los megáricos, se identifica potencia con actividad, entonces lo que no está en actividad no tiene la capacidad de ser, así que no es ni será.

52. Una substancia, como lo implica lo que sigue.

53. Aristóteles da un ejemplo de la categoría de acción.

54. Cf. *An Pr* I xiii 32*a*18-29. Ross (1958 : II 245) observa que, en rigor, Aristóteles no define la potencia, sino que señala un criterio para reconocerla. Como definición sería insatisfactoria por su circularidad, porque se aclara «posible (*dynatón*)» sobre la base de «imposible (*adýnaton*)». Como en el caso de otras nociones elementales, cabe reconocerles a la potencia y a la actividad la condición de nociones indefinibles.

55. Aristóteles tendría la costumbre de disponerlas así en sus exposiciones. Las dos palabras se emplean en el texto sin diferencias de significado apreciables, salvo la que se puede extraer de la observación que se hace arriba

y de *infra* viii 1050*a*21-23: en sentido estricto, «actividad (*enérgeia*)» denota la actualización o la realización, y «entelequia (*entelékheia*)», la actualidad o el acabamiento resultante de la actividad. Cf. los apartados 9. y 11.3. de la «Introducción». Por lo demás, cf. Ross (1958 : II 245).

56. Al parecer, a las no móviles o sin relación con el movimiento (*kínesis*). Cf. *infra* vi 1048*b*6-9.

57. Pero no es esa la opinión de Aristóteles.

58. Porque el movimiento es asociado a la actividad.

59. Con «predicados» se traduce «*kategorías*», que parece tener aquí ese significado.

60. Si se las supusiera en movimiento, se las supondría como realmente existentes, es decir, en actividad.

61. Sólo algunas, puesto que, como observa Alejandro (1891 : 573), hay cosas que, como el «hircociervo (*tragélaphos*)» de *An Post* II vii 92*b*5-8, no existen siquiera en potencia.

Capítulo iv

[*i*] *Se deben reconocer y distinguir las nociones de posibilidad, imposibilidad y falsedad* (1047*b*3-1047*b*14). [*ii*] *Relaciones de implicación entre las cosas posibles y las cosas imposibles* (1047*b*14-1047*b*30).

εἰ δέ ἐστι τὸ εἰρημένον τὸ δυνατὸν ἢ ἀκολουθεῖ, † φανερὸν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἀληθὲς εἶναι τὸ εἰπεῖν ὅτι δυνατὸν μὲν τοδί, οὐκ ἔσται δέ, ὥστε τὰ ἀδύνατα εἶναι ταύτῃ διαφεύγειν· λέγω δὲ οἷον εἴ τις φαίη δυνατὸν τὴν διάμετρον μετρηθῆναι οὐ μέντοι μετρηθήσεσθαι—ὁ μὴ λογιζόμενος τὸ ἀδύνατον εἶναι—ὅτι οὐθὲν κωλύει δυνατόν τι ὂν εἶναι ἢ γενέσθαι μὴ εἶναι μηδ' ἔσεσθαι. ἀλλ'ἐκεῖνο ἀνάγκη ἐκ τῶν κειμένων, εἰ καὶ ὑποθοίμεθα εἶναι ἢ γεγονέναι ὃ οὐκ ἔστι μὲν δυνατὸν δέ, ὅτι οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον· συμβήσεται δέ γε, τὸ γὰρ μετρεῖσθαι ἀδύνατον. οὐ γὰρ δή ἐστι ταὐτὸ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀδύνατον · τὸ γάρ σε ἑστάναι νῦν ψεῦδος μέν, οὐκ ἀδύνατον δέ. ἅμα δὲ δῆλον καὶ ὅτι, εἰ τοῦ A ὄντος ἀνάγκη τὸ B εἶναι, καὶ δυνατοῦ ὄντος εἶναι τοῦ A καὶ τὸ B ἀνάγκη εἶναι δυνατόν· εἰ γὰρ μὴ ἀνάγκη δυνατὸν εἶναι, οὐθὲν κωλύει μὴ εἶναι δυνατὸν εἶναι. ἔστω δὴ τὸ A δυνατόν. οὐκοῦν ὅτε τὸ A δυνατὸν εἴη εἶναι, εἰ τεθείη τὸ A, οὐθὲν ἀδύνατον εἶναι συνέβαινεν· τὸ δέ γε B ἀνάγκη εἶναι. ἀλλ' ἦν ἀδύνατον. ἔστω δὴ ἀδύνατον. εἰ δὴ ἀδύνατον [ἀνάγκη] εἶναι τὸ B, ἀνάγκη καὶ τὸ A εἶναι. ἀλλ' ἦν ἄρα τὸ πρῶτον ἀδύνατον· καὶ τὸ δεύτερον ἄρα. ἂν ἄρα ᾖ τὸ A δυνατόν, καὶ τὸ B ἔσται δυνατόν, εἴπερ οὕτως εἶχον ὥστε τοῦ A ὄντος ἀνάγκη εἶναι τὸ B. ἐὰν δὴ οὕτως ἐχόντων τῶν A B μὴ ᾖ δυνατὸν τὸ B οὕτως, οὐδὲ τὰ A B ἕξει ὡς ἐτέθη· καὶ εἰ τοῦ A δυνατοῦ ὄντος ἀνάγκη τὸ B δυνατὸν εἶναι, εἰ ἔστι τὸ A ἀνάγκη εἶναι καὶ τὸ B. τὸ γὰρ δυνατὸν εἶναι ἐξ ἀνάγκης τὸ B εἶναι, εἰ τὸ A δυνατόν, τοῦτο σημαίνει, ἐὰν ᾖ τὸ A καὶ ὅτε καὶ ὡς ἦν δυνατὸν εἶναι, κἀκεῖνο τότε καὶ οὕτως εἶναι ἀναγκαῖον.

---

62. Las primeras palabras del capítulo eran obscuras ya de antiguo, probablemente a causa de una laguna. Sigo la corrección de Zeller, consistente en leer «*<hôi adýnaton m> è akolouthei*», en lugar de «*hêi akolouthei*» (en la medida en que sigue)». Con eso se haría referencia al criterio establecido *supra* en iii 1047*a*24-26, que preside gran parte de las consideraciones del presente capítulo. Cf. Jaeger (1963 : 180 *app crit*).

63. Es decir, de modo que se borre la diferencia entre lo posible y lo imposible.

64. Cf. *supra* la nota 125 del libro I, en la p. 33.

65. *Supra* en iii 1047*a*24-26; *b*3.

66. Es decir, no implicará ninguna imposibilidad, de manera que no contradirá el criterio establecido.

67. En el caso de la diagonal, el que se dé una imposibilidad.

68. Porque implicaría que lo par y lo impar son iguales.

[*i*] Si lo *posible* [es] lo dicho: [aquello] <a lo que no> sigue <una cosa imposible>[62], [es] manifiesto que no cabe que sea verdadero decir que esta cosa [determinada es] *posible*, pero que *no será*, de modo que se nos escapen así las cosas que *no pueden ser*[63]. Quiero decir, por ejemplo, si uno dijera que es *posible* que la diagonal [del cuadrado] sea conmensurable [con el lado][64], pero que *no será* conmensurada –sin tener en cuenta que es *imposible*–, porque nada impide que una cosa que *puede* ser o generarse, sea o se genere. Mas de lo que hemos establecido[65] [se desprende] necesariamente que si suponemos que es o ha sido lo que no es, pero *puede* [ser], no habrá [en ello] nada *imposible*[66]. Ahora bien, en ese caso eso[67] ocurrirá, pues es *imposible* que [la diagonal] sea conmensurable[68]. «Falso» e «*imposible*» no son, pues, lo mismo; en efecto: que tú ahora estés de pie es falso, por cierto, pero no imposible. [*ii*] A la vez[69], [es] evidente que si, de existir A, necesariamente existe B, [entonces,] si A es *posible*, B necesariamente será *posible*. Pues si no fuera necesario que sea *posible*, nada impide que no sea *posible* que sea. [*a*] Sea, entonces, A *posible*: en el caso, pues, de que A es *posible*, si se afirma [que] A [es], no resulta [de ello] nada *imposible*[70]: pero [en ese caso] necesariamente será [también] B. Pero era *imposible*[71]. [*b*] Supóngase entonces, [que es] *imposible* [que B sea]; ahora bien, si es <necesariamente>[72] *imposible* que sea B, también será necesariamente [*imposible* que sea] A. Lo primero [A] era, pues, <im>*posible*[73], así que también [lo será] lo segundo [B]. Por tanto, si A es *posible*, también B será *posible*, en el supuesto de que la relación [entre ellos] es tal que, de existir A, necesariamente existe B. Por tanto, si, de estar A y B en esa relación[74], B no fuese *posible* de ese modo[75], tampoco la relación entre A y B será como se había supuesto[76]. Y si, de ser *posible* A, B necesariamente es *posible* en caso de que A exista, necesariamente también [existirá] B. En efecto, el que B necesariamente sea *posible* si A [es] *posible*, significa que si es *posible* que A exista en determinado momento y de determinado modo, necesariamente también aquel [B] existirá en ese momento y de ese modo.

---

69. En relación con lo que sigue, cf. *An Pr* I xv 34*a*5-12, donde se aplica la misma demostración a propósito de la relación existente entre la premisa y la consecuencia en un silogismo hipotético. En el segmento que se inicia aquí, A y B no representan dos cosas, sino dos momentos de lo mismo: A es una potencia o una posibilidad real, y B la actualización o la realización de esa potencia o esa posibilidad. Si A es en verdad una potencia real, entonces puede pasar o eventualmente pasa a B. Cf. Carlini (1950 : 286). La argumentación toma la forma de una refutación del supuesto de que [*a*] A sea posible y B imposible o [*b*] a la inversa.

70. Cf. el criterio establecido *supra* en iii 1047*a*24-26.

71. En la hipótesis, que se está refutando, de que si A es *posible*, B puede ser *imposible*.

72. Palabra rechazada por Bonitz; cf. Jaeger (1963 : 181 *app crit*).
73. Bonitz lee «*dynatón* (posible)»; prefieren «*adýnaton* (imposible)», que es, al parecer, lectura más autorizada, Jaeger y Ross; cf. Jaeger (1963 : 181 *app crit*). La *posibilidad* había sido considerada *supra* en *b*17, así que es la lectura de Bonitz la que pareciera dar un sentido más satisfactorio: si A es *posible*, entonces B es *posible*, y no *imposible*, como parece, en cambio, suponerlo el adversario implícito de Aristóteles.
74. Esto es, que la existencia de A implique la existencia de B, y la posibilidad de A, la posibilidad de B.
75. Esto es, en la hipótesis de la posibilidad de A.
76. Esto es, en la relación señalada en la nota 74.

Capítulo v

[*i*] *Potencias innatas y potencias adquiridas* (1047*b*31-1047*b*35). [*ii*] *Diferencia entre las potencias racionales y las irracionales desde el punto de vista de su ejercicio* (1047*b*35-1048*a*10). [*iii*] *El ejercicio de las potencias racionales depende del deseo y la decisión* (1048*a*10-1048*a*21). [*iv*] *Ninguna potencia puede producir los contrarios al mismo tiempo* (1048*a*21-1048*a*24).

ἁπασῶν δὲ τῶν δυνάμεων οὐσῶν τῶν μὲν συγγενῶν οἷον τῶν αἰσθήσεων, τῶν δὲ ἔθει οἷον τῆς τοῦ αὐλεῖν, τῶν δὲ μαθήσει οἷον τῆς τῶν τεχνῶν, τὰς μὲν ἀνάγκη προενεργήσαντας ἔχειν, ὅσαι ἔθει καὶ λόγῳ, τὰς δὲ μὴ τοιαύτας καὶ τὰς ἐπὶ τοῦ πάσχειν οὐκ ἀνάγκη. ἐπεὶ δὲ τὸ δυνατὸν τὶ δυνατὸν καὶ ποτὲ καὶ πῶς καὶ ὅσα ἄλλα ἀνάγκη προσεῖναι ἐν τῷ διορισμῷ, καὶ τὰ μὲν κατὰ λόγον δύναται κινεῖν καὶ αἱ δυνάμεις αὐτῶν μετὰ λόγου, τὰ δὲ ἄλογα καὶ αἱ δυνάμεις ἄλογοι, κἀκείνας μὲν ἀνάγκη ἐν ἐμψύχῳ εἶναι ταύτας δὲ ἐν ἀμφοῖν, τὰς μὲν τοιαύτας δυνάμεις ἀνάγκη, ὅταν ὡς δύνανται τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν πλησιάζωσι, τὸ μὲν ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν, ἐκείνας δ' οὐκ ἀνάγκη· αὗται μὲν γὰρ πᾶσαι μία ἑνὸς ποιητική, ἐκεῖναι δὲ τῶν ἐναντίων, ὥστε ἅμα ποιήσει τὰ ἐναντία· τοῦτο δὲ ἀδύνατον. ἀνάγκη ἄρα ἕτερόν τι εἶναι τὸ κύριον· λέγω δὲ τοῦτο ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν. ὁποτέρου γὰρ ἂν ὀρέγηται κυρίως, τοῦτο ποιήσει ὅταν ὡς δύναται ὑπάρχῃ καὶ πλησιάζῃ τῷ παθητικῷ· ὥστε τὸ δυνατὸν κατὰ λόγον ἅπαν ἀνάγκη, ὅταν ὀρέγηται οὗ ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ὡς ἔχει, τοῦτο ποιεῖν· ἔχει δὲ παρόντος τοῦ παθητικοῦ καὶ ὧδὶ ἔχοντος [ποιεῖν]· εἰ δὲ μή, ποιεῖν οὐ δυνήσεται (τὸ γὰρ μηθενὸς τῶν ἔξω κωλύοντος προσδιορίζεσθαι οὐθὲν ἔτι δεῖ· τὴν γὰρ δύναμιν ἔχει ὡς ἔστι δύναμις τοῦ ποιεῖν, ἔστι δ' οὐ πάντως ἀλλ' ἐχόντων πῶς, ἐν οἷς ἀφορισθήσεται καὶ τὰ ἔξω κωλύοντα· ἀφαιρεῖται γὰρ ταῦτα τῶν ἐν τῷ διορισμῷ προσόντων ἕνια)· διὸ οὐδ' ἐὰν ἅμα βούληται ἢ ἐπιθυμῇ ποιεῖν δύο ἢ τὰ ἐναντία, οὐ ποιήσει· οὐ γὰρ οὕτως ἔχει αὐτῶν τὴν δύναμιν οὐδ' ἔστι τοῦ ἅμα ποιεῖν ἡ δύναμις, ἐπεὶ ὧν ἐστὶν οὕτως ποιήσει.

---

77. Las potencias *congénitas* y las *adquiridas* se corresponden, respectivamente, con las llamadas *supra*, en ii, «potencias *irracionales*» y «potencias *racionales*».

78. La aparente paradoja de que el aprendizaje de un arte supone el ejercicio del arte que todavía no se posee, es aclarada *infra* viii 1049*b*35-1050*a*2 y, sobre todo, en *EN* II i 1105*a*17-*b*18. (En los dos lugares se toma como ejemplo el aprendizaje de la escritura). En la explicación de Aristóteles, es, en efecto, posible ejercitar un arte que no se posee, ya sea imitando o tomando como modelo lo que hace el que ya lo posee, o siguiendo sus indicaciones; esa ejercitación conlleva el desarrollo del hábito hasta su adquisición completa.

79. Acerca de las potencias «pasivas (*toû páskhein*)», cf. *supra* i 1046*a*4-19. Las congénitas, como la capacidad de ver, no requieren de aprendizaje ni de habituación alguna para su ejercicio, sino que, a la inversa de las adquiridas,

[*i*] De las potencias en su conjunto, [*a*] unas son congénitas, como la percepción; y otras [*b*] [son adquiridas] mediante la costumbre, como la de ejecutar la flauta; y otras, [*c*] mediante la enseñanza, como la de las artes[77]. Las que [se adquieren] mediante la costumbre y la razón, necesariamente se las posee tras haberlas ejercitado[78]; [la ejercitación] no es necesaria, en cambio, en las [potencias] que no son de esa especie, ni en las pasivas[79]. [*ii*] Y puesto que lo potente[80] [es] potente en *una cosa* determinada, *en un momento* determinado y *de un modo* determinado (más todas las otras [precisiones] que es necesario agregar en la definición); y unas tienen la potencia de poner en movimiento de acuerdo con el enunciado[81], y las potencias de ellas son [*a*] *acompañadas de un enunciado*, y otras [*b*] [son] *irracionales*, y las potencias [de ellas son] [*b*] *irracionales*, [*a*] aquellas necesariamente están en una cosa animada, y [*b*] estas en ambas[82]: [en el caso de] estas potencias [*b*], cuando, en el modo en que son potentes, el agente y el paciente se acercan, necesariamente lo uno actúa y lo otro padece; [en el caso de] aquellas [*a*], en cambio, no necesariamente. Todas estas [*b*] son, cada una, productoras de un solo [efecto], mientras que aquellas [*a*] [son productoras] de [efectos] contrarios, así que produciría al mismo tiempo los contrarios[83]; pero eso es imposible. [*iii*] Por tanto, [en ese caso] [*a*] lo determinante deberá ser necesariamente una cosa diversa. Me refiero al apetito o a la decisión[84]. En efecto, el que de los dos [contrarios] apetezca [el agente] de manera predominante, ese producirá cuando se dé en el modo de su potencia y se acerque al paciente. Así que todo [ente] que tiene una potencia según el enunciado[85], cada vez que apetezca [eso] de lo que tiene la potencia, y en el modo en que la tiene, necesariamente lo produce. [La] tiene[86] cuando el paciente está presente y se halla en determinada disposición; y si no, no [lo] podrá producir. (No hace falta añadir todavía: «si nada externo lo impide»; pues [una cosa] tiene la potencia de producir en el modo en que [ella] es potencia, pero no es [potencia de actuar] de cualquier modo, sino en determinadas condiciones, de las que se han de excluir los impedimentos externos, pues algunas de las [determinaciones] presentes en la definición los excluyen). [*iv*] Por eso[87], aunque se quieran o deseen al mismo tiempo dos cosas o las contrarias, no se las producirá [al mismo tiempo], pues no es ese el modo en que se tiene la potencia de ellas, y no hay potencia de hacer [cosas contrarias] al mismo tiempo, puesto que se producirá del modo de [aquello] de lo que [la potencia] es [potencia].

---

se las posee, y después se las ejerce. Tampoco pueden ser modificadas por el ejercicio; cf. *EN* II i.

80. «Potente» (en el sentido de «lo que posee una potencia») traduce «*dynatón*», que aquí no parece que quepa traducir por «posible»; cf. *supra* la nota 50, en la p. 674.

81. «enunciado» = «*lógos*»; cf. *supra* la nota 26, en la p. 666.
82. En cosas animadas y en cosas inanimadas. Aquí comienza la apódosis, que incluye un ligero anacoluto, ocasionado por la gran extensión de la prótasis, que se refleja en la traducción.
83. Si, como en las potencias irracionales, la acción de las racionales se produjera necesariamente. Aristóteles parece querer subrayar la diferencia.
84. En Aristóteles la de «apetito (*órexis*)» es una noción genérica que abarca, como especies, [*a*] el «deseo (*epithymía*)», que lo es de lo placentero que se da en el momento presente, y en el cual no toma parte ninguna instancia racional; [*b*] el «impulso (*thymós*)» que es la manifestación no reflexiva de una tendencia, [*c*] y el «querer (*boúlesis*)», que es el apetito al que se ha asociado una reflexión; cf. *De an* II iii 414*b*2; III ix 432*a*32-*b*7; *Top* VI iii 140*b*27; *EN* III ii 1111*b*18-19; cf. *infra* en 1048*a*22 el uso del verbo correspondiente (*boúlomai*). Acerca de la decisión (*proaíresis*), cf. *supra* la nota 92 del libro V, en la p. 336. Puede que arriba «deseo» y «decisión» representen alternativas: en el deseo uno de los contrarios atrae, mientras que la decisión supone la preferencia por uno de los contrarios y el movimiento deliberado hacia él.
85. A propósito de «potente según el enunciado (*dynatòn katà lógon*)», cf. *supra* la nota 26, en la p. 666.
86. O bien: «puede producir [su efecto]» si no se elimina, como lo hace Christ (seguido por otros), el infinitivo «*poieîn*» que se lee en *a*16. Cf. Jaeger (1963 : 182 *app crit*).
87. Se retoma lo dicho en *a*14 antes de la extensa digresión que acaba de concluir.

Capítulo vi

[*i*] *Se deben determinar la naturaleza de la actividad y otro sentido de «potencia»* (1048*a*25-1048*a*30). [*ii*] *La actividad es la existencia efectiva de la cosa* (1048*a*30-1048*a*35). [*iii*] *Aclaración de la noción de actividad por medio de la inducción analógica* (1048*a*35-1048*b*9). [*iv*] *Sentido de «potencia» y de «actividad» en el caso del infinito, el vacío y de nociones afines* (1048*b*9-1048*b*17). [*v*] *Diferencia entre actividad y movimiento* (1048*b*18-1048*b*35). [*vi*] *Cierre* (1048*b*35-1048*b*36).

ἐπεὶ δὲ περὶ τῆς κατὰ κίνησιν λεγομένης δυνάμεως εἴρηται, περὶ ἐνεργείας διορίσωμεν τί τέ ἐστιν ἡ ἐνέργεια καὶ ποῖόν τι. καὶ γὰρ τὸ δυνατὸν ἅμα δῆλον ἔσται διαιροῦσιν, ὅτι οὐ μόνον τοῦτο λέγομεν δυνατὸν ὃ πέφυκε κινεῖν ἄλλο ἢ κινεῖσθαι ὑπ' ἄλλου ἢ ἁπλῶς ἢ τρόπον τινά, ἀλλὰ καὶ ἑτέρως, διὸ ζητοῦντες καὶ περὶ τούτων διήλθομεν. ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει· λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ ἐν τῇ ὅλῃ τὴν ἡμίσειαν, ὅτι ἀφαιρεθείη ἄν, καὶ ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα, ἂν δυνατὸς ᾖ θεωρῆσαι· τὸ δὲ ἐνεργείᾳ. δῆλον δ' ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα τῇ ἐπαγωγῇ ὃ βουλόμεθα λέγειν, καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τῷ ἀνάλογον συνορᾶν, ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὁρῶν πρὸς τὸ μῦον μὲν ὄψιν δὲ ἔχον, καὶ τὸ ἀποκεκριμένον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον. ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θάτερον μόριον ἔστω ἡ ἐνέργεια <ἡ> ἀφωρισμένη θάτερον δὲ τὸ δυνατόν. λέγεται δὲ ἐνεργείᾳ οὐ πάντα ὁμοίως ἀλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τόδ' ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε· τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν τὰ δ' ὡς οὐσία πρός τινα

---

88. En los capítulos precedentes de este libro.

89. Cf. *supra* VII xvii 1041*a*6.

90. O «posible»: «*dynatón*»; cf. *supra* la nota 50, en la p. 674.

91. Esto es, considerando todos los fenómenos de movimiento (*kínesis*) o sólo los que son para mejor o para peor; cf. *supra* V xii 1019*a*22-23, y, en el presente libro IX, i 1046*a*16-19. Sigo a Reale en la introducción del paréntesis.

92. Esto es, si en lo que precede se ha considerado la potencia en relación con el movimiento, ello ha sido con el fin preparatorio de considerar ahora este otro sentido de «potencia» (que no se relaciona ya con el movimiento, sino con la substancia), lo cual hará posible, al mismo tiempo, apreciar, desde un ángulo distinto, la actividad, que es, pues, el verdadero objeto de la indagación. De ello resultará un nuevo sentido, más amplio, de «potencia» y de «acto».

93. «El que la cosa exista (*tò hypárkhein tò prâgma*)»: el verbo «*hypárkhein*» tiene en esta frase el sentido de «existencia» señalado *supra* en la nota 108 del libro IV, en la p. 249; pero no parece evocar ninguno de los sentidos de «ser» o «ente» (*einai; ón*) que Aristóteles paciente y sistemáticamente ha distinguido. Se trata, más bien, de la circunstancia o el hecho, no susceptible de conceptualización, de que la cosa se dé o esté.

94. Sigo a Bonitz en la introducción del paréntesis que sigue.

95. Cf. *supra* V xi 1019*a*8-9.

96. «puede» = «*dynatós êi*»; cf. *supra* la nota 50, en la p. 674.

[*i*] Puesto que hemos hablado[88] acerca de la potencia llamada [así] en relación con el movimiento, determinaremos [ahora], acerca de la actividad, qué es la actividad, y una cosa de qué cualidad [es][89]. Al investigárselo se hará evidente, al mismo tiempo, lo *potente*[90]: que no sólo llamamos «*potente*» eso que por naturaleza es apto para poner en movimiento otra cosa o para ser movido por otra cosa (ya sea absolutamente o de un modo determinado[91]), sino [que empleamos la palabra] también en un sentido diverso. Por eso en el curso de la investigación hemos tratado también acerca de esos [otros sentidos][92]. [*ii*] Es, pues, *actividad* el que la cosa exista[93], [pero] no del modo en que decimos [que existe] en potencia[94] (decimos [que existe] en potencia, por ejemplo, el Hermes en la madera, y la mitad [de la recta] en la [recta] entera[95], porque *podría* ser extraída [de ella]; y [llamamos] «científico» también al que no está ejerciendo la ciencia si *puede*[96] ejercerla); lo otro [está] en actividad. [*iii*] Lo que queremos decir es evidente en las cosas particulares por medio de la *inducción*; y no es menester buscar una definición de todo, sino también reunir en una mirada lo [que es] análogo[97]: que como está el que construye en relación con el que puede construir, está el que se halla despierto con el que está dormido, y el que está viendo con el que tiene los ojos cerrados, pero tiene vista, y lo que ha sido separado de la materia, con la materia, y lo que está elaborado con lo no elaborado. De esta diferencia, sea una de las dos partes la actividad, y la otra la potencia[98]. Pero no de todas las cosas se dice [que estén] en actividad en el mismo sentido, salvo por analogía: como esto [*A*] está en esto otro [*C*] o en relación con esto otro, esto otro [*B*] está en aquello otro [*D*] o en relación con aquello otro. [1] Unas cosas están, en efecto, [en actividad] como [*A*] *el movimiento* en relación con [*C*] *la potencia;* [2] otras, en cambio, como [*B*] *la substancia* en relación

---

97. En principio, la ciencia busca definir las cosas, y si las define, lo hace, ante todo, de acuerdo con el método de definición consistente en establecer el género próximo y la diferencia específica. Mas en el caso de las nociones centrales en la metafísica, entre ellas las de actividad y potencia, que se aplican a todos los entes, tal método no parece poder ser aplicado (cf. *supra* VII x 1036*a*2-8): son precisamente esas las cosas de las que se dice arriba que no cabe buscar una definición. Como las nociones de actividad y de potencia son, pues, indefinibles, para comprender y expresar su contenido cabe recoger, piensa Aristóteles, por medio de una inducción (*epagōgḗ*) el componente común, no conceptualizable, que recurre en una serie de correspondencias analógicas entre ejemplos particulares de ambas nociones, cuya relación es posible, pues, captar inmediatamente (que es lo que parece dar a entender el verbo «*synorân* [reunir con una mirada]») en correspondencias como las que se señalan arriba. Cf. *supra* V vi 1016*b*35-36.

ὕλην. ἄλλως δὲ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ κενόν, καὶ ὅσα τοιαῦτα, λέγεται δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ † πολλοῖς τῶν ὄντων, οἷον τῷ ὁρῶντι καὶ βαδίζοντι καὶ ὁρωμένῳ. ταῦτα μὲν γὰρ ἐνδέχεται καὶ ἁπλῶς ἀληθεύεσθαι ποτε (τὸ μὲν γὰρ ὁρώμενον ὅτι ὁρᾶται, τὸ δὲ ὅτι ὁρᾶσθαι δυνατόν)· τὸ δ' ἄπειρον οὐχ οὕτω δυνάμει ἔστιν ὡς ἐνεργείᾳ ἐσόμενον χωριστόν, ἀλλὰ γνώσει. τὸ γὰρ μὴ ὑπολείπειν τὴν διαίρεσιν ἀποδίδωσι τὸ εἶναι δυνάμει ταύτην τὴν ἐνέργειαν, τὸδὲ χωρίζεσθαι οὔ.

[[ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρας οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος, οἷον τὸ ἰσχναίνειν [ἡ ἰσχνασία] αὐτό, αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχναίνῃ οὕτως ἐστὶν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἡ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πρᾶξις ἢ οὐ τελεία γε· οὐ γὰρ τέλος· ἀλλ' ἐκείνη <ᾗ> ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ [ἡ] πρᾶξις. οἷον ὁρᾷ ἅμα <καὶ ἑώρακε,> καὶ φρονεῖ <καὶ> πεφρόνηκε, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν, ἀλλ' οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν οὐδ' ὑγιάζεται καὶ ὑγίασται· εὖ ζῇ καὶ εὖ ἔζηκεν ἅμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. εἰ δὲ μή, ἔδει ἄν ποτε παύεσθαι ὥσπερ ὅταν ἰσχναίνῃ, νῦν δ' οὔ, ἀλλὰ ζῇ καὶ ἔζηκεν. τούτων δὴ <δεῖ> τὰς μὲν κινήσεις λέγειν, τὰς δ' ἐνεργείας. πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχνασία μάθησις βάδισις οἰκοδόμησις· αὗται δὴ κινήσεις, καὶ ἀτελεῖς γε. οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ᾠκοδόμηκεν, οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν ἢ κινεῖται καὶ κεκίνηται, ἀλλ' ἕτερον [καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν]. ἑώρακε δὲ καὶ ὁρᾷ ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν.]] τὸ μὲν οὖν ἐνεργείᾳ τί τέ ἐστι καὶ ποῖον, ἐκ τούτων καὶ τῶν τοιούτων δῆλον ἡμῖν ἔστω.

---

98. La «diferencia (*diaphorá*)» es el contraste o la contraposición entre las dos series de miembros o entre los términos de cada uno de los pares de correspondencias analógicas. De la frase que se acaba de leer arriba hay variantes y lecturas diversas; cf. Jaeger (1963 : 183 *app crit*); pero en todas ellas el sentido fundamental es el mismo, a saber, que una de las series corresponde a la actividad, y la otra a la potencia.

99. Esa analogía es la que la tradición llamó «analogía de proporción» (la única que Aristóteles conoce), la cual responde a la fórmula A : B :: C : D. De los dos modos o sentidos, [1] vale para las categorías relacionadas con el movimiento (*kínesis*), esto es, la cualidad, la cantidad y el lugar, y [2] para la categoría de substancia. En los cinco primeros capítulos del presente libro se ha tratado de [1] desde el punto de vista de la potencia.

100. Acerca del infinito, cf. *supra* II ii y *Phys* III iv-viii. La extensión (o el espacio) es, para Aristóteles, «infinito según la división (*ápeiron katà diaíresin*)»,

con [*D*] cierta *materia*[99]. [*iv*] El infinito, el vacío y todas las cosas [que son] de esa índole[100] se dice [que están] en potencia y en actividad de una manera diferente <de>[101] [como lo están] muchos de los entes; por ejemplo, [de como lo está] el que ve, lo que camina, y lo que es visto. En efecto, a veces cabe decir con verdad esas cosas también en sentido absoluto (pues de lo que se ve [se puede decir] que [efectivamente] es visto o que *puede* ser visto). Pero lo infinito no está en potencia en el sentido de que [en otro momento] haya de existir separado en actividad, sino [que está en potencia sólo] para el conocimiento, pues el que la división no cese conlleva que esa actividad[102] exista [siempre] en potencia, y no que exista separada.

[*v*] [[Puesto que[103] de las acciones[104] que no tienen un límite, ninguna es el fin, sino que se cuentan entre las cosas que conducen al fin; por ejemplo, el adelgazar <el adelgazamiento>[105] mismo; pero cuando [las partes del cuerpo] <mismas>[106], adelgazan, están en movimiento sin que se den los [fines] con vistas a los que [se produce] el movimiento, ellas no son una *acción*[107], o, al menos, no [son] una [acción] completa, pues no son el fin. En cambio, aquella <en que>[108] está contenido el fin, [es] también <la>[109] acción. Por ejemplo, uno al mismo tiempo ve <y ya ha visto>;[110] y entiende <y ya ha entendido>; piensa y ya ha pensado; pero no aprende y ya ha aprendido, ni sana y ya está sanado; [en cambio, sí] vive bien y ha vivido bien; es dichoso y ha sido dichoso[111]. Si no, tendrían que detenerse en un momento determinado, como cuando se adelgaza; pero en realidad no [es así], sino que se vive y se ha vivido. Así pues, de estas, a unas se las debe llamar *movimientos*, y a las otras, *actividades*. Pues todo movimiento es incompleto: adelgazar, aprender, ir, construir casas. Esos [son] movimientos, y, por cierto, incompletos, pues uno no va y al mismo tiempo ha ido, ni construye una casa y la ha construido, ni pasa a la existencia y ya ha pasado a la existencia, o se mueve y ya se ha movido, sino [que son] cosas diversas; <y [son también cosas diversas] «mueve» y «ha movido»>[112]; pero [que] uno «ha visto» y [que] a la vez «ve» [son] lo mismo; también: «comprende» y «ha comprendido». Así pues, llamo a una «*actividad*», y a aquella «*movimiento*».]] [*vi*] Así pues, a partir de estas cosas resulta evidente para nosotros el *qué es* de la actividad, y de qué cualidad.

---

es decir, como se señala arriba a continuación, es infinito en el sentido de que puede ser dividido infinitamente, es decir, su división puede avanzar sin llegar nunca a un término; en cambio, el número es infinito «por adición (*katà prósthesin*)», esto es, porque a un número dado siempre es posible añadirle una unidad, por lo que lo que la serie siempre será limitada, y nunca realmente infinita. Acerca del vacío, cf. *Phys* IV vi-ix. Bonitz (1848-1949 : 395)

cree ver una inconsistencia entre la visión expuesta *supra* en iv, de acuerdo con la cual la potencia conlleva la capacidad de llegar al acto, y la presente afirmación de que el infinito es siempre en potencia. Cf. Carlini (1950 : 291).

101. El «de (*ê*)» es añadido de Ross; Jaeger (1963 : 184 *app crit*) piensa que debe de haber una laguna más amplia. Lo que se añade a continuación entre corchetes se inspira en la restitución que Jaeger conjetura.

102. La propia actividad (*enérgeia*) de dividir.

103. Los críticos más autorizados admiten la autenticidad del segmento que sigue hasta casi el final del capítulo (1408*b*18-35), pese a que no figura en todos los manuscritos. Cf. Jaeger (1963 : 184 *app crit*). Aristóteles introduce en él una importante distinción (que será retomada *infra* en viii) entre [*a*] la «acción (*prâxis*)» que tiene su «fin (*télos*)» fuera de sí misma, a la que llama «movimiento (*kinēsis*)», y [*b*] la que tiene en sí misma, es decir, en su propio ejercicio, su fin, a la que llama «actividad (*enérgeia*)». Se ve en esta una acción «completa (*teleía*)» porque tiene un fin *interno*, que, como se ha dicho, es ella misma, así que en todo momento está completa; y en el «movimiento», una acción «incompleta (*atelés*)» porque persigue un fin que le es *externo*, en relación con el cual ella reviste un carácter en última instancia instrumental; cf. *supra* V xvi 1021*b*23-30, y ahí la nota 353 del libro V, en la p. 405. El *movimiento* consiste en una secuencia de pasos u operaciones que se desenvuelven *en el tiempo*, y que cesa cuanto se alcanza el fin, el cual es algo distinto de las operaciones que han llevado hasta él, y extrínseco a ellas, tal como el producto de una disciplina productiva lo es a las operaciones que llevaron a su producción; cf. *EN* VII iv 1174*a*14-*b*14; *Phys* III ii 201*b*24-25. En contraste con ello, la *actividad* no consiste en el paso de una operación a otra, o de un estado a otro, sino que se cumple *instantáneamente* en el mismo que la ejerce, y es estable, o, al menos en el caso de Dios, una «actividad de la inmovilidad (*enérgeia akinēsías*)»; cf. *EN* VII xiv 1154*b*27. En *De an* II i 412*a*9-11 Aristóteles distingue la actividad que reside en *la especie* de una substancia, de *la actividad* según esa especie o correspondiente a ella, que es la actividad tomada en el sentido en que se la considera arriba. El punto ha sido enfocado desde distintas perspectivas; cf. Ackrill (1965); White (1980); Hagen (1984); Natali (1991); Dufour, M. (2001).

104. Como advierte Ross (1958 : II 253), en esta ocurrencia la palabra «acción (*prâxis*)» tiene un sentido amplio de «movimiento (*kinēsis*)»; más abajo Aristóteles restringirá el sentido de «acción (*prâxis*)» al de «movimiento completo (*kinēsis teleíai*»).

105. Los manuscritos traen «*hoîon toû iskhnaínein hē iskhnasía* (por ejemplo, del adelgazar [es fin] el adelgazamiento)», lectura hoy rechazada, porque «*iskhnaínein*» e «*iskhnasía*» dicen lo mismo, y porque el fin del adelgazar es, en todo caso, la delgadez (*iskhnótēs*) y, en última instancia, la salud, como, por otra parte, se ha dicho de manera expresa *supra* V ii 1013*b*1-2 y se dice en *Phys* II iii 194*b*35-195*a*1. Ross prefiere la lectura de Bywater, que pone en caso nominativo, en lugar de genitivo, el artículo que acompaña al infinitivo, y supone el coordinante «*é*» en lugar del artículo «*hē*»: de modo que se tendría: «el adelgazar o el adelgazamiento», que se mencionarían como ejemplo de lo que, según se acaba de decir, «conduce al fin», pero no es el fin. Jaeger (1963 : 184 *app crit*) admite la modificación del artículo, pero piensa, probablemente con razón, que «el adelgazamiento» es nota de lector que ha sido interpolada.

106. El texto dice únicamente «*autá*» (pronombre de tercera persona, nominativo o acusativo plural de género neutro): que se trate de las partes del cuerpo es conjetura de Ross (1958 : II 253), hecha a fin de lograr un sentido más preciso. Bonitz (1968 : 201) supone como sujeto «lo que adelgaza (*das Abmagernde*)»; Reale (1968 : 50): «*gli stessi corpi* (los propios cuerpos)», y así. El texto parece estar insalvablemente corrupto también en este punto; cf. la nota precedente.

107. Acerca de la aparente tautología, cf. *supra* la nota 104.

108. Bonitz añade el «en que (*hêi*)» que parece indispensable para el sentido.

109. Eliminado por Bonitz (1848-1849 : 397).

110. El «al mismo tiempo (*háma*)» es lectura de Bonitz en lugar del «pero (*allá*)» que traen los manuscritos. Es añadido del mismo Bonitz las palabras «<y ya ha pensado>», que incluye basándose en *De sensu* vi 446*b*2 y en *SE* xxiv 178*a*9-11; cf. Jaeger (1962 : 184 *app crit*).

111. Para esto y para lo que sigue, cf. *EN* X iv.

112. Palabras puestas en duda o eliminadas por varios editores.

Capítulo vii

[*i*] *Cuándo una cosa está en potencia y cuándo no* (1048*b*37-1049*a*5). [*ii*] *Qué es lo que está en potencia* [*a*] *en la producción artificial y* [*b*] *en la producción natural* (1049*a*5-1049*a*18). [*iii*] *Materia y potencia:* [*a*] *la materia próxima es la cosa en potencia;* [*b*] *determinación de la materia próxima* (1049*a*18-1049*a*27). [*iv*] *Substancia y materia* (1049*a*27-1049*b*2). [*v*] *Cierre* (1049*b*2-1049*b*3).

πότε δὲ δυνάμει ἐστὶν ἕκαστον καὶ πότε οὔ, διορι-
1049a στέον· οὐ γὰρ ὁποτεοῦν. οἷον ἡ γῆ ἆρ' ἐστὶ δυνάμει
ἄνθρωπος; ἢ οὔ, ἀλλὰ μᾶλλον ὅταν ἤδη γένηται
σπέρμα, καὶ οὐδὲ τότε ἴσως; ὥσπερ οὖν οὐδ' ὑπὸ
ἰατρικῆς ἅπαν ἂν ὑγιασθείη οὐδ' ἀπὸ τύχης, ἀλλ'
5 ἔστι τι ὃ δυνατόν ἐστι, καὶ τοῦτ' ἔστιν ὑγιαῖνον
δυνάμει. ὅρος δὲ τοῦ μὲν ἀπὸ διανοίας ἐντελεχείᾳ
γιγνομένου ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν βουληθέντος
γίγνηται μηθενὸς κωλύοντος τῶν ἐκτός, ἐκεῖ δ' ἐν τῷ
ὑγιαζομένῳ, ὅταν μηθὲν κωλύῃ τῶν ἐν αὐτῷ· ὁμοίως
δὲ δυνάμει καὶ οἰκία· εἰ μηθὲν κωλύει τῶν ἐν τούτῳ
10 καὶ τῇ ὕλῃ τοῦ γίγνεσθαι οἰκίαν, οὐδ' ἔστιν ὃ δεῖ
προσγενέσθαι ἢ ἀπογενέσθαι ἢ μεταβαλεῖν, τοῦτο
δυνάμει οἰκία· καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως ὅσων
ἔξωθεν ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεως. καὶ ὅσων δὴ ἐν αὐτῷ
τῷ ἔχοντι, ὅσα μηθενὸς τῶν ἔξωθεν ἐμποδίζοντος
15 ἔσται δι' αὐτοῦ· οἷον τὸ σπέρμα οὔπω (δεῖ γὰρ ἐν
ἄλλῳ καὶ μεταβάλλειν), ὅταν δ' ἤδη διὰ τῆς αὐτοῦ
ἀρχῆς ἤ τοιοῦτον, ἤδη τοῦτο δυνάμει· ἐκεῖνο δὲ
ἑτέρας ἀρχῆς δεῖται, ὥσπερ ἡ γῆ οὔπω ἀνδριὰς
δυνάμει (μεταβαλοῦσα γὰρ ἔσται χαλκός). ἔοικε
δὲ ὃ λέγομεν εἶναι οὐ τόδε ἀλλ' ἐκείνινον—οἷον τὸ
20 κιβώτιον οὐ ξύλον ἀλλὰ ξύλινον, οὐδὲ τὸ ξύλον γῆ
ἀλλὰ γήϊνον, πάλιν ἡ γῆ εἰ οὕτως μὴ ἄλλο ἀλλὰ
ἐκείνινον—ἀεὶ ἐκεῖνο δυνάμει ἁπλῶς τὸ ὕστερόν
ἐστιν. οἷον τὸ κιβώτιον οὐ γήϊνον οὐδὲ γῆ ἀλλὰ ξύ-
λινον· τοῦτο γὰρ δυνάμει κιβώτιον καὶ ὕλη κιβωτίου

---

113. Aristóteles toma aquí como punto de referencia la forma de ver común. La reserva que se sugiere es precisada *infra* en *a*14-15: sólo cuando la semilla está en la mujer, y lo está en las condiciones propicias.

114. Acerca de la curación por azar (*týkhē*), cf. *supra* VII vii 1032*b*21-1033*a*1.

115. Acerca de «*hóros* (determinación; delimitación)», cf. *supra* la nota 327 del libro I, en la p. 78. Aristóteles considera primero el caso de la producción artificial, en la que, como se dice arriba a continuación (*a*12), la cosa tiene fuera de sí, y en el pensamiento (*diánoia*) del artesano, el principio de su generación.

116. Porque se trata de una capacidad racional, la cual, como se ha visto, es bivalente; cf. *supra* v 1048*a*11.

117. En el paciente.

118. En la matriz de la mujer.

119. Hombre.

120. El semen que no ha ingresado en la mujer. El otro principio que se menciona a continuación es, justamente, la materia que, en la visión de Aristóteles, aporta la mujer.

121. La expresión «de aquello» traduce el adjetivo «*ekeínion*», derivado de «*ekeîno* (aquello)», para el que no hay un paralelo en castellano; cf. *supra* la nota 176

[*i*] Se debe determinar cuándo cada cosa particular está en potencia y cuándo no; pues no [lo está] en cualquier momento. Por 1049a
ejemplo, ¿es la tierra hombre en potencia? ¿O no, sino que [lo es] más bien cuando ya ha llegado a ser esperma, o acaso tampoco entonces[113]? Así como tampoco todo puede ser sanado por la medicina ni por el azar[114], sino que hay una cosa que *puede* [ser 5
sanada], y eso es lo sano en potencia. [*ii*] [*a*] La determinación[115] de lo que pasa de existir en potencia a existir en entelequia por obra del pensamiento [consiste en que] pasa a la existencia [1] cuando lo quiere[116] [el médico;] [2] si nada de afuera lo impide, y [3] si allí, en lo que es curado, nada de lo que esté en él[117] lo impide. De la misma manera existe en potencia una casa, [a saber,] si nada de lo que está en esto, es decir, en la materia, impide el paso a la exis- 10
tencia de la casa, y no hay nada que deba ser agregado o quitado o modificado: eso es la casa en potencia. Y del mismo modo en el caso de todo lo que tiene fuera de sí el principio de la generación. [*b*] Y, de lo que tiene en sí [ese principio], será [en potencia una cosa] lo que, si nada de afuera lo obstaculiza, de por sí ha de ser [esa cosa]. Por ejemplo, el esperma aún no [es un hombre en potencia] (pues tiene que [llegar a estar] en otra cosa[118], y experimentar 15
un cambio); pero cuando, a causa de su propio principio, es ya tal, [es] eso[119] en potencia. En cambio aquello[120] necesita de otro principio, tal como la tierra no es aún estatua en potencia (pues será bronce [sólo] tras haber experimentado un cambio). [*iii*] [*a*] Al parecer, lo que no decimos que sea «esto», sino «de aquello»[121] (por ejemplo, no [decimos que] la caja [sea] «madera», sino «*de* madera», ni [que] la madera [sea] «tierra», sino «*de* tierra», y si a su 20
vez la tierra [fuera] de igual modo, no [se dirá que es] otra cosa, sino [que es] «de aquello»[122]), aquello es en potencia, en sentido absoluto, lo que viene después[123]: así, la caja no es «de tierra» ni «tierra», sino «*de madera*», pues esta[124] es una caja en potencia, y ella [es] materia de una caja: [lo es] en sentido absoluto de [la

---

del libro VII, en la p. 548. Con aquella expresión alude Aristóteles a los adjetivos derivados del nombre de una materia, y que indican que una cosa está hecha de esa materia; se trata de un criterio lingüístico semejante al señalado *supra* en VII vii 1033*a*5-23: los compuestos reciben su nombre a partir de la especie, pero se califican con un adjetivo derivado de la materia, que es aquí la materia próxima o inmediata, y especie de la materia que verdaderamente es la potencia de una cosa, y ello a diferencia de la remota o primaria.

122. Es decir, si ocurriese que la tierra derivara de una forma más elemental de la materia que fuese su materia próxima. El largo paréntesis ha causado un notorio anacoluto: el sujeto no es ya «lo que decimos...», que ha sido olvidado, sino el «aquello» que se introduce a continuación.

123. «Lo que viene después (*tò hýsteron*)» es el producto, ahora en acto, que estaba en potencia en la materia próxima.

αὕτη, ἁπλῶς μὲν τοῦ ἁπλῶς τουδὶ δὲ τοδὶ τὸ ξύλον.
εἰ δέ τί ἐστι πρῶτον ὃ μηκέτι κατ' ἄλλο λέγεται
ἐκείνινον, τοῦτο πρώτη ὕλη· οἷον εἰ ἡ γῆ ἀερίνη, ὁ
δ' ἀὴρ μὴ πῦρ ἀλλὰ πύρινος, τὸ πῦρ ὕλη πρώτη οὐ
τόδε τι οὖσα. τούτῳ γὰρ διαφέρει τὸ καθ' οὗ καὶ τὸ
ὑποκείμενον, τῷ εἶναι τόδε τι ἢ μὴ εἶναι· οἷον τοῖς πά-
θεσι τὸ ὑποκείμενον ἄνθρωπος καὶ σῶμα καὶ ψυχή,
πάθος δὲ τὸ μουσικὸν καὶ λευκόν (λέγεται δὲ τῆς
μουσικῆς ἐγγενομένης ἐκεῖνο οὐ μουσικὴ ἀλλὰ μου-
σικόν, καὶ οὐ λευκότης ὁ ἄνθρωπος ἀλλὰ λευκόν,
οὐδὲ βάδισις ἢ κίνησις ἀλλὰ βαδίζον ἢ κινούμενον,
ὡς τὸ ἐκείνινον)· --ὅσα μὲν οὖν οὕτω, τὸ ἔσχατον
οὐσία· ὅσα δὲ μὴ οὕτως ἀλλ' εἰδός τι καὶ τόδε τι τὸ
κατηγορούμενον, τὸ ἔσχατον ὕλη καὶ οὐσία ὑλική.
καὶ ὀρθῶς δὴ συμβαίνει τὸ ἐκείνινον λέγεσθαι κατὰ
τὴν ὕλην καὶ τὰ πάθη· ἄμφω γὰρ ἀόριστα. πότε μὲν
οὖν λεκτέον δυνάμει καὶ πότε οὔ, εἴρηται.

---

124. La madera.

125. En la hipótesis de que el fuego no se reduzca a otra forma de materia, el fuego será, pues, la materia primera, aunque no en el sentido de que, de ser así, fuese una forma indeterminada de la materia.

126. «lo [que se dice] de otra cosa (*tò kath'hoú*)» es corrección hecha por Apelt del «*kathólou* (universal)» que traen aquí los manuscritos y es recogida por Jaeger (1966 : 186 *app crit*). Sin esa corrección, se daría a entender que la diferencia entre el universal y el substrato reside en que el substrato es indeterminado y el universal no lo es.

127. En la apreciación de Ross (1958 : II 257) se trata de dos niveles en los que se puede establecer la distinción entre el substrato y las propiedades: el substrato es o bien [1] una substancia individual (un «sujeto»), de la que se predican accidentes, o bien [2] una materia indeterminada, de la que se predica la especie.

128. Substrato de las propiedades accidentales.

caja] en sentido absoluto, y de esta [caja particular lo es] esta madera [particular]. [*b*] Pero si existe algo primero que ya no se dice, atendiendo a otra cosa, [que es] «*de* aquello», eso [será] la materia primera. Por ejemplo si la tierra es «*de* aire», y el aire no es fuego, sino «de fuego», el fuego [será] la materia primera[125], sin ser un *esto*. [*iv*] Pues en eso difiere [aquello] de lo que [se dice] otra cosa y el substrato[126]: en [1] ser un *esto o* [2] no serlo [según el caso][127]. [1] Substrato de las afecciones[128] [es] por ejemplo, el hombre, tanto el cuerpo cuanto el alma, y la afección [es] «músico» y «blanco» (y cuando la música se llega a dar [en algo], eso [en lo que se da] no se dice [que es] «música», sino «músico», ni el hombre se dice [que es] «blancura», sino «blanco», ni [que sea] «marcha» o «movimiento», sino «que está marchando» o «que se está moviendo», [tal] como [se dice de algo que es] «*de* aquello»[129]). Pues bien, [en] los casos que [son] así, el [sujeto] último [es] *una substancia*; pero [2] [en] los casos que no [son] así, sino que lo que se predica [es] una especie, es decir, un *esto*[130], el [substrato] último [es] *materia* y *substancia material*[131]. Resulta ser correcto, por tanto, que se diga «*de* aquello» según la materia y según las afecciones[132], pues las dos cosas [son] indeterminadas. [*v*] Queda dicho, pues, cuándo cabe decir [que una cosa está] en potencia y cuándo no.

25 30 35 1049b

---

129. Aristóteles señala, pues, la afinidad entre la derivación de un adjetivo a partir de un substantivo que denote una materia («*xýlinon* [de madera]», derivado de «*xýlon* [madera]») y el fenómeno de derivación morfológica, análogo a ese, que en otra parte denomina «paronimia»; cf. *Cat* i 1*a*12-15: un adjetivo (como «*leukón* [blanco]») expresa paronímicamente la posesión de la propiedad denotada por un substantivo formado con la misma base («*leukótēs* [blancura]»). Como se precisa más abajo (1049*b*1-2), de la substancia no se puede decir ni que sea su materia, sino «de su materia», ni que sea su accidente, sino «que tiene un accidente».

130. Cf. *supra* V viii 1017*b*23-26.

131. Esto es, «substancia» en el sentido de «materia»; cf. *supra* V viii 1017*b*10-14.

132. Es decir, según se trate de la materia inmediata como substrato o de la substancia como substrato.

Capítulo viii

[*i*] *La actividad es anterior a la potencia; la naturaleza es potencia* (1049*b*4-1049*b*10). [*ii*] *La anterioridad en el enunciado* (1049*b*10-1049*b*17). [*iii*] *La anterioridad en el tiempo:* [*a*] *la potencia parece anterior;* [*b*] *pero es anterior la actividad* (1049*b*17-1050*a*3). [*iv*] *La anterioridad de la actividad según la substancia;* [*a*] *lo posterior en la generación es anterior en la especie y en la substancia;* [*b*] *lo que se genera, se genera con vistas a la actividad;* [*c*] *la materia es potencia;* [*d*] *las dos formas de actividad (la práctica y la productiva) son anteriores a la potencia;* [*e*] *nada eterno contiene potencia;* [*f*] *ni el ente necesario;* [*g*] *ni el movimiento eterno;* [*h*] *los elementos están siempre en acto* (1050*a*3-1050*b*34). [*iv*] *Crítica de la teoría de las Ideas* (1050*b*34-1051*a*2). [*v*] *Cierre* (1051*a*2-1051*a*3).

ἐπεὶ δὲ τὸ πρότερον διώρισται ποσαχῶς λέγεται,
φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν. λέγω
δὲ δυνάμεως οὐ μόνον τῆς ὡρισμένης ἢ λέγεται ἀρχὴ
μεταβλητικὴ ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο, ἀλλ' ὅλως πάσης
ἀρχῆς κινητικῆς ἢ στατικῆς. καὶ γὰρ ἡ φύσις ἐν ταὐτῷ
[γίγνεται· ἐν ταὐτῷ γὰρ] γένει τῇ δυνάμει· ἀρχὴ γὰρ
κινητική, ἀλλ' οὐκ ἐν ἄλλῳ ἀλλ' ἐν αὐτῷ ἢ αὐτό.
--πάσης δὴ τῆς τοιαύτης προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια
καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ· χρόνῳ δ' ἔστι μὲν ὡς, ἔστι δὲ
ὡς οὔ. τῷ λόγῳ μὲν οὖν ὅτι προτέρα, δῆλον (τῷ γὰρ
ἐνδέχεσθαι ἐνεργῆσαι δυνατόν ἐστι τὸ πρώτως δυνα-
τόν, οἷον λέγω οἰκοδομικὸν τὸ δυνάμενον οἰκοδομεῖν,
καὶ ὁρατικὸν τὸ ὁρᾶν, καὶ ὁρατὸν τὸ δυνατὸν ὁρᾶσθαι·
ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὥστ' ἀνάγκη
τὸν λόγον <τοῦ λόγου> προϋπάρχειν καὶ τὴν γνῶσιν
τῆς γνώσεως)· τῷ δὲ χρόνῳ πρότερον ὧδε· τὸ τῷ εἴδει
τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦν πρότερον, ἀριθμῷ δ' οὔ. λέγω δὲ
τοῦτο ὅτι τοῦδε μὲν τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ἤδη ὄντος κατ'
ἐνέργειαν καὶ τοῦ σίτου καὶ τοῦ ὁρῶντος πρότερον τῷ
χρόνῳ ἡ ὕλη καὶ τὸ σπέρμα καὶ τὸ ὁρατικόν, ἃ δυνά-
μει μέν ἐστιν ἄνθρωπος καὶ σῖτος καὶ ὁρῶν, ἐνεργείᾳ
δ' οὔπω· ἀλλὰ τούτων πρότερα τῷ χρόνῳ ἕτερα
ὄντα ἐνεργείᾳ ἐξ ὧν ταῦτα ἐγένετο· ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ
δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ
ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ
μουσικοῦ, ἀεὶ κινοῦντός τινος πρώτου· τὸ δὲ κινοῦν
ἐνεργείᾳ ἤδη ἔστιν. εἴρηται δὲ ἐν τοῖς περὶ τῆς οὐσίας

---

133. *Supra* en V xi.

134. *Supra* en V xii.

135. Cf. *supra* V iv 1014*b*18-20; *Phys* II i 192*b*21.

136. Palabras eliminadas por Bonitz, seguido en este punto por Ross (1958 : II 259) y por Jaeger (1962 : 187 *app crit*).

137. El «tiene potencia» vierte «*dynatón esti*»; al respecto, cf. *supra* la nota 50, en la p. 674. El «puede» de «puede poner en actividad» traduce la forma «*endékhesthai*», verbo que expresa asimismo la posibilidad y Aristóteles pareciera emplear como equivalente de «*dýnamai*» (o de la perífrasis «*dynatón einai*»). Ross (1958 : II 260) observa que la potencia aquí en cuestión es la potencia el sentido más corriente (cf. *supra* IX i1045*b*35-37), esto es, como capacidad referida al movimiento, aspecto tratado en los capítulos i a v.

138. En el caso de «*oikodomi*kós (capaz de construir)» y, en la línea que sigue, de «*horati*kós (capaz de ver)», la potencia o la posibilidad se expresan de un modo distinto de los consignados en la nota precedente, a saber, por medio de un sufijo de derivación que expresa ese contenido.

139. Restitución de Jaeger (1963 : 187 *app crit*) basada en Alejandro.

140. Es indispensable el conocimiento de la definición y el conocimiento del

[*i*] Puesto que se ha determinado[133] en cuántos sentidos se dice «anterior», [resulta entonces] manifiesto que *la actividad es anterior a la potencia*. Quiero decir que [es anterior] no sólo a la potencia [ya] definida[134], que se dice [que es] un principio de cambio [que está] en otra cosa o [en la misma cosa, pero] en tanto que otra, sino, en general, a todo principio de movimiento o de reposo. Pues también la naturaleza[135] <se genera en la cosa misma; en efecto>[136] [debe ser colocada] en el mismo género que la potencia, pues es principio de movimiento, pero no en otra cosa, sino en la misma cosa en tanto que la misma. Ahora bien, a toda potencia de esa índole le es anterior la actividad tanto [1] en el *enunciado* como [2] en la *substancia;* [3] y en el *tiempo* <*a*> en un sentido [la actividad es anterior], pero <*b*>en otro sentido, no.

[*ii*] Pues bien, [1] que [la actividad es] anterior en el *enunciado* [es] evidente (pues se puede poner en actividad lo que tiene potencia en sentido primero[137]; por ejemplo, llamo «constructor» al que tiene la potencia de construir[138]; «vidente», al [que tiene potencia de] ver; y «visible», lo que tiene la potencia de ser visto; la misma explicación [vale] también para los demás casos; de modo que el enunciado [de la actividad] necesariamente precede <al enunciado [de la potencia],>[139] y el conocimiento [de la actividad] al conocimiento [de la potencia][140]). [*iii*] En el *tiempo* [3] [la actividad es] anterior en el siguiente sentido: [*a*] lo [que está] en actividad [es] anterior a lo [que, en potencia, es] lo mismo en especie, mas no en número[141]. Quiero decir esto: que a este hombre [particular], que ya es en actividad, a [este] trigo y a [este animal particular] que está viendo, son anteriores en el tiempo [respectivamente] la materia, la semilla y el [animal] que puede ver, los cuales son materia, trigo y [animal] que ve, pero [sólo] *en potencia* y aún no en actividad. [*b*] Pero a esos [son a su vez] anteriores en el tiempo otros entes *en actividad*, de los que ellos se generaron, pues siempre lo que es en actividad se genera a partir de lo que es en potencia por obra de lo que es en actividad. Por ejemplo, un hombre [se genera] de un hombre, y un músico por obra de un músico[142], habiendo siempre uno primero que mueve; y lo que mueve está ya en actividad. En los argumentos acerca de la substancia[143] se ha dicho ya que todo lo

---

acto a fin de poder definir y conocer la potencia.

141. Como se ha visto ya, la diferencia «en número (*arithmôi*)» expresa el hecho de que son individuos distintos.

142. En este caso por medio de la enseñanza, que también es un proceso que lleva de la potencia al acto (o de una potencia «primera» a una potencia «segunda» que pueda ser ejercida cuando su poseedor lo desea), y supone que, por ejemplo, el arte que se aprende está ya en actividad en el que enseña.

143. Supra en VII vii-viii.

λόγοις ὅτι πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεται ἔκ τινος τι καὶ ὑπό τινος, καὶ τοῦτο τῷ εἴδει τὸ αὐτό. διὸ καὶ δοκεῖ ἀδύνατον εἶναι οἰκοδόμον εἶναι μὴ οἰκοδομήσαντα μηθὲν ἢ κιθαριστὴν μηθὲν κιθαρίσαντα· ὁ γὰρ μανθάνων κιθαρίζειν κιθαρίζων μανθάνει κιθαρίζειν, ὁμοίως δὲ καὶ οἱ ἄλλοι. ὅθεν ὁ σοφιστικὸς ἔλεγχος ἐγίγνετο ὅτι οὐκ ἔχων τις τὴν ἐπιστήμην ποιήσει οὗ ἡ ἐπιστήμη· ὁ γὰρ μανθάνων οὐκ ἔχει. ἀλλὰ διὰ τὸ τοῦ γιγνομένου γεγενῆσθαί τι καὶ τοῦ ὅλως κινουμένου κεκινῆσθαί τι (δῆλον δ' ἐν τοῖς περὶ κινήσεως τοῦτο) καὶ τὸν μανθάνοντα ἀνάγκη ἔχειν τι τῆς ἐπιστήμης ἴσως. ἀλλ' οὖν καὶ ταύτῃ γε δῆλον ὅτι ἡ ἐνέργεια καὶ οὕτω προτέρα τῆς δυνάμεως κατὰ γένεσιν καὶ χρόνον.

ἀλλὰ μὴν καὶ οὐσίᾳ γε, πρῶτον μὲν ὅτι τὰ τῇ γενέσει ὕστερα τῷ εἴδει καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα (οἷον ἀνὴρ παιδὸς καὶ ἄνθρωπος σπέρματος· τὸ μὲν γὰρ ἤδη ἔχει τὸ εἶδος τὸ δ' οὔ), καὶ ὅτι ἅπαν ἐπ' ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος (ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δὲ ἕνεκα ἡ γένεσις), τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται. οὐ γὰρ ἵνα ὄψιν ἔχωσιν ὁρῶσι τὰ ζῷα ἀλλ' ὅπως ὁρῶσιν ὄψιν ἔχουσιν, ὁμοίως δὲ καὶ οἰκοδομικὴν ἵνα οἰκοδομῶσι καὶ τὴν θεωρητικὴν ἵνα θεωρῶσιν· ἀλλ' οὐ θεωροῦσιν ἵνα θεωρητικὴν ἔχωσιν, εἰ μὴ οἱ μελετῶντες· οὗτοι δὲ οὐχὶ θεωροῦσιν ἀλλ' ἢ ὠδί [ἢ ὅτι οὐδὲν δέονται θεωρεῖν]. ἔτι ἡ ὕλη ἔστι δυνάμει ὅτι ἔλθοι ἂν εἰς τὸ εἶδος· ὅταν

---

144. Lo que genera es lo mismo en especie (pero no en número) que lo que se genera, como se ha señalado en general *supra* en *b*18.

145. Aristóteles se refiere a la necesidad de la ejercitación o de la práctica para hacer que la capacidad («primera»), que en principio o genéricamente todo hombre tiene, de llegar a ser constructor, se convierta en la capacidad («segunda»), que representa la posesión (el «hábito [*héxis*]») de una disciplina, y que lo pone en condición de ejercer la actividad cuando lo decide.

146. El argumento sofístico lleva, pues, a la conclusión de que si se aprende a tocar la cítara tocando la cítara, etcétera, entonces el que está aprendiendo una disciplina, conoce ya la disciplina que está aprendiendo, puesto que en efecto toca ya la cítara. Como se ha señalado *supra* (cf. la nota 78, en la p. 682), la cuestión es planteada también en *EN* iv 1105*a*17-26 a propósito del aprendizaje de las virtudes éticas, que también se adquieren mediante la práctica. Aristóteles diferencia allí, en relación con el aprendizaje de la lectura y la escritura, entre hacer «una cosa de gramática (*grammatikón ti*)», es decir, hacer algo que en su aspecto externo coincide con lo que hace el que posee ya la disciplina, y hacer eso mismo «gramaticalmente (*grammatikôs*)», es decir, en virtud de un saber que ya se posee, y no por azar o siguiendo un ejemplo.

147. Cf. *Phys* VI v-vi, texto al que aquí se refiere Aristóteles. Ross (1958 II

que llega a ser, llega a ser algo a partir de algo y por obra de algo, y que esto [es] lo mismo en especie[144]. Por eso también se piensa que es *imposible* ser constructor sin haber construido nada, o citarista no habiendo tocado para nada la cítara, pues el que aprende a tocar la cítara aprende a tocar la cítara tocando la cítara, y de igual modo también los demás[145]. De ahí nació la refutación sofística de que, sin tener uno la ciencia, hará [aquello] de lo que la ciencia [es ciencia], pues el que está aprendiendo no [la] posee[146]. Pero como lo que está llegando a ser, ha llegado [siempre ya] a ser algo, y como, en general, lo que está moviéndose, se ha movido [ya] un tanto (esto es evidente en los [libros] acerca del movimiento[147]), sin duda también el que está aprendiendo, necesariamente tiene [ya] algo de la ciencia. También por esa vía, entonces, [es] evidente que, aun en ese sentido, [es] la actividad anterior a la potencia en la generación y en el tiempo.

[*iv*] Pero también [es anterior a ella] [2] en la substancia[148]. [*a*] Primero, porque las cosas [que son] posteriores en la generación, [son] anteriores en la especie; esto es, en la substancia (por ejemplo, el adulto [es anterior] al niño, y el hombre, al semen, pues lo uno tiene ya la especie, y lo otro, no[149]). [*b*] Y porque todo lo que se genera marcha hacia un principio, esto es, a un fin (pues eso *con vistas a lo cual* [es] principio, y la generación [es] *con vistas al fin*), y el fin [es] la actividad, y en razón de esta se adquiere la potencia[150]. En efecto, los animales no ven para tener vista, sino que tienen vista para ver, y del mismo modo [se tiene] el arte de construir, para construir, y la [ciencia] teórica para ejercer la teoría, pero no se ejerce la teoría para tener [ciencia] teórica, salvo los que están ejercitándose; y estos no ejercen la teoría, a no ser de un cierto modo[151] <o porque para nada necesitan ejercer la teoría>[152]. [*c*] Además, la materia está en potencia, porque puede llegar

---

261-262) tiene sin duda razón al decir que para el propósito inmediato de Aristóteles no hay necesidad ninguna de introducir el argumento referente al movimiento que se acaba de resumir.

148. En [*a*]-[*c*] se fundamenta la anterioridad de la actividad en el hecho de que ella equivale a la especie y al fin, mientras que la potencia está asociada a la materia.

149. Lo que es posterior en la generación es anterior en la especie en la medida en que en él se da un grado mayor de realización de la especie y, por tanto, un grado mayor de substancialidad que en aquello que conserva aún algo de potencialidad: la especie está, en efecto, más completa o más desplegada en el adulto que en el niño.

150. En la medida en que su fin es la actividad, la potencia está subordinada a ella, de lo cual los ejemplos que siguen son ilustración.

151. Del modo en que ejerce una capacidad el que la practica con vistas a adquirirla; cf. *supra* la nota 146, en la p. 702.

δέ γε ἐνεργείᾳ ἦ, τότε ἐν τῷ εἴδει ἐστίν. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, καὶ ὧν κίνησις τὸ τέλος, διὸ ὥσπερ οἱ διδάσκοντες ἐνεργοῦντα ἐπιδείξαντες οἴονται τὸ τέλος ἀποδεδωκέναι, καὶ ἡ φύσις ὁμοίως. εἰ γὰρ μὴ
20 οὕτω γίγνεται, ὁ Παύσωνος ἔσται Ἑρμῆς· ἄδηλος γὰρ καὶ ἡ ἐπιστήμη εἰ ἔσω ἢ ἔξω, ὥσπερ κἀκεῖνος. τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοὔνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν. ἐπεὶ δ' ἐστὶ τῶν μὲν ἔσχατον ἡ χρῆσις (οἷον ὄψεως ἡ ὅρασις, καὶ οὐθὲν
25 γίγνεται παρὰ ταύτην ἕτερον ἀπὸ τῆς ὄψεως), ἀπ' ενίων δὲ γίγνεταί τι (οἷον ἀπὸ τῆς οἰκοδομικῆς οἰκία παρὰ τὴν οἰκοδόμησιν), ὅμως οὐθὲν ἧττον ἔνθα μὲν τέλος, ἔνθα δὲ μᾶλλον τέλος τῆς δυνάμεώς ἐστιν· ἡ γὰρ οἰκοδόμησις ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ, καὶ ἅμα
30 γίγνεται καὶ ἔστι τῇ οἰκίᾳ. ὅσων μὲν οὖν ἕτερόν τί ἐστι παρὰ τὴν χρῆσιν τὸ γιγνόμενον, τούτων μὲν ἡ ἐνέργεια ἐν τῷ ποιουμένῳ ἐστίν (οἷον ἥ τε οἰκοδόμησις ἐν τῷ οἰκοδομουμένῳ καὶ ἡ ὕφανσις ἐν τῷ ὑφαινομένῳ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, καὶ ὅλως ἡ κίνησις ἐν τῷ κινουμένῳ)· ὅσων δὲ μὴ
35 ἔστιν ἄλλο τι ἔργον παρὰ τὴν ἐνέργειαν, ἐν αὐτοῖς ὑπάρχει ἡ ἐνέργεια (οἷον ἡ ὅρασις ἐν τῷ ὁρῶντι καὶ ἡ θεωρία ἐν τῷ θεωροῦντι καὶ ἡ ζωὴ ἐν τῇ ψυχῇ,
1050b διὸ καὶ ἡ εὐδαιμονία· ζωὴ γὰρ ποιά τίς ἐστιν)· ὥστε φανερὸν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν.

---

152. Estas palabras (que fueron leídas por Alejandro), son eliminadas por Diels, que las considera añadido destinado a aclarar el «de cierto modo»; cf. Jaeger (1963 : 188 *app crit*). Ross (1958 : II 262-263) argumenta en favor de su autenticidad.

153. Las precedentes líneas *a*15-16, que establecen la correspondencia entre la materia y la potencia, y entre la especie y la actividad (cf. *supra* VIII vi 1045*a*23-24), parecen estar referidas al domino de la producción (*poíesis*), vista como una actividad transitiva en la que a una materia se le impone una forma; en lo que sigue parece atender Aristóteles, en cambio, al dominio de la acción (*práxis*), en la que la actividad no trasciende al agente ni recae en materia alguna. De todos modos, aun en ese caso la actividad resulta ser anterior a la potencia.

154. Esto es, la Naturaleza procede como el maestro de lectura y escritura, que alcanza el fin (*télos*) de su trabajo cuando puede mostrar al alumno *en la actividad* (*energoûnta*) de leer y de escribir. Esta manera de referirse a la naturaleza, que conlleva una ligera prosopopeya o personificación de ella, no es insólita en Aristóteles, en particular en las obras biológicas, y cuyo alcance no parece posible precisar.

155. Si los maestros no mostraran a sus discípulos en ejercicio de su saber.

156. La referencia lo es a una obra del pintor Pausón en la que, según parece, el dios Hermes estaba representado en forma tal que el observador no

hasta la especie, y cuando está en actividad, está ya en la especie. Del mismo modo en los demás casos, incluso en [aquellos] cuyo fin es un movimiento[153]. Por eso la naturaleza [es] como los que enseñan: piensan que han alcanzado el *fin* cuando muestran [al discípulo] *en actividad*[154] (si no fuera así[155], [el discípulo] sería el Hermes de Pausón[156], pues, como en este, [sería] incierto si la ciencia [está] adentro o afuera [de él])[157]. La *obra* es, en efecto, un *fin*, y la *actividad* es la *obra*; por eso se la llama con el nombre de «actividad», por la obra, y propende a la *entelequia*[158]. [*d*] Y como el [fin] último[159] de algunas [potencias] es el uso[160] (por ejemplo, [el fin último] de la visión [es] la vista[161], y nada distinto se genera por obra de la visión aparte de esta), mientras que en el caso de otras [potencias] alguna cosa pasa a la existencia (así, por obra del arte de la construcción, [se produce,] aparte de la acción de construir[162], una casa); pero aun allí[163] [la actividad] no [es] menos fin, ni aquí más fin que la potencia, pues la acción de construir [se da] en lo que se está construyendo, y pasa a la existencia y es al mismo tiempo que la casa. Ahora bien, en todos los casos en que, aparte del uso, lo generado es una cosa diversa, la actividad de ellos[164] está en lo que es producido (por ejemplo, la acción de construir [está] en lo que está siendo construido, y la acción de tejer, en lo que está siendo tejido, y así en los demás casos, y, en general, el movimiento [está] en lo que es movido); pero en los casos en que, aparte de la actividad, no hay una obra diversa, la actividad se da en ellos[165] (por ejemplo, la visión, en el que está viendo, y la teoría en el que está haciendo teoría, y la vida, en el alma; por eso también la dicha [está en el alma] 1050b

---

sabía si la imagen estaba tras la superficie o si sobresalía de ella.

157. Dentro o fuera del discípulo; esto es, si ha asimilado o no los conocimientos impartidos por el maestro.

158. La palabra «*enérgeia* (actividad)» deriva de «*érgon* (obra)»; por su lado, «*entelékheian* (entelequia)» encierra una referencia al «*télos* (fin)». Cf. el apartado 11.3. de la «Introducción».

159. Que la palabra sobreentendida es «fin (*télos*)» es suposición de Alejandro.

160. El término «uso (*khrêsis*)» es palabra empleada por Aristóteles muchas veces junto con «hábito» o «posesión (*héxis*)», con la que forma una correlación con el mismo valor que «acto (*enérgeia*)» y «potencia (*dýnamis*)». Es terminología acaso más temprana, de procedencia o de antecedentes platónicos. Acerca de la distinción, que se señala arriba a continuación, entre la acción que causa un resultado y la que no, cf. *supra* vi 1048*b*18-35.

161. La «visión (*ópsis*)» es la «posesión (*héxis*)» o la capacidad de percibir visualmente, y la «vista (*hórasis*)», la acción o el ejercicio o el «uso (*khrêsis*)» de esa capacidad.

162. La «acción de construir (*oikodómēsis*)» es, en relación con el «arte de construir (*oikodomikḗ*)», lo que la «visión (*hórasis*)» es en relación con la «vista (*ópsis*)». Cf. la nota precedente.

κατά τε δὴ τοῦτον τὸν λόγον φανερὸν ὅτι πρότερον τῇ οὐσίᾳ ἐνέργεια δυνάμεως, καὶ ὥσπερ εἴπομεν, τοῦ χρόνου ἀεὶ προλαμβάνει ἐνέργεια ἑτέρα πρὸ ἑτέρας ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινοῦντος πρώτως. --ἀλλὰ μὴν καὶ κυριωτέρως· τὰ μὲν γὰρ ἀΐδια πρότερα τῇ οὐσίᾳ τῶν φθαρτῶν, ἔστι δ' οὐθὲν δυνάμει ἀΐδιον. λόγος δὲ ὅδε· πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν· τὸ μὲν γὰρ μὴ δυνατὸν ὑπάρχειν οὐκ ἂν ὑπάρξειεν οὐθενί, τὸ δυνατὸν δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν. τὸ ἄρα δυνατὸν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι· τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατὸν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι. τὸ δὲ δυνατὸν μὴ εἶναι ἐνδέχεται μὴ εἶναι· τὸ δὲ ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι φθαρτόν, ἢ ἁπλῶς ἢ τοῦτο αὐτὸ ὃ λέγεται ἐνδέχεσθαι μὴ εἶναι, ἢ κατὰ τόπον ἢ κατὰ τὸ ποσὸν ἢ ποιόν· ἁπλῶς δὲ τὸ κατ' οὐσίαν. οὐθὲν ἄρα τῶν ἀφθάρτων ἁπλῶς δυνάμει ἔστιν ἁπλῶς (κατά τι δὲ οὐδὲν κωλύει, οἷον ποιὸν ἢ πού)· ἐνεργείᾳ ἄρα πάντα· οὐδὲ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων (καίτοι ταῦτα πρῶτα· εἰ γὰρ ταῦτα μὴ ἦν, οὐθὲν ἂν ἦν)· οὐδὲ δὴ κίνησις, εἴ τίς ἐστιν ἀΐδιος· οὐδ' εἴ τι κινούμενον ἀΐδιον, οὐκ ἔστι κατὰ δύναμιν κινούμενον ἀλλ' ἢ ποθὲν ποί (τούτου δ' ὕλην οὐδὲν κωλύει ὑπάρχειν), διὸ ἀεὶ ἐνεργεῖ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὅλος ὁ οὐρανός, καὶ οὐ φοβερὸν μή ποτε στῇ, ὃ φοβοῦνται οἱ περὶ φύσεως. οὐδὲ κάμνει τοῦτο δρῶντα· οὐ γὰρ περὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀντιφάσεως αὐτοῖς, οἷον τοῖς

---

163. «allí», es decir, en el caso del ejercicio de la visión; el «aquí» que viene poco después remite al caso de la construcción de una casa.

164. La actividad de los agentes.

165. En los agentes. En *Phys* III iii 202*a*13-21 se dice, en cambio, que en la actividad del movimiento, en contraste con la acción (*prâxis*), la realización se da tanto en lo que mueve cuanto en lo que es movido.

166. Y no depende, por tanto, de nada externo a ella, como pueden serlo los bienes materiales o el prestigio. La de que la dicha (*eudaimonía*) es la actividad del alma de acuerdo con la virtud es una de las tesis centrales de la ética de Aristóteles; cf. *EN* I vi 1098*a*7-19; vii 1098*b*11-22.

167. Como observa Ross (1958 : II 264), la conclusión no deriva de lo que precede inmediatamente, sino más bien del segmento que va de 1050*a*4 a 1050*b*2.

168. *Supra* en 1049*b*17-29, en este mismo capítulo, donde no se menciona, empero, el primer motor, al que se hace referencia inmediatamente.

169. Cf. *infra* XII vi-vii.

170. A saber, en el sentido de la anterioridad en la substancia, señalado *supra* en V xi 1019*a*2-4. Ese es el sentido de la prioridad que se hace valer en el presente argumento, en la medida en que en él se afirma que lo eterno puede existir sin lo destructible, pero lo destructible no puede existir sin lo eterno.

pues [la dicha] es una vida de una cierta cualidad[166]). De modo que[167] es manifiesto que la *substancia* y la *especie* son *actividades*. Por tanto, de acuerdo con este argumento [es] manifiesto que, en la substancia, la actividad es anterior a la potencia, y que, como dijimos[168], en el tiempo siempre a una actividad le precede otra, hasta [que se llega a] la [actividad] de lo que primariamente mueve siempre[169].

[*e*] Pero también en un sentido más propio [de «anterior» es anterior la actividad a la potencia][170]: las cosas eternas son, en efecto, en la substancia, anteriores, a las destructibles[171], y nada [que sea] en potencia [es] eterno. El argumento es el siguiente. Toda potencia [lo es] de los dos contradictorios a la vez[172], pues, por una parte, lo que no tiene la potencia de darse, no se podrá dar en ninguna cosa; y, por otra, todo lo que tiene potencia, puede[173] no llegar a estar en actividad; por tanto, lo que tiene la potencia de ser, puede tanto ser cuanto no ser. Por tanto, la misma cosa tiene la potencia tanto de ser cuanto de no ser; y lo que tiene la potencia de no ser, puede no ser; y lo que puede no ser [es] destructible, [y lo es] o en sentido absoluto o en eso que se dice que puede no ser: según el lugar o según la cantidad o la cualidad; [es destructible] en sentido absoluto [lo que es destructible] según la substancia. Por tanto, de las cosas indestructibles en sentido absoluto ninguna está en potencia en sentido absoluto (mas nada impide [que lo esté] en algún respecto; por ejemplo, en la cantidad o en el lugar). Por tanto, todas [las cosas indestructibles están] en actividad. [*f*] Tampoco [está en potencia ninguna] de las cosas que son por necesidad[174] (ciertamente, estas [son] primeras, pues si ellas no existieran, nada existiría[175]). [*g*] Tampoco, por tanto, [puede estar en potencia] el movimiento eterno, si en efecto hay uno; y si [hay] algo eternamente movido, no es movido según la potencia, a no ser [porque van] de un lugar a otro[176] (nada impide que se dé una materia propia de ello[177]). Por eso el Sol, los astros y el cielo todo[178] están *siempre en actividad*, y no cabe temer que se detengan alguna vez, como temen los filósofos de la naturaleza[179]. Tampoco se fatigan al hacer eso, pues su movimiento no es en relación con la potencia de

---

171. Cf. *supra* II iv 999*b*5-8.

172. Literalmente, «de la contradicción (*antíphasis*)», cuyos términos, como se explica a continuación, son las posibilidades, excluyentes, de pasar y no pasar a la actividad.

173. En este lugar (*b*10) y en las dos ocurrencias siguientes (*b*13-14), «puede» no traduce el verbo «*dýnasthai*», sino «*endékhesthai*»; cf. *supra* la nota 137, en la p. 700.

174. Esto es, como las cosas que son por necesidad no pueden no ser, y las cosas que son en potencia pueden no ser, las cosas que son por necesidad no existen en potencia, sino en actividad. Esas cosas necesarias y eternas son

φθαρτοῖς, ἡκίνησις, ὥστε ἐπίπονον εἶναι τὴν συνέχειαν τῆς κινήσεως· ἡ γὰρ οὐσία ὕλη καὶ δύναμις οὖσα, οὐκ ἐνέργεια, αἰτία τούτου. μιμεῖται δὲ τὰ ἄφθαρτα καὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα, οἷον γῇ καὶ πῦρ. καὶ γὰρ
30 ταῦτα ἀεὶ ἐνεργεῖ· καθ' αὑτὰ γὰρ καὶ ἐν αὐτοῖς ἔχει τὴν κίνησιν. αἱ δὲ ἄλλαι δυνάμεις, ἐξ ὧν διώρισται, πᾶσαι τῆς ἀντιφάσεώς εἰσιν· (τὸ γὰρ δυνάμενον ὧδὶ κινεῖν δύναται καὶ μὴ ὧδί), ὅσαι γε κατὰ λόγον· αἱ δ' ἄλογοι τῷ παρεῖναι καὶ μὴ τῆς ἀντιφάσεως
35 ἔσονται αἱ αὐταί. εἰ ἄρα τινὲς εἰσὶ φύσεις τοιαῦται ἢ οὐσίαι οἵας λέγουσιν οἱ ἐν τοῖς λόγοις τὰς ἰδέας, πολὺ μᾶλλον ἐπιστῆμον ἄν τι εἴη ἢ αὐτὸ ἐπιστήμη
1051a καὶ κινούμενον ἢ κίνησις· ταῦτα γὰρ ἐνέργειαι μᾶλλον, ἐκεῖναι δὲ δυνάμεις τούτων. ὅτι μὲν οὖν πρότερον ἡ ἐνέργεια καὶ δυνάμεως καὶ πάσης ἀρχῆς μεταβλητικῆς, φανερόν.

---

las inteligencias celestes y los astros, aun cuando los astros, como se señala poco más abajo (*b*21-22), experimentan cambio local.

175. Dada la prioridad en la substancia.

176. Es decir, a no ser que se diga que, una vez llegado a un punto, un cuerpo celeste *puede* llegar a otro. Pero ese movimiento no puede sino cumplirse.

177. La «materia local (*hylè topikè*)». Cf. *supra* VIII i 1042*b*3-6 y la nota a ese lugar.

178. Es decir, el universo todo.

179. Aristóteles alude, al parecer, a Empédocles; cf. *DC* II i 284*a*24. Sin embargo, en los fragmentos conservados de ese filósofo no se dice nada de eso.

180. De la fatiga.

181. Que son los cuerpos celestes. En su transformación constante de unos en otros, los elementos, según se dice en *GC* II x 337*a*1-7, «imitan un movimiento en círculo», esto es, su movimiento es semejante o análogo al de los cuerpos celestes.

182. Las que son plenamente tales.

183. *Supra* ii 1046*b*4-7; v 1048*a*8-9; cf., en el presente capítulo, 1050*b*8-12.

los contradictorios, como el de las cosas destructibles, de modo que la continuidad del movimiento les sea fatigosa. Pues la causa de eso[180] es la substancia, porque es materia y potencia, y no actividad. [*h*] También las que están en cambio [constante], como la tierra y el fuego, imitan a las cosas indestructibles[181], pues también ellas están *siempre en actividad*: tienen, en efecto, movimiento por sí mismas y en sí mismas. Las demás potencias[182], según la determinación que se ha hecho de ellas[183], son todas de los contradictorios (pues lo que tiene potencia de mover de un modo, la tiene también de no mover de ese modo) como [lo son] las [potencias] racionales. Las irracionales serán, ellas mismas, de los contradictorios, por [poder] estar presentes y no [estarlo][184]. [*i*] Por tanto, si existen naturalezas o substancias tales como los dialécticos[185] dicen [que son] las Ideas, habría una cosa más científica que la Ciencia en sí, y [una más] en movimiento que el Movimiento en sí. Pues las segundas serían más bien actividades, y las primeras, las potencias de ellas[186]. [*j*] Así pues, es manifiesto que la actividad es anterior a la potencia y a todo principio de cambio[187].

184. En ii se habían opuesto las potencias racionales a las potencias irracionales por ser las unas bivalentes, y las otras monovalentes, pero ahora se hace de todas ellas potencias bivalentes porque las irracionales, que en sí mismas son monovalentes, pueden producir un resultado o el contrario según estén presentes en la cosa o no lo estén.

185. La expresión «los dialécticos» es la traducción probable de «*hoi en toîs lógois*». La referencia, que parece contener un matiz negativo, lo es a los platónicos.

186. Las Ideas, entre ellas, la Idea de Ciencia y la de Movimiento, no son más que *potencias*, por lo que las *actividades* particulares de ciencia o de movimiento resultan tener mayor realidad que las Ideas respectivas.

187. Cf. *supra* 1049*b*5-8, en este mismo capítulo.

Capítulo ix

[*i*] *En las potencias buenas, la actividad es mejor que la potencia, y en las malas, es peor* (1051*a*4-1051*a*15). [*ii*] *Corolarios en relación con el mal:* [*a*] *no hay un mal aparte de las cosas;* [*b*] *ni en el principio ni en lo eterno* (1051*a*15-1051*a*21). [*iii*] *La potencia y la actividad de las proposiciones geométricas* (1051*a*21-1051*a*33).

ὅτι δὲ καὶ βελτίων καὶ τιμιωτέρα τῆς σπουδαίας
δυνάμεως ἡ ἐνέργεια, ἐκ τῶνδε δῆλον. ὅσα γὰρ κατὰ
τὸ δύνασθαι λέγεται, ταὐτόν ἐστι δυνατὸν τἀναντία,
οἷον τὸ δύνασθαι λεγόμενον ὑγιαίνειν ταὐτόν ἐστι καὶ
τὸ νοσεῖν, καὶ ἅμα ἡ αὐτὴ γὰρ δύναμις τοῦ ὑγιαίνειν
καὶ κάμνειν, καὶ ἠρεμεῖν καὶ κινεῖσθαι, καὶ οἰκοδομεῖν
καὶ καταβάλλειν, καὶ οἰκοδομεῖσθαι καὶ καταπίπτειν.
τὸ μὲν οὖν δύνασθαι τἀναντία ἅμα ὑπάρχει· τὰ δ' ἐναντία ἅμα ἀδύνατον, καὶ τὰς ἐνεργείας δὲ ἅμα
ἀδύνατον ὑπάρχειν (οἷον ὑγιαίνειν καὶ κάμνειν),
ὥστ' ἀνάγκη τούτων θάτερον εἶναι τἀγαθόν, τὸ δὲ
δύνασθαι ὁμοίως ἀμφότερον ἢ οὐδέτερον· ἡ ἄρα
ἐνέργεια βελτίων. ἀνάγκη δὲ καὶ ἐπὶ τῶν κακῶν τὸ
τέλος καὶ τὴν ἐνέργειαν εἶναι χεῖρον τῆς δυνάμεως·
τὸ γὰρ δυνάμενον ταὐτὸ ἄμφω τἀναντία. δῆλον ἄρα
ὅτι οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα· ὕστερον
γὰρ τῇ φύσει τὸ κακὸν τῆς δυνάμεως. οὐκ ἄρα οὐδ'
ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς καὶ τοῖς ἀϊδίοις οὐθὲν ἔστιν οὔτε
κακὸν οὔτε ἁμάρτημα οὔτε διεφθαρμένον (καὶ γὰρ
ἡ διαφθορὰ τῶν κακῶν ἐστίν). εὑρίσκεται δὲ καὶ τὰ
διαγράμματα ἐνεργείᾳ· διαιροῦντες γὰρ εὑρίσκουσιν.
εἰ δ' ἦν διῃρημένα, φανερὰ ἂν ἦν νῦν δ' ἐνυπάρχει
δυνάμει. διὰ τί δύο ὀρθαὶ τὸ τρίγωνον; ὅτι αἱ περὶ
μίαν στιγμὴν γωνίαι ἴσαι δύο ὀρθαῖς. εἰ οὖν ἀνῆκτο
ἡ παρὰ τὴν πλευράν, ἰδόντι ἂν ἦν εὐθὺς δῆλον διὰ
τί. ἐν ἡμικυκλίῳ ὀρθὴ καθόλου; διότι ἐὰν ἴσαι τρεῖς, ἥ
τε βάσις δύο καὶ ἡ ἐκ μέσου ἐπισταθεῖσα ὀρθή, ἰδόντι
δῆλον τῷ ἐκεῖνο εἰδότι. ὥστε φανερὸν ὅτι τὰ δυνάμει
ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀγόμενα εὑρίσκεται· αἴτιον δὲ
ὅτι νόησις ἡ ἐνέργεια· ὥστ' ἐξ ἐνεργείας ἡ δύναμις,
καὶ διὰ τοῦτο ποιοῦντες γιγνώσκουσιν (ὕστερον γὰρ
γενέσει ἡ ἐνέργεια ἡ κατ' ἀριθμόν).

---

188. Estrictamente, mejor y más apreciable que la sola potencia, cuya actualización *puede ser* buena (o mala). No se trata de que, de los contrarios, necesariamente uno deba ser bueno y el otro, malo: en sí mismas y como tales, las potencias son más bien neutrales; cf. *Top* III vi 119*b*18-30.

189. *Supra* en los capítulos ii y iii Aristóteles ha dicho que sólo las potencias racionales son potencias de los contrarios, así que las irracionales son, en principio, monovalentes. Se las puede ver también como bivalentes [*a*] o porque, como se dijo en esos capítulos, se actualizan sólo eventualmente, [*b*] o porque, como se dijo más recientemente (cf. *supra* viii 1050*b*30-33), pueden estar presentes o no estar presentes en la cosa. En este caso pareciera pensar Aristóteles en particular en las potencias pasivas (la del cuerpo de estar sano o estar enfermo) y no en las activas (la del médico de producir la salud o la enfermedad).

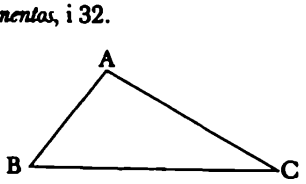
[*i*] De lo que sigue [resulta] evidente que la actividad es mejor y más apreciable que la potencia buena[188]. En efecto, [de] todas las cosas que se dicen según la potencia, la misma cosa tiene potencia de los contrarios[189]; por ejemplo, lo que decimos que puede estar sano es lo mismo que [decimos que puede] estar enfermo, y [ello] al mismo tiempo. Es, en efecto, la misma la potencia de estar sano y de estar enfermo, la de estar quieto y de moverse, la de construir y destruir, y la de ser construido y ser derruido. Así pues, *la potencia* para los contrarios se da al mismo tiempo [en una misma cosa], pero [es] imposible que *los contrarios* [se den] al mismo tiempo [en una misma cosa], y [es] imposible también que las actividades se den al mismo tiempo (por ejemplo, estar sano y estar enfermo). Así que uno de los dos [contrarios] será el bien, y la potencia [será] por igual las dos cosas[190] o ninguna de los dos. Por tanto, la actividad es mejor[191]. Y en el caso de los males, el fin y la actividad necesariamente serán peores que la potencia, pues la potencia, [siendo] la misma, [lo] es de *ambos contrarios*[192]. [*ii*][193] [*a*] [Es] evidente, entonces, que no existe el mal aparte de las cosas[194], pues el mal es, por naturaleza, posterior a la potencia[195]. [*b*] Por tanto, en las cosas [que existen] desde el principio y en las eternas no hay mal alguno, ni error ni destrucción (pues la destrucción se cuenta entre los males[196]). [*iii*] Y también las proposiciones geométricas[197] se descubren por medio de la actividad; pues se las descubre al dividir[198]. Si estuvieran [ya] divididas[199], [esas proposiciones] serían manifiestas; pero en realidad están contenidas [sólo] en potencia. [*a*] ¿Por qué [los ángulos de] un triángulo [equivalen a] dos rectos[200]? Porque los ángulos [formados] en torno de un punto [= C] [son] iguales a dos rectos. Pues si estuviera trazada hacia arriba[201] la paralela [= CE] a un lado [= al lado BA], [la proposición] le será inmediatamente evidente al que lo mire[202]. [*b*] ¿Por qué todo ángulo [inscripto] en un semicírculo [es] recto?[203] Porque si [hay] tres [líneas] iguales, dos [= BD y DC] [que son] la base, y la recta perpendicular [= DE] trazada desde la mitad [de la base], al que vea le [será] evidente si conoce aquella [proposición][204]. Así que [es] manifiesto que las [proposiciones geométricas], que existen en potencia, son descubiertas cuando se las lleva al acto. La causa [de eso es] que el pensamiento [del geómetra es su] actividad[205]; así que la potencia [de la construcción geométrica procede] de la actividad, y por eso se [las] conoce cuando se [las] produce (pues la actividad particular es posterior en la generación[206]).

---

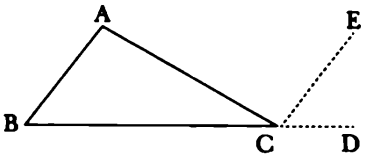
190. Buena y mala.

191. Si la potencia es la potencia de estar sano o estar enfermo, la actividad que realiza el miembro bueno de la oposición (estar sano) es mejor que aquella potencia: el bien real es mejor que el bien posible (y que el mal posible).

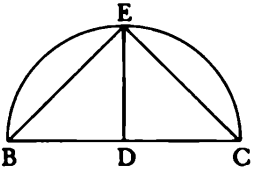
192. Esto es, si la potencia es la de estar sano o estar enfermo, la actividad que realiza el miembro malo de la oposición (estar enfermo) es peor que aquella potencia: el mal real es peor que el mal posible (y que el bien posible).
193. Ross (1958 : II 268) piensa que los dos corolarios que ahora Aristóteles extrae de lo que precede conllevan críticas a aspectos del platonismo referentes al mal: [*a*] se dirigiría contra la creencia platónica en una Idea de mal (cf. *República* 476*a*; *Teéteto* 176*a-e*); y [*b*] contra la de que los dos principios del universo, lo Uno y la Díada indefinida, son, respectivamente, el bien y el mal; cf. *supra* I v 986*a*26; vi 988*a*14-17. La visión aristotélica no concuerda con ninguna de esas creencias; cf. *infra* XII x 1075*a*34-1075*b*4; XIV v 1091*b*30-1092*a*5.
194. Es decir, el mal no puede existir como una cosa en sí misma, separada de las cosas particulares malas.
195. Esta tesis se basa, al parecer, en lo señalado *supra* en 1051*a*15-17, de que, porque consisten en males, los miembros negativos de la contradicción deben ser colocados un grado más abajo que la potencia.
196. Como son, pues, sólo actividad y están, por tanto, exentas de la potencia y de la contrariedad, las realidades primarias no contienen nada que sea negativo o malo. Cf. *infra* XII vii 1072*b*30-1073*a*3.
197. «proposiciones geométricas» traduce «*diagrámmata*»; cf. *supra* III iii 998*a*25-27 y la nota a ese lugar.
198. De acuerdo con Ross (1958 : II 269), «dividir (*diairetîn*)» no significa aquí trazar las líneas, sino comprender que las figuras geométricas consideradas pueden ser divididas de determinadas maneras. Las figuras geométricas son cosas inteligibles (*noetá*; cf. *supra* VII x 1036*a*3-4), así que la actividad principal es la del pensamiento intuitivo (la *nóesis*; cf. *infra a*31), no la construcción de figuras sensibles, que son sólo un apoyo o una ayuda para el pensamiento.
199. Es decir, si ya estuvieran en acto y fueran, por tanto, accesibles a la intuición sensible.
200. Cf. Euclides, *Elementos*, i 32.



201. «estuviera trazada hacia arriba» = «*anêkto*»: al parecer, la terminología empleada por Aristóteles no es la técnica; cf. Ross (1958 : II 270).
202. La «división» o construcción representa, pues, una prueba dada inmediatamente a la percepción sensible; cf. *infra a*28.



Cf. *An Pr* I xxiv 41*b*17-22; *An Post* II xi 94*a*28-34.
203. Cf. Euclides, *Elementos*, iii 31:



204. Esto es, si conoce la que declara que la suma de los ángulos internos de un triángulo es igual a dos rectos.
205. Es la actividad o la actualización de las proposiciones geométricas. Sigo la lectura de Ross: «*hê nóesis enérgeia*», en lugar de la tradicional de «*hê enérgeia nóesis* (el acto es pensamiento)».
206. «actividad particular» (o «individual») = «*hê enérgeia hê kat'arithmón*». La tesis aristotélica fundamental es, por cierto, que actividad precede a la potencia, pero, desde el punto de vista de la generación (*genései*), que es como decir: desde el punto de vista temporal, la potencia de las proposiciones geométricas precede al acto particular en que se las conoce.

Capítulo x

[*i*] [*a*] *La verdad y la falsedad del enunciado en relación con la unión o la separación de las cosas;* [*b*] *la verdad y la falsedad no dependen de las creencias, sino estas de aquellas* (1051*a*34-1051*b*9). [*ii*] *Verdad y falsedad en las modalidades de la combinación de propiedad y cosa* (1051*b*9-1051*b*16). [*iii*] *Verdad y falsedad en lo no compuesto:* [*a*] *verdad es captar y enunciar;* [*b*] *en lo que es en sí y en actividad sólo cabe pensar o no pensar* (1051*b*17-1051*b*33). [*iv*] *Dos formas de la verdad; verdad e ignorancia* (1051*b*33-1052*a*4). [*v*] [*a*] *En las cosas inmóviles no es posible el error acerca del cuándo;* [*b*] *forma y límite del error aquí posible* (1052*a*4-1052*a*11).

ἐπεὶ δὲ τὸ ὂν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὂν τὸ μὲν κατὰ
35 τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ
1051b ἐνέργειαν τούτων ἢ τἀναντία, τὸ δὲ κυριώτατα ὂν
ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τοῦτο δ' ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐστὶ
τῷ συγκεῖσθαι ἢ διῃρῆσθαι, ὥστε ἀληθεύει μὲν ὁ
τὸ διῃρημένον οἰόμενος διῃρῆσθαι καὶ τὸ συγκεί-
5 μενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ
τὰ πράγματα, πότ' ἔστιν ἢ οὐκ ἔστι τὸ ὡς ἀληθὲς
λεγόμενον ἢ ψεῦδος; τοῦτο γὰρ σκεπτέον τί λέγομεν.
οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἴεσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι
εἰ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ
φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν. εἰ δὴ τὰ μὲν ἀεὶ σύγκει-
10 ται καὶ ἀδύνατα διαιρεθῆναι, τὰ δ' ἀεὶ διῄρηται καὶ
ἀδύνατα συντεθῆναι, τὰ δ' ἐνδέχεται τἀναντία (τὸ
μὲν <γὰρ> εἶναί ἐστι τὸ συγκεῖσθαι καὶ ἓν εἶναι, τὸ
δὲ μὴ εἶναι τὸ μὴ συγκεῖσθαι ἀλλὰ πλείω εἶναι). περὶ
μὲν οὖν τὰ ἐνδεχόμενα ἡ αὐτὴ γίγνεται ψευδὴς καὶ
ἀληθὴς δόξα καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός, καὶ ἐνδέχεται ὁτὲ
15 μὲν ἀληθεύειν ὁτὲ δὲ ψεύδεσθαι· περὶ δὲ τὰ ἀδύνατα
ἄλλως ἔχειν οὐ γίγνεται ὁτὲ μὲν ἀληθὲς ὁτὲ δὲ
ψεῦδος, ἀλλ' ἀεὶ ταὐτὰ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ. --περὶ δὲ
δὴ τὰ ἀσύνθετα τί τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι καὶ τὸ ἀληθὲς

---

207. Cf. *supra* V vii 1017*a*23-27. Cf. también la nota 171 del libro V, en la p. 355.

208. Eso da a entender que en cada categoría se tienen dos pares de alternativas: [1] las de ser o no ser, y [2] las de ser en potencia o ser en acto.

209. Estas palabras han sido puestas en duda por Ross (1958 : II 274-275) con buenas razones. Cf. *supra* VI iv 1027*b*31-32. Jaeger (1963 : 192 *app crit*) piensa que se las debe suprimir o se las debe colocar después de la línea *a*34; también cabe suponer una laguna por la pérdida de una expresión del estilo de: «(ente en el sentido más propio, es decir,) <la substancia, pero falta examinar el ente> verdadero», etcétera. Ambos autores tienen en cuenta que para Aristóteles el sentido primario de «ente» es el de substancia, y que en VI iv se ha excluido del temario el ente en el sentido de «verdadero». Cf., en otro sentido, Dumoulin (1986 : 288).

210. Cf. VI ii 1026*a*33-*b*2, y VI iv, donde trata de este mismo tema.

211. Acerca de la implicancia de «las cosas (*tà prágmata*)», cf. *supra* la nota 174 del libro I, en la p. 46. Cf. también la nota 464 del libro V, en la p. 456.

212. Seguimos la que parece ser la lectura más autorizada, en la que el artículo que acompaña a los infinitivos (traducidos como «estar unidas o separadas») está en caso dativo. Si, en cambio, se lee el artículo en caso nominativo, se tiene: «eso (la verdad y la falsedad) es, en las cosas, el estar unidas o separadas».

213. «el que piensa de modo contrario a las cosas» es literalmente «el que se halla dispuesto en forma contraria a las cosas (*ho enantíōs ekhōn è tà prágmata*)», esto es: «a como están las cosas».

[*i*] [*a*] Puesto que «ente» y «no ente» se dicen, por un lado, [1] según las figuras de las categorías[207] y, por otro lado, [2] según la potencia o la actividad de ellas o de los contrarios[208], y, por otro aun, [3] <«ente», en el sentido más propio,>[209] verdadero o falso[210]; y eso es en las cosas[211], por estar [ellas] unidas o separadas[212], de modo que dice la verdad el que piensa que está separado lo que está separado, y unido lo que está unido, y está equivocado el que piensa de modo contrario a las cosas[213], [cabe preguntarse] cuándo se da o no se da lo que llamamos «verdadero» o «falso». Debemos investigar, pues, qué decimos [al decir] eso. [*b*] Pues no porque nosotros pensemos con verdad que tú eres blanco, eres blanco, sino que, por ser tú blanco, nosotros, los que afirmamos eso, decimos la verdad[214]. [*ii*] Ahora bien[215], si [1] unas cosas están siempre unidas y no pueden estar separadas, y [2] otras están siempre separadas y no pueden estar unidas, y [3] otras [aun] admiten los [dos] contrarios[216] (<pues>[217] *ser* es estar unido y ser *uno*, y *no ser*, no estar unido, sino ser una pluralidad). Así pues, [3] acerca de las cosas que admiten [las dos posibilidades contrarias], la misma opinión o el mismo enunciado llega a ser falso y verdadero; es decir, puede a veces decir lo verdadero, y a veces, lo falso[218]; pero acerca de las cosas [1 *y* 2] que no pueden ser de otro modo [que como *son*], [la misma opinión o el mismo enunciado] no es verdadero a veces, y a veces falso, sino que las mismas cosas son siempre verdaderas o [siempre] falsas. [*iii*] [*a*] Ahora

35 1051b 5 10 15

---

214. Cf. *De int* ix 18*b*2-4. No es, por tanto, el pensamiento el que determina cómo son las cosas, sino que son las cosas las que determinan la verdad o la falsedad del pensamiento. Se ha visto ya que la afirmación de la prioridad de la cosa en el dominio del conocimiento, alejada, como se advierte, de todo idealismo, es central en la filosofía de Aristóteles.

215. Aristóteles pasa a considerar las «cosas compuestas (*sýntheta*)» que resultan del enlace predicativo entre una propiedad (accidental) y una cosa.

216. [1] No pueden estar separados las propiedades esenciales de un sujeto y este sujeto, o los accidentes propios de un sujeto y este sujeto; por ejemplo, no pueden estar separadas la condición de hombre de Sócrates y su condición de racional; o la capacidad de reír no puede estar separada de la condición de hombre; o la condición de macho o de hembra no pueden estar separadas de la condición de animal. Cf. *supra* la nota 17 del libro III, en la p. 162. [2] No pueden estar unidas a un sujeto propiedades contrarias a las que conlleva o implica la noción del sujeto del que se las predica. [3] Pueden estar separadas o estar unidas a un sujeto las propiedades accidentales («sabio»; «blanco») que ese sujeto («hombre»; «papel») puede tener. Cf. *supra* la nota 164 del libro V, en la p. 354.

217. Agregado de Jaeger (1963 : 192 *app crit*). Bonitz agrega, en cambio, un «y (*kaí*)» después de «los [dos] contrarios»; suprime el paréntesis y el punto

καὶ τὸ ψεῦδος; οὐ γάρ ἐστι σύνθετον, ὥστε εἶναι
20 μὲν ὅταν συγκέηται, μὴ εἶναι δὲ ἐὰν διῃρημένον ᾖ,
21 ὥσπερ τὸ λευκὸν <τὸ> ξύλον ἢ τὸ ἀσύμμετρον τὴν
διάμετρον· οὐδὲ τὸ ἀληθὲς ττὸ ψεῦδος ὁμοίως ἔτι
ὑπάρξει καὶ ἐπ' ἐκείνων. ἢ ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀληθὲς
ἐπὶ τούτων τὸ αὐτό, οὕτως οὐδὲ τὸ εἶναι, ἀλλ' ἔστι
τὸ μὲν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι
25 ἀληθές (οὐ γὰρ ταὐτὸ κατάφασις καὶ φάσις), τὸ δ'
ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν (ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί
ἐστιν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός· ὁμοίως
δὲ καὶ περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας, οὐ γὰρ ἔστιν
ἀπατηθῆναι· καὶ πᾶσαι εἰσὶν ἐνεργείᾳ, οὐ δυνάμει,
ἐγίγνοντο γὰρ ἂν καὶ ἐφθείροντο, νῦν δὲ τὸ ὂν αὐτὸ
30 οὐ γίγνεται οὐδὲ φθείρεται, ἔκ τινος γὰρ ἂν ἐγίγνετο·
--ὅσα δή ἐστιν ὅπερ εἶναί τι καὶ ἐνεργείᾳ, περὶ ταῦτα
οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μή· ἀλλὰ τὸ τί
ἐστι ζητεῖται περὶ αὐτῶν, εἰ τοιαῦτά ἐστιν ἢ μή)· τὸ
δὲ εἶναι τό ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ εἶναι τὸ ὡς ψεῦδος,
35 ἓν μέν ἐστιν, εἰ σύγκειται, ἀληθές, τὸ δ' εἰ μὴ σύγκει-
ται, ψεῦδος· τὸ δὲ ἕν, εἴπερ ὄν, οὕτως ἐστίν, εἰ δὲ μὴ
1052a οὕτως, οὐκ ἔστιν· τὸ δὲ ἀληθὲς τὸ νοεῖν ταῦτα· τὸ δὲ
ψεῦδος οὐκ ἔστιν, οὐδὲ ἀπάτη, ἀλλὰ ἄγνοια, οὐχ
οἷα ἡ τυφλότης· ἡ μὲν γὰρ τυφλότης ἐστὶν ὡς ἂν
εἰ τὸ νοητικὸν ὅλως μὴ ἔχοι τις. φανερὸν δὲ καὶ ὅτι
5 περὶ τῶν ἀκινήτων οὐκ ἔστιν ἀπάτη κατὰ τὸ ποτέ,
εἴ τις ὑπολαμβάνει ἀκίνητα. οἷον τὸ τρίγωνον εἰ μὴ
μεταβάλλειν οἴεται, οὐκ οἰήσεται ποτὲ μὲν δύο ὀρθὰς
ἔχειν ποτὲ δὲ οὔ (μεταβάλλοι γὰρ ἄν), ἀλλὰ τὶ μὲν
τὶ δ' οὔ, οἷον ἄρτιον ἀριθμὸν πρῶτον εἶναι μηθένα,
ἢ τινὰς μὲν τινὰς δ' οὔ· ἀριθμῷ δὲ περὶ ἕνα οὐδὲ
10 τοῦτο· οὐ γὰρ ἔτι τινὰ μὲν τινὰ δὲ οὐ οἰήσεται, ἀλλ'
ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται ὡς ἀεὶ οὕτως ἔχοντος.

---

después de «una pluralidad» (*b*12), y ve en lo que sigue la apódosis, la cual quedaría encabezada por «(*perì*) *mèn oûn* (así pues, acerca de)», insólita en ese lugar. El paréntesis, que fue añadido por Christ, parece, sin embargo, pertinente, puesto que las distinciones que quedan incluidas en él parecen independientes de las que preceden. Preferimos dejar el texto con la anomalía sintáctica que parece contener.

218. El mismo enunciado o la misma creencia que se expresa en el enunciado pueden ser verdaderos o falsos en momentos distintos si la cosa a la que se refieren es contingente, y, por tanto, sus propiedades pueden cambiar y ser distintas en momentos distintos.

219. Aristóteles no define ni caracteriza «las cosas no compuestas (*tà asýntheta*)», pero es claro que se trata del sujeto y el predicado de una predicación tomados aisladamente.

bien, a propósito de las cosas no compuestas[219], ¿qué [es] *ser* y *no ser*, y [qué] verdadero y falso? Pues no es un compuesto, de modo que *sea* cuando esté *unido*, y *no sea* cuando esté *separado*, como [al decir:] «<la> madera [es] blanca» o «la diagonal [*es*] inconmensurable». Tampoco *lo verdadero* y *lo falso* se darán ya [en estas] de igual modo que en aquellas[220]; esto es, así como en estas lo *verdadero* no [es] lo mismo [que en los compuestos], tampoco el *ser* [será lo mismo], sino que *verdadero* y *falso* es [aquí lo siguiente]: *verdadero* [es] *captar* y *decir*[221] [la cosa] (pues no es lo mismo afirmación que expresión[222]), e *ignorar*[la es] *no captar*[la][223] (pues no es posible engañarse acerca del *qué es*, salvo por accidente[224]; y del mismo modo en el caso de las substancias no compuestas: no es posible, en efecto, engañarse [acerca de ellas]; y todas [ellas] están en actividad, no en potencia, pues [si no fuera así,] se generarían y se destruirían; pero en realidad el ente en sí no se genera ni se destruye[225], pues [si fuera así,] se generaría a partir de alguna cosa. [*b*] Así pues, acerca todas las cosas que son una esencia[226] y [están] en actividad, no es posible engañarse, sino [sólo] o pensar[las] o no. (Con todo, acerca de ellas se busca el *qué son*: si son tales o no[227]). [*iv*] En cuanto al *ser* en el sentido de «[*ser*] *verdadero*» y el *no ser* en el sentido de «[*ser*] *falso*»[228], en un caso, [se da] lo verdadero si está unido; y lo falso, si no está unido[229]; y en el otro caso, si [la cosa] en efecto es, es así, y si no [es] así, no es[230]. Y lo *verdadero* [consiste en] pensar esas cosas[231]; [en relación con ellas,] no se da ni lo *falso* ni el *engaño*, sino [sólo] *ignorancia*, pero no como la ceguera, pues la ceguera es como si se careciera por completo de capacidad de pensar[232]. [*v*] [*a*] [Es] manifiesto también que, acerca de las cosas inmóviles[233], no se da el engaño en cuanto al tiempo, porque se las supone inmóviles. Por ejemplo, si se piensa que el triángulo no cambia, no se podrá pensar que a veces tiene [sus ángulos iguales a] dos rectos, y a veces no (pues [en ese caso] cambiaría). [*b*] Pero [sí se puede pensar] que[234] una cosa [tiene una propiedad] y otra no; por ejemplo, [se puede pensar] que ningún número par es primo, o que unos sí y otros no[235]. Pero acerca de un número tomado individualmente[236], ni siquiera eso [es posible], pues ya no se podrá pensar que unas cosas [tienen una propiedad], y otras no, sino que se hablará con verdad o con falsedad, en la idea de que [la cosa] *siempre es así*.

---

220. Es decir, en las cosas no compuestas y en las cosas compuestas.

221. El de «captar (*thigeîn*)» es un acto simple de intuición o de percepción, directa y sin mediación, de la cosa. Cf. *supra*, e *infra* XII vii 1072 *b* 21 (a propósito de la intelección divina). La ausencia de engaño o error en la captación deriva de su carácter de lazo inmediato o directo; cf. *De an* III vi 430*b*27-31. El acto de captación es visto como un acto del *pensamiento* inseparable o solidario de un acto de *decir* (*phánai*) antepredicativo; cf. la nota siguiente.

222. La «afirmación (*katáphasis*)» y la «expresión (*phásis*)» no son lo mismo, porque la *expresión* es el solo *decir* (con el acento puesto en el contenido de lo dicho más bien que en el acto de enunciarlo) en que se formula un término antes o fuera de cualquier contexto proposicional, y la *afirmación* es el acto de *decir* algo (*ti*) *acerca de* algo (*katà tinós*), así que pertenece plenamente al dominio de «las cosas compuestas» (y al sentido que «verdadero» y «falso» tienen en ese dominio). Cf. *De int* v 16*b*27-30; v 17*a*15-19.

223. Es llamativo que en este dominio la verdad no se oponga a la falsedad, sino a la *ignorancia* (*ágnoia*), que, propiamente, más bien que a la verdad se opone al *conocimiento*. En todo caso, la ignorancia corresponde a la forma que la falsedad asume en el dominio del pensamiento prejudicativo, de contenidos no compuestos, contenidos que, por tanto, sencillamente o se captan (verdad) o no se captan (falsedad).

224. No es evidente en qué consiste, en este contexto, el engaño o error «por accidente», el cual pareciera suponer contenidos compuestos, y no contenidos simples en cuya captación el pensamiento sería más bien infalible. Ross (1958 : II 277) señala la posibilidad de que se trate del contenido de los términos aislados, que, comparados con la proposición de que pueden formar parte, son simples, pero que en sí mismos pueden ser vistos como compuestos de género y diferencia, con lo que habría lugar para el error en el sentido de los contenidos compuestos. De ser así, sólo en el caso de las categorías como géneros supremos se tendrían contenidos irreductiblemente simples.

225. Las «substancias simples (*hai mè sýnthetai ousíai*)», que equivalen al «ente en sí» o «el ente mismo (*tò òn autó*)», son las especies o formas, y estas, como tales, no se generan ni se destruyen (cf. *supra* VII viii 1033*b*7, y la nota 82 del libro VI, en la p. 486), porque únicamente de los compuestos hay generación y destrucción, de modo que si en este caso las hubiera, no se trataría de entes simples.

226. La forma vertida por «esencia» no es aquí «*tò ti ên einai*», como habitualmente, sino «*hóper einaí ti* (lo que una cosa *es*)»; cf. *supra* la nota 225 del libro III, en la p. 208.

227. Al parecer, Aristóteles hace referencia a la definición. En tal caso, se trataría de la investigación de los contenidos simples en términos de sus componentes, esto es, de género y diferencia. Cf. *supra* la nota 174, en la p. 707.

---

228. Aristóteles pasa a considerar ahora el punto central del temario, a saber, los sentidos de «ente» que se corresponden con los sentidos de «verdadero» distinguidos en lo que precede, los cuales son enfocados ahora desde el punto de vista de la cosa, y ya no del que la piensa o la conoce. Se los recapitula en lo que sigue inmediatamente en este párrafo: «un caso» es el de la verdad en los compuestos; y el «otro caso», el de la verdad en los no compuestos.

229. Es decir, el compuesto «es» si hay composición, esto es, unión de una cosa con su atributo, y «no es» si no hay composición, es decir, si no se da la unión mencionada.

230. Es decir, en definitiva, la cosa, tomada fuera de toda relación, o es o no es; esa alternativa es el correlato objetivo del acto subjetivo de captarla o no captarla.

231. Es decir, pensar (en el sentido del pensamiento intuitivo: *noeîn*) las cosas no compuestas.

232. La «capacidad de pensar (*tò noætikón*)», en el sentido específico de comprender o percibir intelectualmente. La comparación con la ceguera no es, pues, apropiada, y ello porque no se trata aquí de la incapacidad de comprender en general, sino de comprender determinados contenidos. El caso sería, más bien, el de quien tiene la capacidad de ver, pero no ve determinadas cosas.

233. Aristóteles pasa a considerar los compuestos de la especie [1] establecida *supra* en 1051*b*9, esto es, las cosas que tienen propiedades que siempre se dan en ellas, y muestra que si bien en el terreno de las cosas compuestas el error es posible, en el caso de esta especie de compuestos el error no es posible o al menos no lo es si se ha comprendido que son «inmóviles», es decir, invariables.

234. Dentro de una misma clase determinada de compuestos invariables.

235. Se puede pensar, con falsedad, que ningún número par es primo, o se puede pensar con verdad que uno lo es.

236. El sintagma «acerca de un número tomado individualmente» dice, tomado en forma literal, «pero acerca de un [número] numéricamente [uno] (*«arithmôi dè perì héna»*)». Se considera, finalmente, el caso en que se toma un solo individuo «inmóvil»: en él tampoco es posible el error anterior, pues se dará por sentado que es siempre de una manera determinada.

Libro X (I)

Capítulo i

[*i*] *Los sentidos de «uno» se pueden reducir a cuatro:* [*a*] *lo continuo;* [*b*] *el todo;* [*c*] *lo indivisible en especie;* [*d*] *lo indivisible en número* (1052*a*15-1052*b*1). [*ii*] [*a*] *A qué se le llama «uno» y qué es ser uno;* [*b*] *ejemplo;* [*c*] *qué es ser uno* (1052*b*1-1053*b*18). [*iii*] *Ser uno es ser medida* [*a*] *en la cantidad;* [*b*] *la medida es una e indivisible;* [*c*] *en todos los dominios la medida es una e indivisible;* [*d*] *la medida del movimiento;* [*e*] *la unidad en la música y en el lenguaje;* [*f*] *la medida no es un uno de la índole de un género* (1052*b*18-1053*a*14). [*iii*] [*a*] *La medida no es siempre una en número;* [*b*] *«uno» es medida para el conocimiento de la substancia;* [*c*] *es del mismo género que lo medido;* [*d*] *la ciencia y la percepción como medida* (1053*a*14-1053*b*3). [*iv*] *Cierre* (1053*b*4-1053*b*8).

15 τὸ ἓν ὅτι μὲν λέγεται πολλαχῶς, ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς διηρημένοις εἴρηται πρότερον: πλεοναχῶς δὲ λεγομένου οἱ συγκεφαλαιούμενοι τρόποι εἰσὶ τέτταρες τῶν πρώτως καὶ καθ' αὑτὰ λεγομένων ἓν ἀλλὰ μὴ κατὰ συμβεβηκός. τό τε γὰρ συνεχὲς
20 ἢ ἁπλῶς ἢ μάλιστά γε τὸ φύσει καὶ μὴ ἀφῇ μηδὲ δεσμῷ (καὶ τούτων μᾶλλον ἓν καὶ πρότερον οὐ ἀδιαιρετωτέρα ἡ κίνησις καὶ μᾶλλον ἁπλῆ)· ἔτι τοιοῦτον καὶ μᾶλλον τὸ ὅλον καὶ ἔχον τινὰ μορφὴν καὶ εἶδος, μάλιστα δ' εἴ τι φύσει τοιοῦτον καὶ μὴ βίᾳ, ὥσπερ ὅσα κόλλῃ ἢ γόμφῳ ἢ συνδέσμῳ, ἀλλὰ ἔχει
25 ἐν αὑτῷ τὸ αἴτιον αὐτῷ τοῦ συνεχὲς εἶναι. τοιοῦτον δὲ τῷ μίαν τὴν κίνησιν εἶναι καὶ ἀδιαίρετον τόπῳ καὶ χρόνῳ, ὥστε φανερόν, εἴ τι φύσει κινήσεως ἀρχὴν ἔχει τῆς πρώτης τὴν πρώτην, οἷον λέγω φορᾶς κυκλοφορίαν, ὅτι τοῦτο πρῶτον μέγεθος ἕν. τὰ μὲν δὴ οὕτως ἓν ἢ συνεχὲς ἢ ὅλον, τὰ δὲ ὧν ἂν ὁ
30 λόγος εἷς ᾖ, τοιαῦτα δὲ ὧν ἡ νόησις μία, τοιαῦτα δὲ ὧν ἀδιαίρετος, ἀδιαίρετος δὲ τοῦ ἀδιαιρέτου εἶδει ἢ ἀριθμῷ· ἀριθμῷ μὲν οὖν τὸ καθ' ἕκαστον ἀδιαίρετον, εἴδει δὲ τὸ τῷ γνωστῷ καὶ τῇ ἐπιστήμῃ, ὥσθ' ἓν ἂν εἴη πρῶτον τὸ ταῖς οὐσίαις αἴτιον τοῦ ἑνός. λέγεται
35 μὲν οὖν τὸ ἓν τοσαυταχῶς, τό τε συνεχὲς φύσει καὶ τὸ ὅλον, καὶ τὸ καθ' ἕκαστον καὶ τὸ καθόλου, πάντα δὲ ταῦτα ἓν τῷ ἀδιαίρετον εἶναι τῶν μὲν τὴν

---

1. Cf *supra* V vi. La expresión usada arriba debe de corresponder al título con que se conocería como obra independiente el libro V. Ya se ha hecho referencia a ella *supra* en VII i 1028*a*11.

2. Como se ha señalado *supra* en IV ii la pertinencia de la consideración de «*lo uno* (*tò hén*)» para la temática del ente estriba en la solidaridad de ambas nociones; cf. en particular 1004*b*28-1005*a*8. Acerca del tema de «lo uno», cf. Couloubaritsis (1983); (1990).

3. Acerca de los sentidos de «uno» por accidente, no considerados aquí, cf. *supra* V vi 1015*b*16-34.

4. Cf. *supra* V vi 1015*b*36-1016*a*17.

5. [1] parece englobar tanto las cosas naturales cuanto las artificiales; [2] las cosas naturales; por otra parte, dentro de [2], [3] las cosas ostentan grados distintos de unidad en correspondencia con el grado de divisibilidad y simplicidad de su movimiento: según Alejandro (1891 : 603), el movimiento más simple es el de la esfera de las estrellas fijas, que se mueve de modo constante y uniforme; los demás movimientos naturales son menos simples y regulares.

6. Es decir, es *uno*.

7. Acerca de la noción de «todo (*hólon*)», cf. *supra* V xxvi.

8. Cf. *supra* la nota 34 del libro VII, en la p. 506.

[i] Hemos dicho antes, en las distinciones acerca de *En cuántos sentidos*[1], que «*uno*»[2] se dice en muchos sentidos. Pero, pese a que se lo dice en muchos, los modos de las cosas a las que se les dice «una» en sentido primario y de por sí, y no por accidente[3], son, en resumen, cuatro. [*a*] [Se dice que es uno] *lo continuo*[4], o [1] en general y, [2] sobre todo, [lo que es continuo] por naturaleza, y no por contacto ni por atadura (y, de esas cosas, [es] [3] *una* en mayor grado, y es anterior, [aquella] cuyo movimiento es más indivisible y más simple)[5]. [*b*] Además, [es] tal[6], y en el mayor grado, lo [que es un] *todo*[7] y tiene configuración y especie[8], y, sobre todo [1] si es tal por naturaleza, y [2] no por la fuerza[9] (como las cosas [unidas] con cola, con clavo o con atadura), sino que tiene en sí misma la causa de ser continua; y [es] tal [una cosa] por ser su movimiento uno e indivisible en el lugar y en el tiempo[10]: así que es manifiesto que si una cosa tiene por naturaleza el principio primero del movimiento primero[11] (digo, por ejemplo, en la traslación, el movimiento circular), esa es la primera magnitud *una*. Unas cosas son, pues, *una* en ese sentido: en tanto [son] un *continuo* o en tanto [son] un *todo*; y [son una] otras, cuyo enunciado es uno, y [son] tales [las cosas] cuya intelección es una; y son tales [aquellas] de las que [la intelección] es indivisible; y es indivisible la [intelección] de lo indivisible [*c*] *en especie o* [*d*] *en número*: indivisible en número [es] el particular[12]; [es indivisible] en especie [lo indivisible] para el conocimiento y la ciencia[13]; así que *uno en sentido primero* puede ser la causa de *lo uno* de las substancias[14]. Así pues, en esos tantos sentidos se dice «*uno*»: [*a*] lo continuo por naturaleza; [*b*] el todo, y [*d*] el particular y [*c*] el universal, y cada una de esas cosas [es] *una* por ser indivisible,

---

9. También en este caso Aristóteles contrapone, como en [*a*], [1] la unidad de las cosas naturales a [2] la unidad de las cosas artificiales. En V vi 1016*b*11-17 se ilustra tal forma de la unidad con el ejemplo de un producto artificial como una sandalia, por oposición a los materiales cuando no han sido aún utilizados.

10. Como en [*a*], también aquí es el movimiento un criterio para establecer la unidad. El movimiento de una cosa es indivisible en el espacio si, al moverse la cosa, se mueven todas sus partes: y es indivisible en el tiempo si todas esas partes se mueven a la vez. Cf. *infra* XII vi 1071*b*9-10.

11. Si tiene el movimiento primero del movimiento primero, o la variedad primaria de la forma primaria de movimiento, esto es, la traslación (*phorá*), la primera de cuyas formas es, su vez, como se señala a continuación, el movimiento circular (*kyklophoría*). Cf. *Phys* VIII vii 260*a*20-261*a*26.

12. Acerca de «el particular (*tò kath'hékaston*)», cf. *supra* la nota 28 del libro I, en la p. 12.

13. Como se precisa *infra* en *a*35-36, eso corresponde al universal (*tò kathólou*) como «hombre» o «caballo», es decir, la especie ínfima, que, a diferencia

1052b κίνησιν τῶν δὲ τὴν νόησιν ἢ τὸν λόγον. —δεῖ δὲ κατανοεῖν ὅτι οὐχ ὡσαύτως ληπτέον λέγεσθαι ποιά τε ἓν λέγεται, καὶ τί ἐστι τὸ ἑνὶ εἶναι καὶ τίς αὐτοῦ λόγος. λέγεται μὲν γὰρ τὸ ἓν τοσαυταχῶς, καὶ ἕκαστον ἔσται ἓν [τούτων], ᾧ ἂν ὑπάρχῃ τις τούτων τῶν τρόπων· τὸ δὲ ἑνὶ εἶναι ὁτὲ μὲν τούτων τινὶ ἔσται, ὁτὲ δὲ ἄλλῳ ὃ καὶ μᾶλλον ἐγγὺς τῷ ὀνόματί ἐστι, τῇ δυνάμει δ' ἐκεῖνα, ὥσπερ καὶ περὶ στοιχείου καὶ αἰτίου εἰ δέοι λέγειν ἐπί τε τοῖς πράγμασι διορίζοντα καὶ τοῦ ὀνόματος ὅρον ἀποδιδόντα. ἔστι μὲν γὰρ ὡς στοιχεῖον τὸ πῦρ (ἔστι δ' ἴσως καθ' αὑτὸ καὶ τὸ ἄπειρον ἢ τι ἄλλο τοιοῦτον), ἔστι δ' ὡς οὔ· οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ πυρὶ καὶ στοιχείῳ εἶναι, ἀλλ' ὡς μὲν πρᾶγμά τι καὶ φύσις τὸ πῦρ στοιχεῖον, τὸ δὲ ὄνομα σημαίνειτὸ δὲ συμβεβηκέναι αὐτῷ, ὅτι ἐστί τι ἐκ τούτου ὡς πρώτου ἐνυπάρχοντος. οὕτω καὶ ἐπὶ αἰτίου καὶ ἑνὸς καὶ τῶν τοιούτων ἁπάντων, διὸ καὶ τὸ ἑνὶ εἶναι τὸ ἀδιαιρέτῳ ἐστὶν εἶναι, ὅπερ τόδε ὄντι καὶ ἰδίᾳ χωριστῷ ἢ τόπῳ ἢ εἴδει ἢ διανοίᾳ, ἢ καὶ τὸ ὅλῳ καὶ ἀδιαιρέτῳ, μάλιστα δὲ τὸ μέτρῳ εἶναι πρώτῳ ἑκάστου γένους καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ· ἐντεῦθεν γὰρ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐλήλυθεν. μέτρον γάρ ἐστιν ᾧ τὸ ποσὸν γιγνώσκεται· γιγνώσκεται δὲ ἢ ἑνὶ ἢ ἀριθμῷ τὸ ποσὸν ἢ ποσόν, ὁ δὲ ἀριθμὸς ἅπας ἑνί, ὥστε πᾶν τὸ ποσὸν γιγνώσκεται ἢ ποσὸν τῷ ἑνί, καὶ ᾧ πρώτῳ ποσὰ γιγνώσκεται, τοῦτο αὐτὸ

---

del individuo, que se da a la percepción sensible, es, en cambio, objeto de conocimiento científico y de intelección (*nóesis*).

14. Esto es, causa de la unidad de la substancia. Esa condición debe de corresponderle a la especie (*eîdos*), la cual es indivisible y simple, y que, como se ha visto *supra*, no es, empero, un universal, como lo son los géneros o, en la interpretación aristotélica, las Ideas platónicas. La forma de expresarse arriba Aristóteles parece indicar que la condición de la especie de ser causa de la unidad de la sustancia es cosa aún por establecer.

15. En lo que [*a*] es continuo y en lo que es [*b*] un todo.

16. En [*d*] el particular y en [*c*] el universal.

17. Aristóteles introduce aquí la distinción entre lo que modernamente se conoce como [*a*] *extensión* (o denotación) y [*b*] *intensión* (o connotación). El enunciado es el de la definición de la cosa: *infra*, en *b*16-19 ofrece Aristóteles tres enunciados ([*i*]-[*iii*]) que expresan lo que es *ser* (*tò eînai*) de la *intensión* de «uno».

18. Los cuatro sentidos establecidos en lo que precede del capítulo. La extensión de «uno» está formada, pues, por todas las cosas en que se registra alguna de las cuatro modalidades de lo *uno* ya diferenciadas ([*a*]-[*d*]).

19. Líneas sumamente difíciles. Según Alejandro, seguido por comentaristas modernos (cf. Ross [1958 : II 282]; Tricot [1973 : II 529]), tanto el «ellos

en unas[15], el movimiento, y en otras[16], la intelección o el enunciado. [*ii*] [*a*] Hay que tener en cuenta que no se debe considerar como [si fuera] lo mismo tratar [1] de qué clase de cosas se dicen «*una*», que [2] [tratar de] qué es *el ser* de *uno* y cuál su enunciado[17]. Por cierto, [1] «*uno*» se dice en aquellos tantos sentidos[18], y será «una» cada cosa en que se registre una de esas modalidades; pero [2] *el ser* de lo uno será unas veces el de uno de ellos, y otras veces el de una cosa diversa que esté más cerca [del significado] de la palabra [«uno»], en tanto que aquellos [expresan,] con su potencia [significativa, solo el *ser* de *lo uno*][19]. [*b*] Como [ocurriría] también si hubiera que tratar acerca del *elemento* y de la *causa* [1] deslindando las cosas [que reciben esos nombres] y [2] formulando la definición del nombre[20]: en efecto, el fuego es, en un sentido, «elemento» (acaso lo es de por sí también lo indeterminado[21] o alguna otra cosa así); pero, en otro sentido, no. Pues no es lo mismo el *ser* del fuego que [*el ser*] del elemento, sino que el fuego [es] elemento como una cierta cosa y como naturaleza, y el nombre[22] significa que esto de hecho se da en él: que una cosa consiste en eso como componente interno primero[23]. Así también en el caso de «causa» y de «uno», y de todos los [términos] así. [*c*] Por eso, también el *ser* uno es el *ser* indivisible, [es decir:] ser esencialmente un *esto*, y separable particularmente en el lugar, en la especie o en el pensamiento; o también [ser] un todo e indivisible. [*iii*] Pero, más que nada, ser *la medida primera* de cada género y, principalmente, [*a*] [del género] de la cantidad[24], pues de ahí pasó a los demás [géneros]: medida, pues, es [aquello] por lo que se conoce la cantidad, pero la cantidad, en tanto cantidad se conoce o por medio del *uno*[25] o por medio del número, y todo número [se conoce] por medio del uno. Así que toda cantidad, en tanto

1052b

(*toúton*, *b*6)» cuanto el «aquellos (*ekeîna*, *b*7)» son los cuatro modos de la unidad caracterizados en el comienzo del capítulo. Esos cuatro modos o modalidades remitirían «potencialmente» a la unidad, lo cual debiera entenderse en el sentido de que lo hacen con menos rigor que la «medida (*métron*)» a que se hace referencia expresamente más abajo (*b*18) y a la que aquí mismo se remitiría con el «una cosa diversa (*allôi*, *b*7)» de la línea precedente. El término «potencia (*dýnamis*)» no tendría en esta frase el sentido técnico con que se la venido usando en los últimos libros, sino el de *vis significandi*, y su valor sería únicamente *extensional*. Los cuatro modos mencionados no expresarían, por tanto, el *ser* de lo uno, el cual estaría, en cambio, contenido en su enunciado (*lógos*), que expresa su valor *intensional*: «más cerca [del significado] de la palabra» equivaldría a «más cercano al valor intensional», que se resume, en última instancia, en la idea de indivisibilidad.

20. Es decir, si, a la manera en que se lo ha dicho a propósito de «uno», se debiera [1] establecer cuáles son las cosas que se denominan «elemento» o «causa», y [2] formular la definición de «elemento» y de «causa». Como se ha visto, la

ἕν· διὸ τὸ ἓν ἀριθμοῦ ἀρχὴ ἡ ἀριθμός. ἐντεῦθεν δὲ
25 καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις λέγεται μέτρον ᾧ πρώτῳ [τε] ἕκαστον γιγνώσκεται, καὶ τὸ μέτρον ἑκάστου ἕν, ἐν μήκει, ἐν πλάτει, ἐν βάθει, ἐν βάρει, ἐν τάχει (τὸ γὰρ βάρος καὶ τάχος κοινὸν ἐν τοῖς ἐναντίοις· διττὸν γὰρ ἑκάτερον αὐτῶν, οἷον βάρος τό τε ὁποσηνοῦν ἔχον ῥοπὴν καὶ τὸ ἔχον ὑπεροχὴν ῥοπῆς, καὶ τάχος τό τε
30 ὁποσηνοῦν κίνησιν ἔχον καὶ τὸ ὑπεροχὴν κινήσεως· ἔστι γάρ τι τάχος καὶ τοῦ βραδέος καὶ βάρος τοῦ κουφοτέρου). ἐν πᾶσι δὴ τούτοις μέτρον καὶ ἀρχὴ ἕν τι καὶ ἀδιαίρετον, ἐπεὶκαὶ ἐν ταῖς γραμμαῖς χρῶνται ὡς ἀτόμῳ τῇ ποδιαίᾳ. πανταχοῦ γὰρ τὸ μέτρονἕν
35 τι ζητοῦσι καὶ ἀδιαίρετον· τοῦτο δὲ τὸ ἁπλοῦν ἢ τῷ ποιῷ ἢ τῷ ποσῷ. ὅπου μὲν οὖν δοκεῖ μὴ εἶναι ἀφελεῖν ἢ προσθεῖναι, τοῦτο ἀκριβὲς τὸ μέτρον, διὸ τὸ τοῦ
1053a ἀριθμοῦ ἀκριβέστατον τὴν γὰρ μονάδα τιθέασι πάντῃ ἀδιαίρετον· ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις μιμοῦνται τὸ τοιοῦτον· ἀπὸ γὰρ σταδίου καὶ ταλάντου καὶ ἀεὶ τοῦ μείζονος λάθοι ἂν καὶ προστεθέν τι καὶ ἀφαιρεθὲν
5 μᾶλλον ἢ ἀπὸ ἐλάττονος: ὥστε ἀφ' οὗ πρώτου κατὰ τὴν αἴσθησιν μὴ ἐνδέχεται, τοῦτο πάντες ποιοῦνται μέτρον καὶ ὑγρῶν καὶ ξηρῶν καὶ βάρους καὶ μεγέθους· καὶ τότ' οἴονται εἰδέναι τὸ ποσόν, ὅταν εἰδῶσι διὰ τούτου τοῦ μέτρου. καὶ δὴ καὶ κίνησιν τῇ ἁπλῇκινήσει καὶ τῇ ταχίστῃ (ὀλίγιστον γὰρ αὕτη ἔχει
10 χρόνον)· διὸ ἐν τῇ ἀστρολογίᾳ τὸ τοιοῦτον ἓν ἀρχὴ καὶ μέτρον (τὴν κίνησιν γὰρ ὁμαλὴν ὑποτίθενται καὶ ταχίστην τὴν τοῦ οὐρανοῦ, πρὸς ἣν κρίνουσι τὰς ἄλλας), καὶ ἐν μουσικῇ δίεσις, ὅτι ἐλάχιστον, καὶ ἐν φωνῇ στοιχεῖον. καὶ ταῦτα πάντα ἕν τι οὕτως, οὐχ ὡς κοινόν τι τὸ ἓν ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται. --οὐκ ἀεὶ

---

definición de la palabra no es en estos casos la llamada definición «nominal» (la definición del significado), sino la «real», es decir la del ser (el *einai*) de la cosa.

21. «lo indeterminado (*tò ápeiron*)», esto es, el estado de completa indeterminación o indefinición de la materia que para Anaximandro constituía el principio de las cosas.

22. La palabra «elemento». Por otra parte, cf. V iii 1014*a*26-31.

23. En el fuego. El fuego es, pues, un elemento en la medida en que tiene la propiedad de entrar en la composición de los compuestos que lo contienen, pero es, a la vez, una realidad determinada cuyo modo de ser no se puede equiparar o identificar con la del elemento o reducirse a ella.

24. Los géneros a que se hace referencia en la línea anterior deben de ser las categorías distintas de la de cantidad. La indivisibilidad es nota de lo uno que resulta o depende del procedimiento de la división. La condición de *ser*

cantidad, se conoce por medio del *uno*, y aquello por lo que se conocen primariamente las cantidades [es] *el uno* mismo[26]. Por eso lo uno es principio del número en tanto número. [*b*] De ahí que también en las demás [categorías] se llame «medida» [aquello] por lo que primariamente se conoce cada cosa; y la medida de cada cosa [es] un *uno*: [uno] en longitud, en latitud, en profundidad, en peso, en velocidad (el peso y la velocidad [son una cosa] común en los contrarios[27], pues cada una de ellas [es] doble[28]; así, «pesado» [es] lo que tiene la pesantez que fuere, y lo que tiene exceso de pesantez, y «veloz», lo que tiene el movimiento que fuere, y lo [que tiene] exceso de movimiento, pues también lo lento tiene alguna velocidad, y lo leve [alguna] pesantez). [*c*] Así pues, en todos esos casos[29], [es] medida y principio un cosa *una* e *indivisible*[30], porque también en [la medición de] las líneas se utiliza la [medida] de un pie como [cosa] indivisible[31]. En efecto, en todas partes se busca, como medida, una cosa *una* e *indivisible*; y [es] eso lo simple en cualidad o en cantidad[32]. Y [es] la medida precisa [aquella] a la que se cree que no es posible quitarle o agregarle [nada]. Por eso la del número [es] la más precisa, pues se considera que la unidad [es] indivisible en todo sentido, y en los demás casos se procura imitar eso. En efecto, algo quitado o agregado a un estadio o a un talento[33], y en [medidas] en cada caso más grandes, pasaría más inadvertido que [si se lo quitara o agregara] a una cosa más pequeña. Así que todos convierten en medida de líquidos, de sólidos, de peso y de magnitud lo primero a lo que no se le puede [quitar o agregar nada] sin que se [lo] perciba. Y se piensa que se conoce la cantidad cuando se la conoce mediante esa medida. [*d*] También [se mide] el movimiento por el movimiento simple y el más veloz (pues es el que ocupa un tiempo mínimo). Por eso en la astronomía [es] principio y medida un *uno* de esa índole (pues se supone que el movimiento más uniforme y rápido es el del cielo, y por referencia a él se juzgan los demás [movimientos])[34]. [*e*] Y en música [es principio y medida] el cuarto de tono, porque [es] el [intervalo] mínimo[35], y en la voz, el elemento[36]. [*f*] Y todas esas cosas[37] son un *uno* en ese sentido, no en el sentido de que *lo uno* [sea] algo común, sino como se ha dicho[38].

---

medida expresa ahora la función de lo *uno* en el conocimiento en cada uno de los dominios.

25. En este y en otros casos sería, desde luego, más natural en castellano decir «la unidad» en lugar de «lo uno»; pero cf. *infra* la nota 436 del libro V, en la p. 444.

26. La expresión «*tò hèn autó*», traducida como «lo uno mismo», podría ser traducida también como «lo *uno* en sí». El giro tiene ecos platónicos, pero

δὲ τῷ ἀριθμῷ ἓν τὸ μέτρον ἀλλ' ἐνίοτε πλείω, οἷον αἱ διέσεις δύο, αἱ μὴ κατὰ τὴν ἀκοὴν ἀλλ' ἐν τοῖς λόγοις, καὶ αἱ φωναὶ πλείους αἷς μετροῦμεν, καὶ ἡ διάμετρος δυσὶ μετρεῖται καὶ ἡ πλευρά, καὶ τὰ μεγέθη πάντα. οὕτω δὴ πάντων μέτρον τὸ ἕν, ὅτι γνωρίζομεν ἐξ ὧν ἐστὶν ἡ οὐσία διαιροῦντες ἢ κατὰ τὸ ποσὸν ἢ κατὰ τὸ εἶδος. καὶ διὰ τοῦτο τὸ ἓν ἀδιαίρετον, ὅτι τὸ πρῶτον ἑκάστων ἀδιαίρετον. οὐχ ὁμοίως δὲ πᾶν ἀδιαίρετον, οἷον ποὺς καὶ μονάς, ἀλλὰ τὸ μὲν πάντῃ, τὸ δ' εἰς ἀδιαίρετα πρὸς τὴν αἴσθησιν τἐθελει, ὥσπερ εἴρηται ἤδη· ἴσως γὰρ πᾶν συνεχὲς διαιρετόν. ἀεὶ δὲ συγγενὲς τὸ μέτρον· μεγεθῶν μὲν γὰρ μέγεθος, καὶ καθ' ἕκαστον μήκους μῆκος, πλάτους πλάτος, φωνῶν φωνή, βάρους βάρος, μονάδων μονάς. οὕτω γὰρ δεῖ λαμβάνειν, ἀλλ' οὐχ ὅτι ἀριθμῶν ἀριθμός: καίτοι ἔδει, εἰ ὁμοίως· ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ἀξιοῖ ἀλλ' ὥσπερ εἰ μονάδων μονάδας ἀξιώσειε μέτρον ἀλλὰ μὴ μονάδα· ὁ δ' ἀριθμὸς πλῆθος μονάδων. καὶ τὴν ἐπιστήμην δὲ μέτρον τῶν πραγμάτων λέγομεν καὶ τὴν αἴσθησιν διὰ τὸαὐτό, ὅτι γνωρίζομέν τι αὐταῖς, ἐπεὶ μετροῦνται μᾶλλον ἢ μετροῦσιν. ἀλλὰ συμβαίνει ἡμῖν ὥσπερ ἂν εἰ ἄλλου ἡμᾶς μετροῦντος ἐγνωρίσαμεν πηλίκοι ἐσμὲν τῷ τὸν πῆχυν ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν ἐπιβάλλειν. Πρωταγόρας δ'ἄνθρωπόν φησι πάντων εἶναι μέτρον, ὥσπερ ἂν εἰ τὸν ἐπιστήμονα εἰπὼν ἢ τὸν αἰσθανόμενον· τούτους δ' ὅτι ἔχουσιν ὁ μὲν αἴσθησιν ὁ δὲ ἐπιστήμην, ἃ φαμεν εἶναιμέτρα τῶν ὑποκειμένων. οὐθὲν δὴ λέγοντες περιττὸν φαίνονταί τι λέγειν. ὅτιμὲν οὖν τὸ ἑνὶ εἶναι μάλιστά ἐστι κατὰ τὸ ὄνομα ἀφορίζοντι μέτρον τι, καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ, εἶτα τοῦ ποιοῦ, φανερόν· ἔσται δὲ τοιοῦτον τὸ μὲν ἂν ᾖ ἀδιαίρετον κατὰ τὸ ποσόν, τὸ δὲ ἂν κατὰ τὸ ποιόν· διόπερ ἀδιαίρετον τὸ ἓν ἢ ἁπλῶς ἢ ᾗ ἕν.

---

es claro que Aristóteles no hace referencia a una unidad «separada» de las cosas sensibles, sino más bien a lo *uno* como medida, el cual tiene, en cada caso, una cierta naturaleza, pero no es de por sí una substancia.

27. Esto es, son términos en dos pares de contrarios.

28. Esto es, tanto «pesado» cuanto «veloz» tienen dos sentidos o dos usos.

29. Los señalados antes del paréntesis.

30. Cf. *infra* XIV i 1087*b*33-1088*a*4.

31. Esta vez, «indivisible» no es «*adiaíretos*», sino «*átomos*». Se lo considera indivisible a los efectos de la medición.

[*iii*] [*a*] Pero no siempre la medida [es] una en número, sino que a veces [es] más de una; así, los semitonos [son] dos, no según la audición, sino en los enunciados[39], y las voces con que medimos [son] varias[40], y la diagonal [del cuadrado] y el lado se miden con dos; también todas las magnitudes[41]. [*b*] Por tanto, lo uno [es] la medida de todas las cosas[42], porque conocemos [los componentes] de la substancia dividiéndola o según la cantidad o según la especie[43]. Y lo uno [es] indivisible por esta razón: porque lo primero de cada clase de cosas [es] indivisible[44]. Pero no todo [es] indivisible del mismo modo; por ejemplo, el pie y la unidad[45], sino que esta [lo es] en todo sentido, y aquel quiere[46] [acercarse] a las cosas indivisibles para la percepción sensible, como se ha dicho ya[47]. Pues acaso toda cosa continua [es] divisible. [*c*] Y la medida [es] siempre del mismo género[48]: en efecto, [la medida] de las magnitudes, [es] una magnitud, y, en particular: de la longitud, una longitud, de la latitud, una latitud, de las voces, una voz[49], del peso, un peso, de las unidades, una unidad. Pues así se lo debe entender, y no que [la medida] de los números [sea] un número, pese a que debería [ser así] si [el caso] fuera igual[50], pero no se puede pretender [que sea] igual, sino que [eso sería] como si se pretendiera que la medida de las unidades fueran *unidades,* y no una unidad, pues el número [es] una pluralidad de unidades[51]. [*d*] Y decimos también que la ciencia y la percepción son medida de las cosas a causa de lo mismo: porque con ellas conocemos algo, aunque, más bien que medir, son medidas[52]. Pero nos ocurre como si, al medirnos otro, conociéramos de qué tamaño somos por aplicarnos el codo[53] tal número de veces[54]. Y Protágoras dice que el hombre es la medida de todas las cosas como refiriéndose al que conoce científicamente o al que percibe, y a estos, porque tienen el uno percepción, y el otro ciencia, que decimos que son medidas de los substratos[55]. Así pues, no diciendo nada extraordinario, ofrecen la apariencia de decir algo de importancia. [*iv*] Así pues, es manifiesto que, si se lo deslinda ateniéndose al nombre, el *ser uno* es, antes que nada, [el ser] una medida; principalmente [una medida] de la cantidad y, después, de la cualidad. Y una cosa será tal si es indivisible, en un caso, según la cantidad, y en otro, según la cualidad. Por eso, el uno [es] indivisible o en general o en tanto uno.

---

32. Cf. *infra* XII vii 1072*a*32-34.

33. El talento era una unidad usada para el peso de metales, y equivalía a unos veintiséis kilos. El estadio era unidad de longitud, y equivalía a poco menos de ciento ochenta metros.

34. Cf. *DC* II iv 287*a*23-27.

35. Cf. *supra* V vi 1016*b*21-22.

36. La «voz (*phōnḗ*)» como materia de la articulación fónica; cf. las referencia *supra* en la nota 60 del libro V, en la p. 324; acerca del «elemento (*stoikheîon*)» en este sentido, cf. *supra* la nota 116 del libro III, en la p. 184.

37. Las unidades de medida tales como el movimiento del cielo, el semitono y el elemento fónico.

38. Esto es, no como género (una «cosa común»), sino, al parecer, como unidad henonímica.

39. La expresión «en los enunciados (*en toîs lógois*)» equivale a «en la teoría». En ese plano, uno de los semitonos, que representa una diferencia tan pequeña que el oído no puede registrarla, se contrapone al otro semitono, que es perceptible. En opinión de Bonitz (1848-1849 : 418), se trata del semitono mayor y del menor distinguidos por Filolao; para Ross (1958 : II 283) son el enarmónico y el cromático distinguidos por Aristoxeno, discípulo de Aristóteles.

40. Se entiende comúnmente que lo que se mide son las palabras. Acaso se trata de la medición de las unidades rítmicas en la métrica.

41. La frase no es clara. Bonitz (1848-1849 : 418) pensaba que las dos medidas son las del lado del cuadrado y la diferencia entre el lado y la diagonal. Ross (1958 : II 283) creyó que «y el lado» es añadido de un copista. Es posible que Aristóteles piense en todos los hechos de inconmensurabilidad, como el de la diagonal y el lado (cf. *supra* la nota 125 del libro I, en la p. 33), y que la expresión «todas las magnitudes» abarque la línea, la superficie y el volumen, o, aun, que se refiera a las dos medidas indispensables para medir toda figura plana.

42. La frase encierra una alusión a la conocida tesis de Protágoras, a la que poco más abajo Aristóteles se referirá de manera expresa.

43. La palabra «especie (*eîdos*)» parece remitir a la categoría de substancia, a la cual se extendería, por tanto, la noción de *uno* como medida. Hasta ahora se había considerado expresamente sólo la categoría de cantidad y la de cualidad, pero también se había señalado que esa noción se aplica a todas las categorías.

44. Puesto que por fuerza el análisis o la división de las cosas ha de detenerse en un nivel en que se den unidades últimas, que ya no se resuelvan en

componentes menores. Si el análisis pudiera proseguir *ad infinitum*, las cosas no podrían ser conocidas o nunca terminarían de ser conocidas.

45. Aquí, «unidad (*monás*)», no «el *uno* (*tò hén*)». Lo mismo *infra* en *a*27 y en el resto de las ocurrencias en el capítulo.

46. Leo, con Jaeger (1963 : 197) «*ethélei* (quiere)». La omisión de un infinitivo fue advertida por Bonitz. Según Bonitz (1963 : 216*b*6) Aristóteles suele utilizar «*ethélō*» «*idem fere ac* 'péphyken' ['ser por naturaleza'; 'estar destinado por naturaleza a ser']», y quizás sea ese su sentido aquí. Como alternativa se ha conjeturado también «*thetéon* (hay que colocar)» y «*tithetai* (se coloca)», con lo que se obtiene: «halla su lugar entre las cosas indivisibles», lo cual da también un sentido aceptable; cf. Jaeger (1963 : 197 *app crit*).

47. *Supra* en *a*5.

48. Es «del mismo género (*syggenés*)» que la cosa medida.

49. Cf. *supra* la nota 40, en la p. 734.

50. Si el caso fuera igual a los precedentes, es decir, si también aquí lo que mide y lo que es medido fueran del mismo género. Pero en ese caso la homogeneidad es nada más que aparente.

51. Cf. *supra* V xiii 1020*a*12-13 y VII xiii 1039*a*11-13.

52. Aristóteles desplaza el centro de gravedad de la doctrina de Protágoras (cf. poco más abajo) trasladando la medida y, con ello la precedencia, del hombre a las cosas. Como se ha visto ya *supra* varias veces, Aristóteles les reconoce a las cosas una forma de ser propia, a la que nos ajustamos o nos atenemos cuando las conocemos. Cf. *supra* IV v 1010*b*30-1011*a*2; V xv 1021*a*29-1021*b*2; IX x 1051*b*6-9, e *infra*, en este mismo libro, vi 1057*a*7-12.

53. La unidad de medida.

54. La intención de Aristóteles es dar a entender el carácter objetivo de la medición: no es nuestro cuerpo el que determina la medida del codo, sino el codo el que determina la longitud de nuestro cuerpo.

55. «Los substratos (*tà hypokeímena*)» parecen ser, en este caso, las cosas en que recae el conocimiento o, dicho con un término moderno, «los objetos» de conocimiento. Aristóteles parece sugerir que Protágoras considera al hombre en tanto hombre que conoce o que percibe, así que, antes que el hombre, las medidas serían, más bien, la ciencia y la sensación.

Capítulo ii

[*i*] *Cabe establecer si el uno es substancia o propiedad de un sujeto* (1053*b*9-1053*b*16). [*ii*] *El uno no puede ser substancia* (1053*b*16-1053*b*24). [*iii*] *El uno se da en cada género como una naturaleza determinada, y no como cosa de por sí* (1053*b*24-1054*a*13). [*iv*] *«Uno» y «ente» significan lo mismo* (1054*a*13-1054*b*19).

κατὰ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν ζητητέον ποτέ-
ρως ἔχει, καθάπερ ἐν τοῖς διαπορήμασιν ἐπήλθομεν
τί τὸ ἕν ἐστι καὶ πῶς δεῖ περὶ αὐτοῦ λαβεῖν, πότερον
ὡς οὐσίας τινὸς οὔσης αὐτοῦ τοῦ ἑνός, καθάπερ οἵ
τε Πυθαγόρειοί φασι πρότερον καὶ Πλάτων ὕστερον,
ἢ μᾶλλον ὑπόκειταί τις φύσις καὶ πως δεῖ γνωριμω-
τέρως λεχθῆναι καὶ μᾶλλον ὥσπερ οἱ περὶ φύσεως·
ἐκείνων γὰρ ὁ μέν τις φιλίαν εἶναί φησι τὸ ἓν ὁ
δ' ἀέρα ὁ δὲ τὸ ἄπειρον. εἰ δὴ μηδὲν τῶν καθόλου
δυνατὸν οὐσίαν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς περὶ οὐσίας
καὶ περὶ τοῦ ὄντος εἴρηται λόγοις, <ὅτι> οὐδ' αὐτὸ
τοῦτο οὐσίαν ὡς ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ δυνατὸν εἶναι
(κοινὸν γάρ) ἀλλ' ἢ κατηγόρημα μόνον, δῆλον ὡς
οὐδὲ τὸ ἕν· τὸ γὰρ ὂν καὶ τὸ ἓν καθόλου κατηγορεῖται
μάλιστα πάντων. ὥστε οὔτε τὰ γένη φύσεις τινὲς καὶ
οὐσίαι χωρισταὶ τῶν ἄλλων εἰσίν, οὔτε τὸ ἓν γένος
ἐνδέχεται εἶναι διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας δι' ἃσπερ οὐδὲ
τὸ ὂν οὐδὲ τὴν οὐσίαν. ἔτι δ' ὁμοίως ἐπὶ πάντων
ἀναγκαῖον ἔχειν· λέγεται δ' ἰσαχῶς τὸ ὂν καὶ τὸ
ἕν· ὥστ' ἐπείπερ ἐν τοῖς ποιοῖς ἐστί τι τὸ ἓν καί τις
φύσις, ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς ποσοῖς, δῆλον ὅτικαὶ
ὅλως ζητητέον τί τὸ ἕν, ὥσπερ καὶ τί τὸ ὄν, ὡς οὐχ

---

56. Cf. *supra* III 1001*a*4-*b*25, la décimo primera aporía.

57. Perspectiva que contrasta, por tanto, con la dominante en el capítulo anterior, que era la de la cantidad y la de la cualidad.

58. Cf. *supra* la nota 26, en la p. 731.

59. Es decir, si, en lugar de ser él mismo substancia, es propiedad que está en otra cosa que sería su substrato y, por tanto, anterior a él.

60. El «de manera más clara (*gnōrimōtérōs*)» da a entender también «más familiar» o «más cognoscible». El sentido de la frase varía según se lea «*pôs* (cómo)», aceptado por Bonitz, o «*pōs* (en cierto modo)», conjetura sugerida por Schwegler admitida por Jaeger, y rechazada por Ross, cuya lectura seguimos en este punto. De conservarse el «*pôs*» se tendría: «y cómo debe ser tratado [*el uno*]», etcétera. Cf. Jaeger (1963 : 198 *app crit*).

61. Este coordinante «y (*kaí*)», admitido por Jaeger y por Ross, era suplantado por Bonitz por «*é* (o)», con lo que se introduciría una alternativa más, de modo que, en lugar de «y», se tendría «o si [se debe tratar acerca de *lo uno*]», etcétera. Cf. Ross (1958 : II 285); Jaeger (1963 : 198 *app crit*).

62. Referencia a Empédocles (la Amistad), Anaxímenes (el aire) y Anaximandro (lo indeterminado). Aunque el enfoque de los filósofos de la naturaleza aparece aquí como la alternativa a la visión del platonismo, la refutación de la tesis platónica no conlleva, sin embargo, la aceptación del planteo de los naturalistas, que no incluía la temática del uno o lo hacía sólo implícitamente. Esa es la razón de la modificación del coordinante («*kaí* [y]») propuesta por Bonitz, que se ha señalado en la nota precedente.

[*i*] Al modo en que en *Las aporías*[56] consideramos *qué es el uno* y qué se debe admitir acerca de él, debemos investigar [ahora], desde el punto de vista de la substancia y de la naturaleza[57], de cuál de estas dos maneras es: [1] si *el uno mismo*[58] es una substancia de por sí, como dijeron primero los pitagóricos y, después, Platón, o, más bien, [2] tiene como substrato alguna naturaleza[59]; y se debe tratar [*lo uno*] de manera más clara[60] y[61] más bien como [lo hacían] los [filósofos] de la naturaleza: de ellos, uno dice, en efecto, que lo uno es una [forma de] amistad; otro, el aire; otro, lo indeterminado[62]. [*ii*] Ahora bien, si ninguno de los universales puede ser substancia, como se ha dicho en las exposiciones acerca de la substancia y acerca del ente[63] <que>[64] tampoco esto mismo[65] [puede] ser una substancia como una cosa *una* al lado de la pluralidad (pues [es] común)[66], sino que [es] sólo predicado[67], [es entonces] evidente que el *uno* no [puede ser substancia], pues «ente» y «uno» se predican con la máxima universalidad acerca de todas las cosas. Así que ni los géneros son naturalezas y substancias separadas de las demás cosas, ni puede el *uno* ser un género[68], [y ello] por las mismas causas por las que [no pueden ser géneros] ni el ente ni la substancia[69]. [*iii*] Además, es necesario que sea de la misma manera en todos los casos[70]; pero «ente» y «*uno*» se dicen en igual número de sentidos[71], de modo que si en las cualidades el *uno* es determinada cosa, es decir, determinada naturaleza, y lo mismo en las cantidades, es evidente que se debe investigar en general[72] qué [es] el *uno*, tal como también [se investiga] qué [es] el ente, en la idea

---

63. La remisión parece serlo a VII xiii.

64. El «<que>» recoge la sugerencia de Bywater de reponer un «*hóti* (que)» como introductor de una proposición que dependería del «se ha dicho (*eíretai*)» de esa misma línea, a fin de darle regularidad al uso de las formas negativas («*ei mēdén*» [*b*16] no puede ser respondido por «*oud'*» [*b*18], ni esta palabra marcar el comienzo de una apódosis). Cf. Jaeger (1963 : 198 *app crit*); Ross (1958 : II 285).

65. Línea problemática. El «esto mismo (*autò toûto*)» pareciera remitir al «ente (*ón*)», mencionado (en genitivo) en el texto griego inmediatamente antes. Bonitz (1968 : 117) entiende que el sentido de la expresión es aclarado por el «substancia (*ousían*)» que está en la misma línea, como aposición, con lo que se tiene: «que esto mismo, la substancia, no puede ser como una cosa *una* al lado de la pluralidad».

66. Común a todas las cosas que forman esa pluralidad.

67. Cf. *supra* IV ii; VII i 1028*a*33.

68. Cf. *supra* III iii 998*b*22.

69. En resumen: por una parte, como el *uno* es un universal, y los universales no son substancias, el uno *no* es substancia; por otra, como los géneros, que son universales, no son substancias, y «*uno*» y «ente» son aun más universales que los géneros, *a fortiori* no son substancias.

ἱκανὸν ὅτι τοῦτο αὐτὸ ἡ φύσις αὐτοῦ. ἀλλὰ μὴν
ἔν γε χρώμασίν ἐστι τὸ ἓν χρῶμα, οἷον τὸ λευκόν,
εἶτα τὰ ἄλλα ἐκ τούτου καὶ τοῦ μέλανος φαίνεται
γιγνόμενα, τὸ δὲ μέλανστέρησις λευκοῦ ὥσπερ καὶ
φωτὸς σκότος [τοῦτο δ' ἐστὶ στέρησις φωτός]· ὥστε
εἰ τὰ ὄντα ἦν χρώματα, ἦν ἂν ἀριθμός τις τὰ ὄντα,
ἀλλὰ τινῶν, δῆλον δὴ ὅτι χρωμάτων, καὶ τὸ ἓν ἦν ἄν
τι ἕν, οἷον τὸ λευκόν. ὁμοίως δὲ καὶ εἰ μέλη τὰ ὄντα
ἦν, ἀριθμὸς ἂν ἦν, διέσεων μέντοι, ἀλλ' οὐκ ἀριθμὸς
ἡ οὐσία αὐτῶν· καὶ τὸ ἓν ἦν ἄν τι οὐ ἡ οὐσία οὐ τὸ
1054a ἓν ἀλλὰ δίεσις. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν φθόγγων
στοιχείων ἂν ἦν τὰ ὄντα ἀριθμός, καὶ τὸ ἓν στοιχεῖον
φωνῆεν. καὶ εἰ σχήματα εὐθύγραμμα, σχημάτων ἂν
ἦν ἀριθμός, καὶ τὸ ἓν τὸ τρίγωνον. ὁ δ' αὐτὸς λόγος
καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων γενῶν, ὥστ' εἴπερ καὶ ἐν τοῖς
πάθεσι καὶ ἐν τοῖς ποιοῖς καὶ ἐν τοῖς ποσοῖς καὶ ἐν
κινήσει ἀριθμῶν ὄντων καὶ ἑνός τινος ἐν ἅπασιν
ὅ τε ἀριθμὸς τινῶν καὶ τὸ ἓν τί ἕν, ἀλλ' οὐχὶ τοῦτο
αὐτὸ ἡ οὐσία, καὶ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν ἀνάγκη ὡσαύτως
ἔχειν· ὁμοίως γὰρ ἔχει ἐπὶ πάντων. --ὅτι μὲν οὖν τὸ ἓν
ἐν ἅπαντι γένει ἐστί τις φύσις, καὶ οὐδενὸς τοῦτό γ'
αὐτὸ ἡ φύσις τὸ ἕν, φανερόν, ἀλλ' ὥσπερ ἐν χρώμασι
χρῶμα ἓν ζητητέον αὐτὸ τὸ ἕν, οὕτω καὶ ἐν οὐσίᾳ
οὐσίαν μίαν αὐτὸ τὸ ἕν· ὅτι δὲ ταὐτὸ σημαίνει πως
τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν, δῆλον τῷ τε παρακολουθεῖν ἰσαχῶς
ταῖς κατηγορίαις καὶ μὴ εἶναι ἐν μηδεμιᾷ (οἷον οὔτ'
ἐν τῇ τί ἐστιν οὔτ' ἐν τῇ ποῖον, ἀλλ' ὁμοίως ἔχει
ὥσπερ τὸ ὄν) καὶ τῷ μὴ προσκατηγορεῖσθαι ἑτέρόν
τι τὸ εἷς ἄνθρωπος τοῦ ἄνθρωπος (ὥσπερ οὐδὲ τὸ
εἶναι παρὰ τὸ τί ἢ ποῖον ἢ πόσον) καὶ τὸ ἑνὶ εἶναι
τοῦ ἑκάστῳ εἶναι.

---

70. Esto es, en el caso de todas las categorías distintas de la de substancia.

71. Aristóteles parece considerar aquí sólo los sentidos de «ente» que corresponden a las diez categorías, y no tomar en cuenta los demás sentidos («ente» como «verdadero», como «potencia», como «actividad», etc.), ni los sentidos de «uno» señalados en el capítulo precedente (como «lo continuo», «el todo», etc.).

72. «En general» o «en su totalidad» (*hólos*), es decir, abarcando todas las categorías.

73. No es suficiente decir que su naturaleza es *ser una*, porque la naturaleza de una cantidad o de una cualidad, etcétera, no se agota en ser *una*. Se debe establecer si en las demás categorías lo *uno* es una cosa de por sí o si necesita de otra cosa como soporte. En lo que sigue se consideran, desde ese punto de vista, las cualidades, es decir, los entes en la categoría de cualidad, repre-

de que no [es] suficiente [decir] que su naturaleza [es] eso mismo[73]. Ahora bien, en los colores, lo *uno* es un color; por ejemplo, el blanco, si los demás se presentan como generados a partir de ese y del negro, y el negro [es] privación del blanco, como la obscuridad [lo es] de la luz <y esta es privación de luz>[74]. De modo que si los entes fueran colores, los entes serían un cierto número, pero *de determinadas cosas*[75]: [es] evidente, sin duda, que [un número] *de colores*, y *el uno* sería un uno determinado; por ejemplo el blanco[76]. De igual modo, si los entes fueran sonidos musicales, serían un número, pero [un número] de semitonos; mas su substancia no sería un número; y el *uno* sería una cosa cuya substancia no [sería] lo *uno*, sino un semitono. De igual modo, en el caso de los sonidos fónicos[77], los entes serían un número de elementos[78], y lo *uno*, un elemento vocálico[79]. Y si [los entes fueran] las figuras rectilíneas, serían un número [de ellas], y *el uno* [sería] el triángulo[80]. El mismo argumento [se aplica] en los demás géneros[81]. De modo que si también en las afecciones, en las cualidades, en las cantidades y en el movimiento[82] se dan números, y cierto *uno*, y en todos los casos el número [es número] de determinadas cosas, y *lo uno* [es] un *uno* determinado, pero eso mismo no [es] la substancia [de él][83], necesariamente [será] así también en las substancias, pues es igual en todos[84]. Así pues, es manifiesto que en cada género[85] lo *uno* es determinada naturaleza, y [que] ese *uno mismo*[86] [no es] la naturaleza de ninguno [de los géneros], sino que, tal como en los colores lo *uno* mismo debe ser buscado en un color [que sea] *uno*, también en la substancia lo *uno* mismo [debe ser buscado] en una substancia [que sea] *una*.

[*iv*] Que «*uno*» significa, en cierto modo, lo mismo que «*ente*», es evidente, porque acompaña a las categorías en igual número de sentidos y no está en ninguna[87] (por ejemplo, ni en la de *qué es*[88] ni en la de cualidad, sino que se comporta igual que «ente»), y porque «*un* hombre» no conlleva la predicación de algo más que «hombre» (como tampoco «ser» [agrega nada] aparte del *qué* [*es*], de la cualidad o de la cantidad), y porque ser uno [es] ser *una cosa particular*[89].

---

sentados por los colores, y que corresponden a una de las especies de los que en *Cat* iii 1*a*20-*b*9 son caracterizados como «individuos no substanciales» (y que podrían llamarse «accidentes primeros»). Cabe, por cierto, considerarlos «entes»; cf. *supra* VII iv 1030*a*32-33.

74. Eliminado por Jaeger (1963 : 199 *app crit*) y por Ross (1958 : II 285-286), que ven en la frase una glosa incorporada al texto. Al parecer, Aristóteles acaba de dar razón de por qué cabe considerar el blanco como el *primero* de los colores, y tomárselo como correlato de lo *uno*.

75. Sigo a Christ y a Jaeger (1962 : 199 *app crit*), que leen «*tinôn* (de algunas cosas o de determinadas cosas)»; otros leen «*tinôn;* (¿de qué cosas?)», en cuyo

caso lo que sigue pasa a ser la respuesta que Aristóteles da a la pregunta que acaba de formular. El sentido no parece cambiar en lo esencial.

76. Así pues, si los colores fueran los entes, se los podría contar, y el número de ellos sería un número determinado de determinadas cosas, y lo *uno*, el número de una cosa determinada (y no una cosa por sí misma o una cosa «separada»).

77. Esta vez, «sonido fónico» traduce «*phthóggos*», que parece tener el mismo sentido que «*phōné* (voz)», palabra que Aristóteles emplea regularmente en otros lugares.

78. Aquí «elemento (*stoikheîon*)» es «unidad fónica mínima»; cf. *supra* la nota 116 del libro III, en la p. 184.

79. Se debe entender que para Aristóteles la vocal o «sonante (*phonêen*)» ostenta un carácter primario respecto de las consonantes (semejante al del blanco respecto de los demás colores; cf. *supra* 1053*b*29-31) porque las vocales tienen un sonido propio, esto es, consisten en voz (*phōné*), que procede de la faringe. Las consonantes o «no sonantes (*áphōna*)», que se producen en la boca, corresponden a los sonidos oclusivos, los cuales se dan o son audibles sólo al acompañar a un sonido vocálico, en el que se apoyan. Cf. *HA* IV ix 535*a*31-*b*1. En *Poet* xx 1456*b*26-27 agrega Aristóteles las «semisonantes (*hemiphōnéenta*)», que comprenden las consonantes fricativas, las nasales y las líquidas, y no parecen ser tenidas en cuenta aquí.

80. El triángulo es la *primera* figura formada por líneas rectas, por ser la más simple de las figuras planas y por resolverse en ella todas las figuras rectilíneas. Por tanto, el ser de lo que en cada género se puede tomar como «primero» (el blanco, el semitono, la vocal) y, por eso, como punto de referencia o medida de los entes con los que comparte el modo de ser (los colores, los sonidos musicales, los sonidos fónicos), no consiste en ser «uno», sino en ser un color, un sonido musical, un «elemento», etcétera. Cf. *infra* XIV i 1087*b*33-1088*a*4.

81. En las demás categorías.

82. Visto aquí como una categoría; cf. *supra* VII iv 1029*b*25 y *Cat* xiv.

83. Esto es, el *ser uno* no es la substancia de ese *uno*.

84. Es igual en todos los géneros, esto es, en todas las categorías, entre las que se ha incluido ahora la de substancia. En ninguna de ellas hay un *uno* substancial; lo uno es sólo predicado, y algo de lo cual se predica «uno»; pero «uno» no expresa la substancia de eso de lo que se lo predica ni es «uno» esa cosa.

85. En cada una de las categorías distintas de la de substancia.

86. Acerca de esta expresión, que recurre en el resto del párrafo, cf. *supra* la nota 26, en la p. 731.

87. En ninguna de manera especial o exclusiva.

88. La categoría de substancia.

89. En otros términos, ser y uno son, al menos en este respecto, convertibles: todo *ente* es *uno*, y todo *uno* es un *ente*. Cf. *supra* IV ii 1003*b*22-34; VII iv 1030*b*10-12, e *infra* XI iii 1061*a*18.

Capítulo iii

[i] *La oposición de lo uno y la pluralidad* (1054*a*20-1054*a*29). [*ii*] *Modos de lo uno y de lo plural* (1054*a*29-1054*a*31). [*iii*] *Modos de lo mismo* (1054*a*32-1054*b*3). [*iv*] *Modos de la semejanza* (1054*b*3-1054*b*13). [*v*] *Lo diverso* (1054*b*13-1054*b*22). [*vi*] [*a*] *Lo diverso y lo diferente* (1054*b*22-1054*b*31); [*b*] *La relación de contrariedad como forma de la diferencia* (1054*b*31-1055*a*2).

ἀντίκειται δὲ τὸ ἓν καὶ τὰ πολλὰ κατὰ πλείους τρόπους, ὧν ἕνα τὸ ἓν καὶ τὸ πλῆθος ὡς ἀδιαίρετον καὶ διαιρετόν· τὸ μὲν γὰρ ἢ διῃρημένον ἢ διαιρετὸν πλῆθός τι λέγεται, τὸ δὲ ἀδιαίρετον ἢ μὴ διῃρημένον ἕν. ἐπεὶ οὖν αἱ ἀντιθέσεις τετραχῶς, καὶ οὔτε κατὰ στέρησιν λέγεται θάτερον [ἐναντία ἂν εἴη καὶ] οὔτε ὡς ἀντίφασις οὔτε ὡς τὰ πρός τι λεγόμενα, <ἐναντία ἂν εἴη>. λέγεται δὲ ἐκ τοῦ ἐναντίου καὶ δηλοῦται τὸ ἕν, ἐκ τοῦ διαιρετοῦ τὸ ἀδιαίρετον, διὰ τὸ μᾶλλον αἰσθητὸν τὸπλῆθος εἶναι καὶ τὸ διαιρετὸν ἢ τὸ ἀδιαίρετον, ὥστε τῷ λόγῳ πρότερον τὸ πλῆθος τοῦ ἀδιαιρέτου διὰ τὴν αἴσθησιν. ἔστι δὲ τοῦ μὲν ἑνός, ὥσπερ καὶ ἐν τῇ διαιρέσει τῶν ἐναντίων διεγράψαμεν, τὸ ταὐτὸ καὶ ὅμοιον καὶ ἴσον, τοῦ δὲπλήθους τὸ ἕτερον καὶ ἀνόμοιον καὶ ἄνισον. λεγομένου δὲ τοῦ ταὐτοῦ πολλαχῶς, ἕνα μὲν τρόπον κατ᾽ ἀριθμὸν λέγομεν ἐνίοτε ταὐτό, τὸ δ᾽ ἐὰν καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ ἓν ᾖ, οἷον σὺ σαυτῷ καὶ τῷ εἴδει καὶ τῇ ὕλῃ ἕν· ἔτι δ᾽ ἐὰν ὁ λόγος ὁ τῆς πρώτης οὐσίας εἷς ᾖ, οἷον αἱ ἴσαι γραμμαὶ εὐθεῖαι αἱ αὐταί, καὶ τὰ ἴσα καὶ ἰσογώνια τετράγωνα, καίτοι πλείω· ἀλλ᾽ ἐν τούτοις ἡ ἰσότης ἑνότης. ὅμοια δὲ ἐὰν μὴ ταὐτὰ ἁπλῶς ὄντα, μηδὲ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀδιάφορα τὴν συγκειμένην, κατὰ τὸ εἶδος ταὐτὰ ᾖ, ὥσπερ τὸ μεῖζον τετράγωνον τῷ μικρῷ ὅμοιον, καὶ αἱ ἄνισοι εὐθεῖαι· αὗται γὰρ ὅμοιαι μέν, αἱ αὐταὶ δὲ ἁπλῶς οὔ. τὰ δὲ ἐὰν τὸ αὐτὸ εἶδος ἔχοντα, ἐν οἷς τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον ἐγγίγνεται, μήτε μᾶλλον ἢ μήτε ἧττον. τὰδὲ ἐὰν ἢ τὸ αὐτὸ πάθος καὶ ἓν τῷ εἴδει, οἷον τὸ λευκόν,

---

90. Los cuatro modos de la oposición han sido señalados *supra* en V x 1018*a*20-35 (y en *Cat* x 11*b*17-13*b*35), y se los menciona arriba en las líneas que siguen: [a] la contradicción, [b] la contrariedad, [c] la relación y [d] la privación y la posesión. La argumentación que sigue es, en parte, elíptica. Como en otros casos, Aristóteles procede por exclusión de los miembros de una lista de posibilidades que se supone exhaustiva: la oposición de «uno» y «muchos» no es ni de la especie [d] ni de la [a], ni de la especie [c]; por tanto, será de la especie [b]. Los criterios para establecer a cuál de las especies pertenece una oposición dada se exponen en los lugares mencionados al comienzo de esta nota.

91. Palabras traspuestas de la línea precedente por Bonitz (1848-1849 : 424), seguido por Jaeger (1963 : 200 *app crit*), pero no por Ross (1958 : II 287). Bonitz también eliminó un coordinante con que la expresión traspuesta era unida a «ni como contradictorios».

92. «En el enunciado (*en tôi lógôi*)» que expresa su definición.

93. Referencia a un texto perdido. Cf. *supra* IV ii 1004*a*2 y la nota 31 de ese libro IV, en la p. 235.

94. Cf. *supra* IV ii 1004*a*9-20.

[*i*] «Uno» y «muchos» se oponen de varios modos, en uno de los cuales lo *uno* y la pluralidad [se oponen] como «indivisible» y «divisible». Pues lo dividido o divisible se dice una «pluralidad», y lo indivisible o indiviso, «uno». Ahora bien, como las oposiciones se dan en cuatro modos[90], y [«uno» y «muchos» vistos como indivisible y divisible] no [se dicen] el uno por *privación* del otro ni como *contradictorias* ni como los llamados *relativos*, <serán, pues, contrarios>[91]. «Uno» se dice y se aclara a partir de su contrario (e «indivisible», a partir de «divisible»), por ser la pluralidad y lo divisible más perceptible que lo indivisible. Así que, a causa de la percepción, la pluralidad es anterior en el enunciado[92] a lo indivisible. [*ii*] Como hemos explicado en la *Distinción de los contrarios*[93], a lo uno pertenecen [1] lo *mismo*, [2] lo *semejante* y [3] lo *igual*; mientras que a la pluralidad pertenecen [*1*] *lo diverso*, [*2*] *lo desemejante* y [*3*] *lo desigual*[94]. [*iii*] [1] Y «lo *mismo*»[95] se dice en varios sentidos: <*a*> en un sentido, a veces llamamos «mismo» [lo que es lo mismo] en *número*; <*b*> en otro, [decimos que una cosa es «la misma»] cuando es *una* tanto en *el enunciado* cuanto en *el número*; por ejemplo, tú eres *uno* contigo mismo tanto en *la especie* cuanto por *la materia*; <*c*> además, [decimos que las cosas son «las mismas»] cuando el enunciado de la substancia primera[96] [de ellas] es *uno*; por ejemplo, las líneas rectas iguales [son] *las mismas*, y los cuadriláteros iguales y de ángulos iguales [son *los mismos*], aunque [sean] varios; mas en ellos la igualdad es unidad[97]. [*iv*] [Las cosas son] «semejantes»[98] <*a*> si, aun no siendo las mismas en sentido absoluto ni careciendo de diferencias en la substancia compuesta[99], son las mismas en especie; por ejemplo, el cuadrilátero más grande [es] semejante al pequeño, y [son semejantes] las rectas desiguales: ellas [son], en efecto, semejantes, pero no las mismas en sentido absoluto; <*b*> otras cosas [se dicen «semejantes»] si, teniendo la misma especie, y dándose en ellas *el más y el menos*, no son ni más ni menos[100]; <*c*> otras, si la afección [que se da en ellas] es la misma y una en especie –por ejemplo, la blancura–, [pero más] o menos intenso, se

---

95. Cf. *supra* V ix 1018*a*5; *Top* I vii 103*a*6-106*a*38. En lo que sigue, <*a*> corresponde, según Alejandro (1891 : 615), a la unidad accidental de que se trata en V vi 1015*b*17-34; eso explicaría el «a veces (*eníote*)», pues *a veces* el músico y el blanco son el mismo si se da que Sócrates, que es músico, es también blanco; <*b*> es la mismidad en sentido absoluto, es decir, la identidad de una cosa consigo misma; y <*c*> la unidad en la definición, que reúne a los miembros de una misma especie.

96. La expresión «substancia primera (*prôte ousía*)» debe de tener aquí el sentido de «esencia»; cf. *supra* VII vii 1032*b*2, y allí la nota 157 de ese libro VII, en la p. 543.

97. Con «unidad» se traduce esta vez «*henótes*»; cf. *supra* la nota 436 del libro V, en la p. 444.

98. Cf. *supra* V ix 1018*a*15-18.

σφόδρα καὶ ἧττον, ὁμοιά φασιν εἶναι ὅτι ἓν τὸ εἶδος αὐτῶν. τὰ δὲ ἐὰν πλείω ἔχῃ ταὐτὰ ἢ ἕτερα, ἢ ἁπλῶς ἢ τὰ πρόχειρα, οἷον καττίτερος ἀργύρῳ <ἢ λευκόν>, ἢ χρυσῷ πῦρ ἢ ξανθὸν καὶ πυρρόν. ὥστε δῆλον ὅτι καὶ τὸ ἕτερον καὶ τὸ ἀνόμοιον πολλαχῶς λέγεται. καὶ τὸ μὲν ἄλλο ἀντικειμένως καὶ τὸ ταὐτό, διὸ ἅπαν πρὸς ἅπαν ἢ ταὐτὸ ἢ ἄλλο: τὸ δ' ἐὰν μὴ καὶ ἡ ὕλη καὶ ὁ λόγος εἷς, διὸ σὺ καὶ ὁ πλησίον ἕτερος· τὸ δὲ τρίτον ὡς τὰ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς. τὸ μὲν οὖν ἕτερον ἢ ταὐτὸ διὰ τοῦτο πᾶν πρὸς πᾶν λέγεται, ὅσα λέγεται ἓν καὶ ὄν· οὐ γὰρ ἀντίφασίς ἐστι τοῦ ταὐτοῦ, διὸ οὐ λέγεται ἐπὶ τῶν μὴ ὄντων (τὸ δὲ μὴ ταὐτὸ λέγεται), ἐπὶ δὲ τῶν ὄντων πάντων· ἢ γὰρ ἓν ἢ οὐχ ἓν <ὅ ἂν ᾖ> πεφυκὸς ὂν καὶ ἕν. τὸ μὲν οὖν ἕτερον καὶ ταὐτὸν οὕτως ἀντίκειται, διαφορὰ δὲ καὶ ἑτερότης ἄλλο. τὸ μὲν γὰρ ἕτερον καὶ οὗ ἕτερον οὐκ ἀνάγκη εἶναι τινὶ ἕτερον· πᾶν γὰρ ἢ ἕτερον ἢ ταὐτὸ ὅ τι ἂν ᾖ ὄν· τὸ δὲ διάφορον τινὸς τινι διάφορον, ὥστε ἀνάγκη ταὐτό τι εἶναι ᾧ διαφέρουσιν. τοῦτο δὲ τὸ ταὐτὸ γένος ἢ εἶδος· πᾶν γὰρ τὸ διαφέρον διαφέρει ἢ γένει ἢ εἴδει, γένει μὲν ὧν μὴ ἔστι κοινὴ ἡ ὕλη μηδὲ γένεσις εἰς ἄλληλα, οἷον ὅσων ἄλλο σχῆμα τῆς κατηγορίας, εἴδει δὲ ὧν τὸ αὐτὸ γένος (λέγεται δὲ γένος ᾧ ἅμφω τὸ αὐτὸ λέγονται κατὰ τὴν οὐσίαν τὰ διάφορα). τὰ δ' ἐναντία διάφορα, καὶ ἡ ἐναντίωσις διαφορά τις. ὅτι δὲ καλῶς τοῦτο ὑποτιθέμεθα, δῆλον ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς· πάντα γὰρ διαφέροντα φαίνεται καὶ ταῦτα, οὐ μόνον ἕτερα ὄντα ἀλλὰ τὰ μὲν τὸ γένος ἕτερα τὰ δ' ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ τῆς κατηγορίας, ὥστ' ἐν ταὐτῷ γένει καὶ ταὐτὰ τῷ γένει. διώρισται δ' ἐν ἄλλοις ποῖα τῷ γένει ταὐτὰ ἢ ἕτερα.

---

99. Es decir, en el compuesto de materia y forma. De manera que como tales y, por tanto, como individuos, difieren entre sí el cuadrilátero grande y el cuadrilátero pequeño (introducidos a continuación como ejemplo), pero coinciden en su común condición de cuadriláteros.

100. Líneas un tanto problemáticas. Bonitz (1848-1849 : 426) entendió que sólo con un agregado tal como «[una afección de] la misma especie» la frase resultaba inteligible y coherente con otros puntos del aristotelismo, porque si se tomase «la misma especie (*eîdos*)» sin más, habría que entender que se trata de la substancia, la cual en la visión de Aristóteles, expresada en *Cat* v 3*b*39, no admite «el más y el menos (*tòn mâllon kaì tòn hêtton*)»; pero sí podría tratarse de una cualidad, pues en algunas de sus formas esta propiedad admite las variaciones de grado (cf. *Cat* viii 10*b*26-29). En ese caso, <*b*> correspondería a cosas que, siendo diversas en otros aspectos, presentan una misma cualidad en el mismo grado (esto es, por ejemplo, cosas que no son ni más ni menos blancas la una que la otra, pudiendo el blanco variar en

dice que son «semejantes», porque la especie de ellas[101] [es] *una*; <*d*> otras cosas [se dice que son «semejantes»] si tienen más [propiedades] iguales que [propiedades] diversas, en sentido absoluto o las más inmediatas[102]; por ejemplo, el estaño [es semejante] a la plata <en tanto [es] blanco>[103], o el fuego [es semejante] al oro[104] en tanto [es] amarillo y rojo. [*v*] Así que [es] evidente que también «*diverso*» y «*desemejante*» se dicen en muchos sentidos[105]. <*a*> Por una parte, «*otro*»[106] [se dice] en sentido opuesto a «*mismo*»[107]; por eso toda cosa [es], en relación con toda cosa, o «la misma» u «otra»; <*b*> por otra parte, [las cosas son *otras*] cuando la materia y el enunciado no [son] *uno*; por eso tú [eres] diverso de tu vecino[108]; <*c*> en tercer lugar, [«otro» se aplica] como en las matemáticas[109]. Por eso[110], pues, toda cosa se dice, en relación con toda cosa, o «diversa» o «la misma», [y ello es así] en todas las que se dice [que son] «una» y «ente». Pues [«diverso»] no es contradicción de «mismo»[111]: por eso no se dice en el caso de las cosas que no son ([de cada una de las cuales] se dice, empero, «no la misma»)[112], pero sí [se lo dice] de todas las que son. Pues <lo que sea>[113] *ente* y *uno*, [es] por naturaleza uno o no [es] *uno* [en relación con toda otra cosa][114]. [*vi*] [*a*] Así pues, «diverso» y «mismo» se oponen de ese modo. Pero «diferencia» es una cosa, y «diversidad», otra[115], pues *lo diverso* y [aquello] de lo que [lo diverso] es diverso no necesariamente son diversos *en una cosa determinada*, pues todo lo que es ente, [es] o *diverso* o *lo mismo*, mientras que lo diferente de algo, difiere, [de eso de lo que difiere,] *en una cosa determinada*[116], así que necesariamente habrá algo [que sea para ambos] *lo mismo*, en lo que difieran. Y eso [que es] *lo mismo* [es] o [1] el género o [2] la especie. En efecto, todo lo que difiere, difiere o en género o en especie[117]: [1] en *género*, [las cosas] que no tienen en común la materia ni la generación [es] recíproca[118]; por ejemplo[119], las cosas cuya figura de la categoría[120] es diversa; [2] en *especie*, [las cosas] cuyo género es el mismo (se llama «género» [aquello] en lo que dos cosas diferentes se dice [que son] la misma cosa en cuanto a la substancia). [*b*] Por otra parte, los contrarios [son] diferentes, y la contrariedad [es] una [forma de la] diferencia[121]. Que esa suposición es acertada, es evidente por inducción[122]: en efecto, todas las cosas[123] manifiestamente *difieren* [las unas de las otras], y no son meramente *diversas*; sólo que unas [son] diversas *en género*, y otras [están] en la misma serie de la categoría[124], de modo que [están] en el mismo género y [son por eso] *las mismas en género*. *En otros* [*lugares*][125] hemos distinguido qué cosas [son] las *mismas o diversas en género*.

---

grado); el caso contrastaría, por tanto, con <*c*>, en el que en dos cosas se da la misma cualidad con una diferencia de grado. Ya Alejandro (1891 : 616) pensaba que se trataba de cualidades.

101. La especie de sus afecciones.

102. Es probable que las propiedades «en sentido absoluto» y «las más inmediatas» sean, respectivamente, las propiedades esenciales y las accidentales; «inmediatas» traduce «*tà prókheira*», esto es, lo que está más a la mano; lo primero que se ve.

103. Restituido por Schwegler y por Ross con formas parecidas; cf. Jaeger (1963 : 201 *app crit*); Ross (1958 : II 297-288).

104. Los manuscritos ofrecen, de estas últimas palabras, variantes que no conllevan ninguna diferencia esencial.

105. Aristóteles se limita al caso de «diverso (*héteron*)» y omite el tratamiento del de «desemejante (*anómoion*)». Cf. *supra* V ix 1018*a*9-11. Ross (1958 : II 288) señala que, de las variedades que se caracterizan a continuación, <*a*> corresponde a un uso más genérico que los otros dos, que parecen ser variedades del primero.

106. Con «otro» se traduce «*állo*»; «*allo*» se opone a «*autó*» cuando este término tiene el sentido del pronombre latino «*ipsum*», esto es, cuando expresa la mismidad, y «*héteron*» a «*autó*» cuando esta palabra tiene el sentido de «*idem*», es decir, cuando expresa la identidad.

107. La oposición entre «otro» y «mismo» es específicamente relación de contrariedad, y se da sólo entre las cosas existentes, mientras que la relación entre «lo mismo» y «no lo mismo» es una relación de contradicción y se aplica a toda cosa, existente o inexistente; cf. *infra b*18-22 y *De int* iii 16*b*15. En el dominio de las cosas que no son, no se aplica, pues, «diverso», sino que de ellas se dice que no son «las mismas».

108. Este sentido de «otro» es la contrapartida del sentido <*b*> de «lo *mismo*»; cf. *supra a*34-35.

109. No es para nada claro a qué se refiere concretamente Aristóteles, que no ilustra el uso en cuestión. Bonitz (1848-1849 : 427) y Ross (1958 : II 288) piensan que debe de ser la contrapartida del sentido <*c*> de «mismo»; cf. *supra* en *a*35-*b*2.

110. Porque «otro» es el opuesto de «mismo». Cf. *supra* la nota 106.

111. Cf. *supra* la nota 106.

112. Traduzco, como se sospechará, en forma literal: de las cosas inexistentes se predica «no las mismas».

113. Añadido de Jaeger (1963 : 201).

114. Es decir, una cosa o bien no es *una*, en cuyo caso es «diversa», o es *una*, en cuyo caso es «la misma».

115. «diferencia» traduce (aquí y a lo largo de todo el texto) «*diaphorá*», y «diversidad», «*heterótēs*», que es, desde luego, la condición de «*héteron* (diverso)». Cf. *supra* V ix 1018*a*12-15.

116. La noción *diversidad* es, pues, más amplia que la de *diferencia*, porque dos cosas cualesquiera, mientras no sean *la misma*, son *diversas*, pero no ne-

cesariamente son *diferentes*. La diferencia es la diversidad en un respecto definido que se precisa en lo que sigue arriba a continuación.

117. En los ejemplos de Alejandro (1891 : 618), Sócrates y Platón difieren entre sí, y tienen como elemento común tanto el género cuanto la especie, mientras que el hombre y el caballo tienen en común únicamente el género.

118. En ejemplo de Alejandro (1891 : 618), una substancia no puede pasar a ser una cualidad ni una cualidad, una substancia, como puede, en cambio, el agua pasar a ser aire, y el aire, agua. Cf. además *supra* V xxviii.

119. En opinión de Ross (1958 : II 288), que entiende que en este contexto «género» es «categoría», el nexo «*hoîon*», que arriba es traducido como «por ejemplo», debiera entenderse más bien en el sentido de «es decir».

120. Acerca de «figura de la categoría (*skhêma tês katēgorías*)», cf. *supra* V vi 1016*b*34 y la nota 171 de ese libro V, en la p. 355.

121. La contrariedad (*enantiotēs*) es tratada más ampliamente en el siguiente capítulo iv. Cf. además V x 1018*a*25-35. Bonitz (1848-1849 : 429) entendía que esta frase era interpolación de una anotación marginal hecha al comienzo del capítulo siguiente y colocada después, por error, en este lugar. La eliminación de esta frase lo obliga a modificar la frase que sigue; cf. *infra* la nota subsiguiente.

122. Acerca de la «inducción (*epagōgē*)»; cf. *supra* la nota 21 del libro I, en la p. 10, *in fine*.

123. El texto es incierto. Sigo la lectura que omite el «*taûta* (esas cosas)» que traen en este lugar algunos manuscritos, y es aceptado por Jaeger (1963 : 202); cf. Ross (1958 : II 288-289). El pronombre remitiría a «*tà enantía* (los contrarios)» de *b*32; por tanto, el sentido sería: «todos esos [*sc.* los contrarios]». Bonitz que, como se ha señalado *supra* en la nota 121, elimina la frase precedente (con lo que la remisión pierde sentido), lee, con Alejandro, en lugar de «*taûta*», «*tautá* (las mismas cosas)». En esa línea se inscribe la interpretación de Carlini (1950 : 317). Pero parece tener razón Ross en su apreciación de que «las mismas» no parece aplicable a cosas que pertenecen a categorías distintas.

124. La implicancia es que están en el mismo género: en opinión de Ross (1958 : II 289), se trata de los contrarios que están en la misma «línea de predicación», es decir en una «serie» o una «columna (*systoikhía*)» de términos cada vez más amplios (subespecies, especies y géneros), que, en este caso, culminan en el término que es la denominación de la categoría; cf. *An Pr* II xxi 66*b*27; 35; *An Post* I xv 79*b*6-8; xvii 80*b*27; 81*a*21; xxix 87*b*6-7; 14. Acerca del término, cf. también *supra* I 986*a*23 y la nota 262 del libro I, en la p. 70, e *infra* viii 1058*a*13-16.

125. *Supra* en V ix; V x 1018*a*35-38; xxviii 1024*b*9-16.

Capítulo iv

[*i*] *La diferencia máxima como contrariedad* (1055*a*3-1055*a*10). [*ii*] *La contrariedad como diferencia completa* (1055*a*10-1055*a*16). [*iii*] *Una cosa no puede tener más de un contrario* (1055*a*16-1055*a*23). [*iv*] *Corroboración de la definición de las formas de la contrariedad* (1055*a*23-1055*a*33). [*v*] *La forma primera de contrariedad es la posesión y la privación* (1055*a*33-1055*a*38). [*vi*] [*a*] *Contradicción y contrariedad no son lo mismo;* [*b*] *la privación es una forma de la contradicción* (1055*a*38-1055*b*11). [*vii*] [*a*] *No toda privación es término de una contrariedad;* (1055*b*11-1055*b*17); [*b*] *aclaración por medio de ejemplos* (1055*b*17-1055*b*26). [*viii*] *Los contrarios que no son primeros, se reducen a ellos* (1055*b*26-1055*b*29).

ἐπεὶ δὲ διαφέρειν ἐνδέχεται ἀλλήλων τὰ διαφέροντα πλεῖον καὶ ἔλαττον, ἔστι τις καὶ μεγίστη διαφορά, καὶ ταύτην λέγω ἐναντίωσιν. ὅτι δ' ἡ μεγίστη ἐστὶ διαφορά, δῆλον ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. τὰ μὲν γὰρ γένει διαφέροντα οὐκ ἔχει ὁδὸν εἰς ἄλληλα, ἀλλ' ἀπέχει πλέον καὶ ἀσύμβλητα· τοῖς δ' εἴδει διαφέρουσιν αἱ γενέσεις ἐκ τῶν ἐναντίων εἰσὶν ὡς ἐσχάτων, τὸ δὲ τῶν ἐσχάτων διάστημα μέγιστον, ὥστε καὶ τὸ τῶν ἐναντίων. ἀλλὰ μὴν τό γε μέγιστον ἐν ἑκάστῳ γένει τέλειον. μέγιστόν τε γὰρ οὗ μὴ ἔστιν ὑπερβολή, καὶ τέλειον οὗ μὴ ἔστιν ἔξω λαβεῖν τι δυνατόν· τέλος γὰρ ἔχει ἡ τελεία διαφορά (ὥσπερ καὶ τἆλλα τῷ τέλος ἔχειν λέγεται τέλεια), τοῦ δὲ τέλους οὐθὲν ἔξω: ἔσχατον γὰρ ἐν παντὶ καὶ περιέχει, διὸ οὐδὲν ἔξω τοῦ τέλους, οὐδὲ προσδεῖται οὐδενὸς τὸ τέλειον. ὅτι μὲν οὖν ἡ ἐναντιότης ἐστὶ διαφορὰ τέλειος, ἐκ τούτων δῆλον· πολλαχῶς δὲ λεγομένων τῶν ἐναντίων, ἀκολουθήσει τὸ τελείως οὕτως ὡς ἂν καὶ τὸ ἐναντίοις εἶναι ὑπάρχῃ αὐτοῖς. τούτων δὲ ὄντων φανερὸν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται ἑνὶ πλείω ἐναντία εἶναι (οὔτε γὰρ τοῦ ἐσχάτου ἐσχατώτερον εἴη ἄν τι, οὔτε τοῦ ἑνὸς διαστήματος πλείω δυοῖν ἔσχατα), ὅλως τε εἰ ἔστιν ἡ ἐναντιότης διαφορά, ἡ δὲ διαφορὰ δυοῖν, ὥστε καὶ ἡ τέλειος. ἀνάγκη δὲ καὶ τοὺς ἄλλους ὅρους ἀληθεῖς εἶναι τῶν ἐναντίων. καὶ γὰρ πλεῖστον διαφέρει ἡ τέλειος διαφορά (τῶν τε γὰρ γένει διαφερόντων οὐκ

---

126. La noción de contrariedad se expresa aquí como «*enantíōsis*», y más abajo, en *a*16, como «*enantiótēs*»; en V x se prefiere hablar de «los contrarios (*tà enantía*)»; cf. *supra* V x 1018*a*25-35: por otra parte, *Cat* x; xi; *De int* xiv.

127. Cf. *supra* la nota 21, del libro I, en la p. 10.

128. O «que no se pueden reunir»: «*asýmbleta*». El adjetivo «*asymbléton*» parece haber sido empleado originariamente por el platonismo como término técnico para expresar la condición de determinados números; cf. *infra* la nota 194 del libro XIII, en la p. 992. Las cosas que, como un sonido y un color, difieren en género, no se pueden convertir la una en la otra o no se puede «generar» la una a partir de la otra; no son, por tanto, contrarias, sino tan sólo diferentes entre sí, y su diferencia es tal que no hay entre ellas una comunicación o, como se dice arriba (*a*7), un «camino (*hodás*)» que las una.

129. Esto es: si los contrarios son extremos, y la distancia entre los extremos es la máxima, entonces, la distancia entre los contrarios es la máxima. Como se ha visto arriba, la noción de contrariedad está asociada a la generación o, más ampliamente, al cambio: en las especies en que se dan diferencias de grado, como en la de los colores o la de los sonidos, los contrarios admiten el paso de uno a otro por medio de variaciones de grado dentro de la especie, la cual viene a ser un eje cuyos límites ellos representan. Así,

[*i*] Puesto que las cosas que difieren entre sí pueden diferir más o menos, hay también una diferencia máxima, y a esta la llamo «contrariedad»[126]. Que es una diferencia máxima es evidente a partir de la inducción[127], pues las cosas que difieren *en género* no tienen un camino de una a otra, sino que distan mucho [la una de la otra], y son incomparables[128], mientras que las cosas que difieren *en especie* se generan a partir de los contrarios [considerados] como extremos, y la distancia [que hay] entre los extremos [es la] máxima, así que también [lo es] la [distancia que hay] entre los contrarios[129]. [*ii*] Ahora bien, lo máximo en cada género [es] completo, pues máximo [es aquello] que nada hay que lo supere, y completo, [aquello] fuera de lo cual no es posible hallar nada[130]. En efecto, la diferencia *completa* ha alcanzado su *fin* (como también las demás cosas se dicen «*completas*» por haber alcanzado un *fin*[131]), y fuera del fin no hay nada, pues [el fin es], en todo, un extremo, y [lo] contiene [todo]; por eso nada [hay] fuera del fin, ni tiene lo completo necesidad de nada más. [*iii*] Pues bien, a partir de esas cosas [es] evidente que la contrariedad es una *diferencia completa*. Y como los contrarios se dicen en muchos sentidos, el modo de completud responderá al modo en que se dé en ellos el ser de contrarios[132]. Si las cosas son así, es manifiesto que de una sola cosa no puede haber varios contrarios[133] (pues no puede haber algo más extremo que el extremo, ni [puede haber] más de dos extremos en una sola distancia[134]). Y, en general, [ello es asimismo manifiesto] si la contrariedad es una diferencia, y la diferencia [se da] entre *dos* cosas, de modo que también la [diferencia] completa [será entre dos cosas][135]. [*iv*] Necesariamente también las otras definiciones de los contrarios son verdaderas[136]. [1] En efecto, la diferencia completa es la que difiere en grado máximo (pues fuera de las

---

entre los colores hay una distancia máxima, que es la que separa a los contrarios, que son el blanco del negro, y entre los sonidos, una que separa lo agudo de lo grave: los demás colores y los demás sonidos se generan como variaciones en más y en menos entre esos extremos. Cf. Bogen (1992).

130. Cf. *supra* V xvii.

131. Aristóteles hace notar la relación existente entre el substantivo «*télos* (fin)», y el adjetivo «completo (*téleios*)»; cf. *supra* la nota 347 del libro V, en la p. 404.

132. Esto es, el sentido de «completo» variará junto con el sentido de «contrario», como se explica *infra* en *a*24-33: en cada caso la «diferencia completa» se corresponderá (*akolouthései*) con la diferencia máxima que se pueda dar en cada una de las formas de la contrariedad.

133. Es decir, una cosa no puede tener más de un contrario.

134. Si toda contrariedad es una distancia, y en toda distancia hay dos extremos, en toda contrariedad habrá dos extremos; por tanto, de toda cosa sólo habrá un solo contrario.

135. Sigo a Ross (1958 : II 290-291) en la interpretación de la sintaxis de estas líneas. Para Bonitz (1848-1849 : 431) la apódosis se inicia en «de modo que».

ἔστιν ἐξωτέρω λαβεῖν καὶ τῶν εἴδει· δέδεικται γὰρ ὅτι πρὸς τὰ ἔξω τοῦ γένους οὐκ ἔστι διαφορά, τούτων δ' αὕτη μεγίστη), καὶ τὰ ἐν ταὐτῷ γένει πλεῖστον διαφέροντα ἐναντία (μεγίστη γὰρ διαφορὰ τούτων ἡ τέλειος), καὶ τὰ ἐν τῷ αὐτῷ δεκτικῷ πλεῖστον διαφέροντα ἐναντία (ἡ γὰρ ὕλη ἡ αὐτὴ τοῖς ἐναντίοις) καὶ τὰ ὑπὸ τὴν αὐτὴν δύναμιν πλεῖστον διαφέροντα (καὶ γὰρ ἡ ἐπιστήμη περὶ ἓν γένος ἡ μία· ἐν οἷς ἡ τελεία διαφορὰ μεγίστη. --πρώτη δὲ ἐναντίωσις ἕξις καὶ στέρησίς ἐστιν· οὐ πᾶσα δὲ στέρησις (πολλαχῶς γὰρ λέγεται ἡ στέρησις) ἀλλ' ἥτις ἂν τελεία ᾖ. τὰ δ' ἄλλα ἐναντία κατὰ ταῦτα λεχθήσεται, τὰ μὲν τῷ ἔχειν τὰ δὲ τῷ ποιεῖν ἢ ποιητικὰ εἶναι τὰ δὲ τῷ λήψεις εἶναι καὶ ἀποβολαὶ τούτων ἢ ἄλλων ἐναντίων. εἰ δὴ ἀντίκειται μὲν ἀντίφασις καὶ στέρησις καὶ ἐναντιότης καὶ τὰ πρός τι, τούτων δὲ πρῶτον ἀντίφασις, ἀντιφάσεως δὲ μηδέν ἐστι μεταξύ, τῶνδὲ ἐναντίων ἐνδέχεται, ὅτι μέν οὐ ταὐτὸν ἀντίφασις καὶ τἀναντία δῆλον· ἡ δὲ στέρησις ἀντίφασίς τίς ἐστιν· ἢ γὰρ τὸ ἀδύνατον ὅλως ἔχειν, ἢ ὃ ἂν πεφυκὸς ἔχειν μὴ ἔχῃ, ἐστέρηται ἢ ὅλως ἢ πὼς ἀφορισθέν (πολλαχῶς γὰρ ἤδη τοῦτο

---

136. Aristóteles pasa a considerar el punto, anunciado *supra* en *a*17-19, referente a los sentidos de la contrariedad. Se trata de comprobar si las definiciones (*hóroi*) dadas en V x 1018*a*25-38 ([*b*]-[*d*]) son acertadas. Para eso se toma como criterio la definición de la contrariedad como diferencia máxima y completa ([1]): en los tres casos considerados «diferencia completa» equivale a la diferencia en grado máximo (*pleîston diaphérein*): [2] la máxima diferencia posible entre las cosas que pertenecen al mismo género; [3] la máxima diferencia posible entre cosas que se dan en el mismo substrato; [4] la máxima diferencia posible entre las cosas subordinadas a una misma capacidad. De las cuatro formas, las tres últimas se corresponden con formas que se han distinguido en V x: [2] con 1055*a*27; [3] con 1055*a*29, y [4] con 1055*a*31.

137. Texto difícil. Al parecer, hay una fuerte elipsis que puede ser suplida así: «de las cosas que difieren en especie no es posible hallar, como diferencia posible, nada que esté fuera del género». Sigo en esto a Bonitz (1848-1849 : 432).

138. Posible referencia a *supra* 1055*a*6-7.

139. Ross (1958 : II 291) observa que, sin embargo, en iii (1054*b*28; 35) y en el presente capítulo (1055*a*6) Aristóteles ha reconocido diferencias en género y entre categorías. Ross piensa que la incongruencia es sólo aparente, y que se debe a la coexistencia de dos usos, uno amplio y uno técnico, de «diferencia» y «diferir».

140. La diferencia completa.

141. La máxima entre las diferencias que se dan dentro de un mismo género.

142. Esto es, entre especies de un mismo género.

cosas que difieren en género, y de las [que difieren] en especie no se puede hallar [nada][137], pues se ha demostrado[138] que no hay diferencia en relación con cosas que están fuera del género[139], y que esta[140] es la máxima[141]), y [2] [son] contrarias las cosas que difieren en grado máximo dentro del mismo género (pues la [diferencia] completa [es] la diferencia máxima entre ellas[142]); y [3] son contrarias las cosas que difieren en el grado máximo [de las que se hallan] en el mismo [substrato] receptivo [de ellas] (pues la materia de los contrarios es la misma); y [4] [son contrarias] las cosas que difieren en grado máximo [entre las que se hallan] bajo la misma potencia [cognoscitiva] (pues la ciencia acerca de un único género es una sola[143]): en esas cosas, la diferencia completa es [la] máxima.

[*v*] *La contrariedad primera*[144] es la *posesión y la privación*; pero no toda privación (pues «privación» se dice en muchos sentidos[145]), sino sólo la que es *completa*. Los demás contrarios se dicen [tales] por referencia a estos[146]: <*a*> unos, porque los poseen; <*b*> otros, porque los producen o pueden producirlos, y <*c*> otros, porque son adquisiciones o pérdidas de esos o de otros contrarios[147]. [*vi*] [*a*] Ahora bien, si la contradicción, la privación, la contrariedad y la relación son opuestos[148], y el primero de ellos [es] la contradicción, y en la contradicción no hay ningún intermedio, mientras que en los contrarios puede [haberlo][149], es evidente que la contradicción y los contrariedad no [son] lo mismo. [*b*] *La privación* es [una forma de la] *contradicción*, pues lo que [1] no puede en absoluto poseer [una cosa] o [2] no posee la que está destinado por naturaleza a poseer, se dirá que padece o [1] una *privación completa o* [2] [una *privación*] en un aspecto determinado (pues decimos esto[150] en muchos sentidos, como ya ha sido precisado por

---

143. En la ilustración de Alejandro (1891 : 620), la salud y la enfermedad son contrarios, y a ellos se refiere una única ciencia, que es la medicina.

144. Aristóteles pasa a examinar las relaciones que se registran entre la contrariedad y las demás formas de la oposición o, al menos, entre la contrariedad y la privación y la posesión, y entre la contrariedad y la contradicción, porque no se compara de manera explícita la contrariedad con la relación. En lo esencial, lo que comprueba es que la contrariedad es una variedad de la privación, y la privación, una variedad de la contradicción, de modo que, en definitiva, la privación y la contrariedad son formas de la contradicción, y esta, la forma fundamental y más sencilla de la oposición, supuesta por las otras especies de esta.

145. Cf. *supra* V xx; xxii; IX i 1046*a*30-1046*a*36.

146. Es decir, por referencia a los términos de la contrariedad primera, como la que se da, por ejemplo, entre lo blanco y lo negro, que representan, en el género de los colores, la diferencia máxima.

147. Así, <*a*> una cosa blanca y una cosa negra se oponen entre sí porque una posee uno de esos opuestos, y la otra, el otro; <*b*> una comida sana y una

λέγομεν, ὥσπερ διῄρηται ἡμῖν ἐν ἄλλοις), ὥστ' ἐστὶν ἡ στέρησις ἀντίφασίς τις ἡ ἀδυναμία διορισθεῖσα ἢ συνειλημμένη τῷ δεκτικῷ· διὸ ἀντιφάσεως μὲν οὐκ ἔστι μεταξύ, στερήσεως δέ τινος ἔστιν· ἴσον μὲν γὰρ ἢ οὐκ ἴσον πᾶν, ἴσον δ' ἢ ἄνισον οὐ πᾶν, ἀλλ' εἴπερ, μόνον ἐν τῷ δεκτικῷ τοῦ ἴσου. εἰ δὴ αἱ γενέσεις τῇ ὕλῃ ἐκ τῶν ἐναντίων, γίγνονται δὲ ἢ ἐκ τοῦ εἴδους καὶ τῆς τοῦ εἴδους ἕξεως ἢ ἐκ στερήσεώς τινος τοῦ εἴδους καὶ τῆς μορφῆς, δῆλον ὅτι ἡ μὲν ἐναντίωσις στέρησις ἂν εἴη πᾶσα, ἡ δὲ στέρησις ἴσως οὐ πᾶσα ἐναντιότης (αἴτιον δ' ὅτι πολλαχῶς ἐνδέχεται ἐστερῆσθαι τὸ ἐστερημένον)· ἐξ ὧν γὰρ αἱ μεταβολαὶ ἐσχάτων, ἐναντία ταῦτα. φανερὸν δὲ καὶ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς. πᾶσα γὰρ ἐναντίωσις ἔχει στέρησιν θατέρου τῶν ἐναντίων, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως πάντα· ἀνισότης μὲν γὰρ ἰσότητος ἀνομοιότης δὲ ὁμοιότητος κακία δὲ ἀρετῆς, διαφέρει δὲ ὥσπερ εἴρηται· τὸ μὲν γὰρ ἐὰν μόνον ᾖ ἐστερημένον, τὸ δ' ἐὰν ᾖ ποτὲ ἢ ἔν τινι, οἷον ἂν ἐν ἡλικίᾳ τινὶ ἢ τῷ κυρίῳ, ἢ πάντῃ· διὸ τῶν μὲν ἔστι μεταξύ, καὶ ἔστιν οὔτε ἀγαθὸς ἄνθρωπος οὔτε κακός, τῶν δὲ οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἀνάγκη εἶναι ἢ περιττὸν ἢ ἄρτιον. ἔτι τὰ μὲν ἔχει τὸ ὑποκείμενον ὡρισμένον, τὰ δ' οὔ. ὥστε φανερὸν ὅτι ἀεὶ θάτερον τῶν ἐναντίων λέγεται κατὰ στέρησιν· ἀπόχρη δὲ κἂν τὰ πρῶτα καὶ τὰ γένη τῶν ἐναντίων, οἷον τὸ ἓν καὶ τὰ πολλά· τὰ γὰρ ἄλλα εἰς ταῦτα ἀνάγεται.

---

comida nociva se oponen entre sí porque una produce la salud, y la otra, la enfermedad, que son opuestos; <c> los estados de sano y de enfermo se oponen entre sí porque son, respectivamente, adquisición y pérdida de los contrarios.

148. Esto es, son variedades o formas de la oposición.

149. Estrictamente, la contradicción se da entre proposiciones, pero a veces Aristóteles piensa en los atributos que funcionan como predicados, y ve como contradictorios los atributos (*blanco* : *no blanco*). En todo caso, en virtud del principio de tercero excluido la contradicción no admite término intermedio (*metaxý*) alguno que represente un grado de transición entre los extremos, cosa que sí se da en los contrarios, en la medida en que formen una oposición gradual (*blanco* : *gris* : *negro*).

150. «esto» = «privación» (o «privar»).

151. En rigor, [1] no representa estrictamente un caso de privación, como sí lo representa [2], porque sólo se puede estar *privado* de una cosa que por naturaleza se debiera poseer, y en el momento en que por naturaleza se lo posee. Cf. *supra* V xxii 1022*b*27-37. [1] es una privación relativa, mientras que [2] es una privación absoluta. Es el hecho de que ambas comparten la implicancia de la negación de una posibilidad lo que hace posible que la

nosotros en otros [lugares])[151]. Así que la privación es [una forma de la] contradicción, a saber, una impotencia o separada o tomada junto con el [substrato] receptivo[152]. Por eso en la contradicción no hay un intermedio, mientras que en una [forma de la] privación sí la hay[153], pues toda cosa [es] igual o no igual, pero no toda cosa [es] igual o desigual, sino que, si acaso [se da], sólo [se daría] en el [substrato] receptivo de lo igual[154]. [*vii*] [*a*] Así pues[155], si las generaciones en la materia [proceden] de los contrarios, y se producen [1] o bien a partir de la especie, esto es, de la posesión de la especie, [2] o bien a partir de una cierta privación de la especie y de la configuración, [es] evidente que toda contrariedad será privación, pero, sin duda, no toda privación [será] contrariedad (la causa [de eso es] que lo que está privado, puede estar privado en muchos sentidos): en efecto, [sólo] *los extremos* de los que [proceden] los cambios son *contrarios*[156]. [*b*] [Eso resulta] manifiesto también por inducción[157]. En efecto, toda contrariedad conlleva la privación de uno de los dos contrarios, aunque no todos del mismo modo[158], pues la desigualdad [es privación] de igualdad, la desemejanza, de semejanza, y la maldad, de virtud, pero difieren como hemos dicho[159]: [1] en un caso, si sólo se está privado; [2] en otro, si se está [privado] en cierto momento o en cierta [parte] (por ejemplo, a cierta edad o en la [parte] dominante)[160] o en todo sentido. Por eso[161], en unas [formas de privación] hay un intermedio (también es posible un hombre ni bueno ni malo), pero en otras, no lo hay (sino que [todo número, por ejemplo,] necesariamente es o par o impar). Además, unos tienen un substrato determinado, y otros, no[162]. [*viii*] Así que es manifiesto que siempre uno de los dos contrarios se dice por privación [del otro]. Y basta con que [sea así en el caso de] los primeros [contrarios], es decir, los géneros de los contrarios, como *uno* y muchos, pues los otros se reducen a estos.

---

diferencia semántica entre ambas se neutralice; pero [1] vale sin condiciones para lo que es y para lo que no es, mientras que [2] vale sólo para un dominio determinado de lo que es (para el sujeto receptivo). Ross (1958 : II 292) sugiere que Aristóteles atiende en [1] al uso corriente, impropio o figurado, de términos privativos como «ciego», que propiamente sólo puede ser aplicado a animales, pero se aplica también a otras cosas.

152. Esto es, por ejemplo, o la ceguera o el ciego.

153. Acerca de la posibilidad de un intermedio entre la posesión y la privación, cf. *infra* XI iii 1061*a*20-22; *Cat* x 13*a*3-10.

154. La oposición (contradictoria) *igual* : *no igual* se aplica a toda cosa, mientras que la oposición (entre posesión y privación) *igual* : *desigual*, se aplica sólo a lo que es receptivo de la igualdad, esto es, la magnitud, y ello a la manera en que *vidente* : *ciego* supone el substrato receptivo de la capacidad de ver.

155. Establecida, en lo que precede, la coincidencia que se registra entre la privación y la contrariedad, se pasa ahora a señalar la diferencia entre ambas, y ello desde el punto de vista del cambio, el cual es concebido, lo mismo que en otros lugares, como el paso de un contrario a otro (de la privación a la posesión). Las dos variantes que se mencionan inmediatamente a continuación remiten [1] a la generación natural y [2] a la generación artificial.

156. En el ejemplo de Alejandro (1891 : 623), el gris es privación de lo blanco, como lo es también el negro, pero el gris y el blanco no son contrarios; sí son contrarios el blanco y el negro, y ello por su carácter de extremos, es decir, porque están separados, dentro del mismo género, por la distancia máxima o completa.

157. Cf. *supra* la nota 21, del libro I, en la p. 10.

158. Esto es, la contrariedad no siempre conlleva una privación de la misma especie.

159. *Supra* en 1055*b*4-6, en este mismo capítulo.

160. En el ejemplo de Alejandro (1891 : 623), un hombre puede ser llamado «*ákheir* (carente de manos)» aunque carezca sólo de la mano derecha, que sería la parte dominante o principal.

161. Porque la privación no es siempre de la misma especie.

162. Esto es, unos, como *par* : *impar*, se dan en un dominio determinado, que es el de los números, y no tienen intermedio, pero otros, como *bueno* : *malo*, se dan en más de un dominio y admiten intermedio.

Capítulo v

[*i*] *Cabe preguntarse si la oposición entre lo grande y lo pequeño es de contrariedad. La interrogación disyuntiva* (1055*b*30-1056*a*3). [*ii*] *La oposición de «igual» a «grande» y a «pequeño» no es de contrariedad* (1056*a*3-1056*a*15). [*iii*] *Es una negación privativa* (1056*a*15-1056*a*22). [*iv*] *Casos especiales de negación privativa* (1056*a*22-1056*a*30). [*v*] *Precisión acerca de la negación privativa* (1056*a*30-1056*b*2).

30 ἐπεὶ δὲ ἓν ἑνὶ ἐναντίον, ἀπορήσειεν ἄν τις πῶς ἀντίκειται τὸ ἓν καὶ τὰ πολλά, καὶ τὸ ἴσον τῷ μεγάλῳ καὶ τῷ μικρῷ. εἰ γὰρ τὸ πότερον ἀεὶ ἐν ἀντιθέσει λέγομεν, οἷον πότερον λευκὸν ἢ μέλαν, καὶ πότερον λευκὸν ἢ οὐ λευκόν (πότερον δὲ ἄνθρωπος ἢ λευκὸν
35 οὐ λέγομεν, ἐὰν μὴ ἐξ ὑποθέσεως καὶ ζητοῦντες οἷον πότερον ἦλθε Κλέων ἢ Σωκράτης—ἀλλ' οὐκ ἀνάγκη ἐν οὐδε νὶγένει τοῦτο· ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἐκεῖθεν ἐλήλυθεν· τὰ γὰρ ἀντικείμενα μόνα οὐκ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν, ᾧ καὶ ἐνταῦθα χρῆται ἐν τῷ πότερος
1058a ἦλθεν· εἰ γὰρ ἅμα ἐνεδέχετο, γελοῖον τὸ ἐρώτημα· εἰ δέ, καὶ οὕτως ὁμοίως ἐμπίπτει εἰς ἀντίθεσιν, εἰς τὸ ἓν ἢ πολλά, οἷον πότερον ἀμφότεροι ἦλθον ἢ ἄτερος)· --εἰ δὴ ἐν τοῖς ἀντικειμένοις ἀεὶ τοῦ ποτέ-
5 ρου ἡ ζήτησις, λέγεται δὲ πότερον μεῖζον ἢ ἔλαττον ἢ ἴσον, τίς ἐστιν ἡ ἀντίθεσις πρὸς ταῦτα τοῦ ἴσου; οὔτε γὰρ θατέρῳ μόνῳ ἐναντίον οὔτ' ἀμφοῖν· τί γὰρ μᾶλλον τῷ μείζονι ἢ τῷ ἐλάττονι; ἔτι τῷ ἀνίσῳ ἐναντίον τὸ ἴσον, ὥστε πλείοσιν ἔσται ἢ ἑνί. εἰ δὲ τὸ ἄνισον σημαίνει τὸ αὐτὸ ἅμα ἀμφοῖν, εἴη μὲν
10 ἂν ἀντικείμενον ἀμφοῖν (καὶ ἡ ἀπορία βοηθεῖ τοῖς φάσκουσι τὸ ἄνισον δυάδα εἶναι), ἀλλὰ συμβαίνει ἓν δυοῖν ἐναντίον· ὅπερ ἀδύνατον. ἔτι τὸ μὲν ἴσον μεταξὺ φαίνεται μεγάλου καὶ μικροῦ, ἐναντίωσις δὲ μεταξὺ οὐδεμία οὔτε φαίνεται οὔτε ἐκ τοῦ ὁρισμοῦ δυνατόν· οὐ γὰρ ἂν εἴη τελεία μεταξύ τινος οὖσα,
15 ἀλλὰ μᾶλλον ἔχει ἀεὶ ἑαυτῆς τι μεταξύ. λείπεται δὴ ἢ ὡς ἀπόφασιν ἀντικεῖσθαι ἢ ὡς στέρησιν. θατέρου μὲν δὴ οὐκ ἐνδέχεται (τί γὰρ μᾶλλον τοῦ μεγάλου

---

163. Como se estableció en el precedente capítulo iv 1055*a*19-33.

164. Esto es, si se oponen como contrarios, como contradictorios o como privación y posesión, o si acaso se oponen de otro modo.

165. Porque se ha dicho que una cosa tiene un solo contrario (como es el caso de *uno* : *muchos*), pero a «igual» se oponen, al parecer, *dos* cosas: «grande» y «pequeño».

166. Aristóteles se refiere al pronombre *póteras, poléra, póteron*, que introduce una interrogación disyuntiva: «¿cuál de los dos?», y que en su forma neutra (*póteron, pótera*) acompañado del coordinante disyuntivo «*é*» corresponde al latín «*utrum ... an ...*» y al «si... o...» del castellano. Aristóteles observa que el uso de este pronombre corresponde, al menos en principio, a relaciones de oposición.

167. En la suposición de que quien ha llegado tiene que ser o Creonte o Sócrates. Pero en ese caso, la oposición es sólo aparente, y no equivale, salvo por la formulación, a la de si es blanco o negro.

[*i*] Puesto que una cosa tiene *un solo contrario*[163], se podría plantear la aporía de cómo se oponen «*uno*» y «*muchos*»[164], y [cómo se opone] «igual» a «grande» y a «pequeño»[165]. Pues si siempre preguntamos «*si*... *o*...»[166], [1] con [la forma de] una oposición; por ejemplo: «*si* [es] blanco o negro» y «*si* [es] blanco o no blanco» (pero no decimos «*si* es hombre o blanco», a no ser cuando, en una suposición[167], se pregunta, por ejemplo, [2] *si* vino Creonte o Sócrates. Pero eso no [se da] de manera necesaria en ningún género[168]; y, por lo demás, eso derivó de aquello[169], pues sólo los opuestos no se pueden dar a la vez; de lo cual[170] uno se vale también en «¿Cuál de los dos vino?». Pues si pudieran [hacerlo los dos] a la vez, la pregunta [sería] ridícula. Pero aun si [pudieran hacerlo], [la pregunta] incurriría, de todos modos, en una oposición, [a saber,] en [la de] *uno o muchos*; por ejemplo, *si* vinieron ambos o uno solo de los dos.

[*ii*] Si, por tanto, la pregunta de «*si*... *o*» siempre [se da] en opuestos, y, por otra parte, se pregunta «*si* [una cosa es] más grande o más pequeña o igual», ¿de qué clase es la oposición de «igual» en relación con esas [otras dos] cosas[171]? Pues no [puede ser] contrario ni de una sola de ellas ni de ambas. <*a*> En efecto, ¿por qué [sería contrario] de «más grande» más que de «más pequeño»? <*b*> Además, «igual» es contrario de «desigual», de modo que [el contrario lo] sería de más de una cosa; y si «desigual» significa lo mismo que ambos a la vez[172], será opuesto de los dos (esta aporía favorece a los que afirman que «desigual» es una díada[173]); pero [de eso] resulta que una sola cosa [es] contraria de dos; lo cual [es] imposible. <*c*> Además, «igual» se presenta como intermedio entre «grande» y «pequeño», pero ningún contrario se presenta como intermedio, ni es posible, por definición[174], [que lo sea]; pues si fuese un intermedio, no habría [una contrariedad] completa[175], sino que más bien contiene siempre un intermedio. [*iii*] Resta, por tanto, que se oponga o como negación o como privación. Pero no puede [ser opuesto] de uno [solo] de los dos (pues ¿por qué [debiera serlo] de «más grande» más

---

168. Al parecer, lo que se quiere decir es que en ningún género se da por necesidad sólo uno de esos dos casos.

169. Esto es, el uso [2], en cierto modo «impropio», de la interrogación disyuntiva en los casos en que no se presenta alternativas que estén en relación de oposición, deriva del uso [1] «propio», en el que presenta alternativas así.

170. Es decir, de la imposibilidad de que dos cosas se den a la vez, lo cual es propia sólo de los contrarios.

171. En el segmento que sigue (1056*a*6-15), Aristóteles presenta tres argumentos (<*a*>-<*c*>) destinados a mostrar que la oposición entre «igual», «más grande» y «más pequeño» no es de la especie de la contrariedad.

172. Si significa lo mismo que «más grande» y que «más pequeño», «desigual» será una palabra única que significa «grande» y «pequeño» a la vez.

ἢ μικροῦ;)· ἀμφοῖν ἄρα ἀπόφασις στερητική, διὸ καὶ πρὸς ἀμφότερα τὸ πότερον λέγεται, πρὸς δὲ θάτερον οὔ (οἷον πότερον μεῖζον ἢ ἴσον, ἢ πότερον ἴσον ἢ ἔλαττον), ἀλλ' ἀεὶ τρία. οὐ στέρησις δὲ ἐξ ἀνάγκης· οὐ γὰρ πᾶν ἴσον ὃ μὴ μεῖζον ἢ ἔλαττον, ἀλλ' ἐν οἷς πέφυκεν ἐκεῖνα. --ἔστι δὴ τὸ ἴσον τὸ μήτε μέγα μήτε μικρόν, πεφυκὸς δὲ ἢ μέγα ἢ μικρὸν εἶναι· καὶ ἀντίκειται ἀμφοῖν ὡς ἀπόφασις στερητική, διὸ καὶ μεταξύ ἐστιν. καὶ τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν ἀντίκειται ἀμφοῖν, ἀλλ' ἀνώνυμον: πολλαχῶς γὰρ λέγεται ἑκάτερον καὶ οὐκ ἔστιν ἓν τὸ δεκτικόν, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ μὴ τελευκὸν μήτε μέλαν. ἓν δὲ οὐδὲ τοῦτο λέγεται, ἀλλ' ὡρισμένα πως ἐφ' ὧν λέγεται στερητικῶς ἡ ἀπόφασις αὕτη· ἀνάγκη γὰρ ἢ φαιὸν ἢ ὠχρὸν εἶναι ἢ τοιοῦτόν τι ἄλλο. ὥστε οὐκ ὀρθῶς ἐπιτιμῶσιν οἱ νομίζοντες ὁμοίως λέγεσθαι πάντα, ὥστε ἔσεσθαι ὑποδήματος καὶ χειρὸς μεταξὺ τὸ μήτε ὑπόδημα μήτε χεῖρα, ἐπείπερ καὶ τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τοῦ κακοῦ, ὡς πάντων ἐσομένου τινὸς μεταξύ. οὐκ ἀνάγκη δὲ τοῦτο συμβαίνειν. ἡ μὲν γὰρ ἀντικειμένων συναπόφασίς ἐστιν ὧν ἔστι μεταξύ τι καὶ διάστημά τι πέφυκεν εἶναι· τῶν δ' οὐκ ἔστι διαφορά· ἐν ἄλλῳ γὰρ γένει ὧν αἱ συναποφάσεις, ὥστ' οὐχ ἓν τὸ ὑποκείμενον.

---

173. Los platónicos; cf. *infra* XIV i 1087*b*7-8.

174. La definición de la contrariedad dada *supra* iv 1055*a*4-5.

175. Si el término de la contrariedad fuese un intermedio entre dos cosas, entonces la contrariedad no consistiría en una diferencia completa, y no sería, entonces, contrariedad. Cf. *supra* iv 1055*a*16-23.

176. Esa es la respuesta de Aristóteles. La negación y la privación no son incompatibles o excluyentes entre sí, porque, como se señaló *supra* en iv 1055*b*3, la privación es una forma de la contradicción. Pero en el caso considerado no se trata de una contradicción sin más, pues, como se da a entender en el final del párrafo, su dominio es el dominio particular de las cantidades.

177. Se trata de la interrogación disyuntiva tematizada en el comienzo del capítulo; cf. *supra* 1055*b*32 y la nota 166, en la p. 760.

178. Son tres los términos, así que la fórmula completa viene a ser: «¿Es *igual* o es *más grande* o *más pequeño*?».

179. Es decir, en el dominio de las cantidades. Esa es la razón por la que, como se acaba de señalar arriba, la negación privativa no ostenta el carácter de necesidad propio de la contradicción sin más.

180. Mientras que en el caso de «grande» y «pequeño» se cuenta con la palabra «igual». El giro «carece de denominación» traduce «*anônymon*», término con que Aristóteles regularmente se refiere a una laguna léxica.

bien que de «más pequeño»?). [Es,] entonces, *negación privativa de los dos*[176]. Por eso el «*si*... *o*...»[177] se emplea en relación con los dos, y no en relación con uno [solo] de los dos (por ejemplo, no [preguntamos] «*si* es más grande o igual» o «*si* es igual o más pequeño»), sino que siempre [son] tres[178]. Pero no necesariamente es privación, pues no todo lo que es ni mayor ni menor es igual, sino sólo [las cosas] en que por naturaleza se dan aquellos [rasgos][179].

Por tanto, lo igual es lo [que] no [es] ni grande ni pequeño, sino [lo que] por naturaleza puede ser grande o pequeño; y se opone a los dos como negación privativa, y por eso es intermedio [entre los dos]. [*u*] También lo [que] no [es] ni bueno ni malo se opone a ambos, pero carece de denominación[180], pues uno y otro se dicen en muchos sentidos[181], y no es una sola cosa la receptiva [de ellos][182]. [Podría tener un nombre,] más bien, lo [que] no [es] ni blanco ni negro, mas tampoco eso es llamado [con] un solo [nombre], sino que ⟨los colores,⟩[183] de los que esta negación se dice privativamente, [son] en cierto modo ilimitados. Pues [lo que no es ni blanco ni negro] necesariamente será o gris o amarillo o alguna otra cosa de esa índole[184]. [*v*] De manera que no es acertada la objeción de los que consideran que todas las cosas se pueden decir del mismo modo y que, en consecuencia, lo [que] no es ni calzado ni mano será intermedio entre calzado y mano, por el hecho de que también lo [que] no [es] ni bueno ni malo [es intermedio] entre *bueno y malo*, [y ello] en la idea de que entre todas las cosas tiene que haber un intermedio. Pero eso no resulta necesariamente. Pues en un caso[185] es negación conjunta[186] de opuestos entre los que hay algo intermedio y existe por naturaleza una distancia; pero entre esas[187] no hay diferencia alguna[188]; pues [de las cosas] de las que hay negación conjunta [está cada una] en un género distinto[189], así que el sujeto de ellas no [es] uno.

---

181. Acerca de la pluralidad de sentidos de «bueno» y «malo», cf. *EN* II vi 1096*b*26-35.

182. No es una sola la cosa o el substrato que puede tener los atributos de bueno o de malo.

183. Palabras que aparecen en algunos manuscritos, pero son excluidas por Jaeger (1962 : 205 *app crit*). Si se las omite, hay que suponer una expresión tal como «[las cosas]» como antecedente del relativo traducido como «de los que», y que debiera ser entonces «de las que».

184. Los casos contrastan, entonces, porque en el de *bueno* : *malo*, la lengua no ofrece ninguna unidad léxica para denotar el intermedio (es decir, no ofrece un correlato de lo que es «igual» en el caso de *grande* : *pequeño*), y en el de *blanco* : *negro* se dispone de una pluralidad de nombres para los intermedios (los demás colores). Es claro, en todo caso, que, sea cual fuere el número de miembros de la serie, y aun cuando no estén lexicalizados, la relación que los liga es la de la negación privativa.

185. En el caso de negaciones privativas como la de «igual» tratadas arriba.

186. O «co-negación (*synapóphasis*)».

187. Entre cosas como *calzado* y *mano* u otras que no son opuestas, que los que formulan la objeción refutada escogen arbitrariamente.

188. Si no hay diferencia, tampoco habrá intermedio; cf. *supra* iii 1054*b*23-1055*a*2.

189. Uno es el género de *mano*, y otro es el género de *calzado*, los cuales son objeto de la negación conjunta en «ni mano ni calzado».

Capítulo vi

[*i*] *Consecuencias paradójicas* ([*a*]-[*c*]) *de la suposición de que «muchos» y «uno» son opuestos sin más* (1056*b*3-1056*b*14). [*ii*] *Examen de «muchos»:* [*a*] *«mucho» y «muchos»;* [*b*] *«muchos» se opone a «uno» sólo en uno de sus dos sentidos;* [*c*] *comprobación* (1056*b*15-1056*b*32). [*iii*] *Solución:* [*a*] *el número es una pluralidad mensurable por el uno;* [*b*] *relación entre la ciencia y lo cognoscible;* [*c*] *relaciones entre «pluralidad», «poco», «mucho», «uno»* (1056*b*32-1057*a*17).

ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν πολλῶν ἀπορήσειεν ἄν τις. εἰ γὰρ τὰ πολλὰ τῷ ἑνὶ ἁπλῶς ἀντίκειται, συμβαίνει ἕνια ἀδύνατα. τὸ γὰρ ἓν ὀλίγον ἢ ὀλίγα ἔσται· τὰ γὰρ πολλὰ καὶ τοῖς ὀλίγοις ἀντίκειται. ἔτι τὰ δύο πολλά, εἴπερ τὸ διπλάσιον πολλαπλάσιον λέγεται δὲ κατὰ τὰ δύο· ὥστε τὸ ἓν ὀλίγον· πρὸς τί γὰρ πολλὰ τὰ δύο εἰ μὴ πρὸς ἕν τε καὶ τὸ ὀλίγον; οὐθὲν γάρ ἐστιν ἔλαττον. ἔτι εἰ ὡς ἐν μήκει τὸ μακρὸν καὶ βραχύ, οὕτως ἐν πλήθει τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον, καὶ ὃ ἂν ᾖ πολὺ καὶ πολλά, καὶ τὰ πολλὰ πολύ (εἰ μή τι ἄρα διαφέρει ἐν συνεχεῖ εὐορίστῳ), τὸ ὀλίγον πλῆθός τι ἔσται. ὥστε τὸ ἓν πλῆθός τι, εἴπερ καὶ ὀλίγον· τοῦτο δ' ἀνάγκη, εἰ τὰ δύο πολλά. ἀλλ' ἴσως τὰ πολλὰ λέγεται μέν πως καὶ [τὸ] πολύ, ἀλλ' ὡς διαφέρον, οἷον ὕδωρ πολύ, πολλὰ δ' οὔ. ἀλλ' ὅσα διαιρετά, ἐν τούτοις λέγεται, ἕνα μὲν τρόπον ἐὰν ᾖ πλῆθος ἔχον ὑπεροχὴν ἢ ἁπλῶς ἢ πρός τι (καὶ τὸ ὀλίγον ὡσαύτως πλῆθος ἔχον ἔλλειψιν), τὸ δὲ ὡς ἀριθμός, ὃ καὶ ἀντίκειται τῷ ἑνὶ μόνον. οὕτως γὰρ λέγομεν ἓν ἢ πολλά, ὥσπερ εἴ τις εἴποι ἓν καὶ ἕνα ἢ λευκὸν καὶ λευκά, καὶ τὰ μεμετρημένα πρὸς τὸ μέτρον [καὶ τὸ μετρητόν]· οὕτως καὶ τὰ πολλαπλάσια λέγεται· πολλὰ γὰρ ἕκαστος ὁ ἀριθμὸς ὅτι ἕνα καὶ ὅτι μετρητὸς ἑνὶ ἕκαστος, καὶ ὡς τὸ ἀντικείμενον τῷ ἑνί, οὐ τῷ ὀλίγῳ. οὕτω μὲν οὖν ἐστὶ πολλὰ καὶ τὰ δύο, ὡς δὲ πλῆθος ἔχον ὑπεροχὴν ἢ πρός τι ἢ ἁπλῶς οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ πρῶτον. ὀλίγα δ' ἁπλῶς τὰ δύο· πλῆθος γάρ ἐστιν ἔλλειψιν ἔχον πρῶτον (διὸ καὶ οὐκ

---

190. De modo semejante a como en el capítulo precedente se planteó una aporía en relación con «igual». Se reanuda la cuestión introducida *supra* en v 1055*b*30-31.

191. La expresión «sin más (*haplôs*)» equivale, como es usual, a «en sentido absoluto» o «sin restricción o especificación alguna». El carácter paradójico de las consecuencias que se señalan arriba a continuación deriva de que, así vista, la oposición conlleva tácitamente la introducción, en la noción de «uno», de la noción de pluralidad (implícita en «poco»). La solución de Aristóteles se basará en la distinción entre «mucho (*polý*)» como opuesto a «poco (*oligon*)» y como opuesto a «uno (*hén*)».

192. Como observa Ross (1958 : II 295), la mención del singular y el plural («poco [*oligon*]» y «pocos [*oliga*]» y «mucho [*polý*]» y «muchos [*polla*]») destaca la idea de que en todos los casos estos adjetivos conllevan la idea de pluralidad.

193. O «*múltiplo* (*pollaplásion*)» de *uno* (dos veces uno).

194. También se lo podría formular así: «No hay nada que sea *poco* en mayor grado».

[*i*] Se podría plantear de modo semejante[190] una aporía acerca de «uno» y «muchos». Pues si «muchos» se opone sin más[191] a «uno», resultan algunas [consecuencias] imposibles. [*a*] Pues «uno» será *poco* o *pocos*[192], pues «muchos» se opone también a «pocos». [*b*] Además, «dos» [serán] «muchos», puesto que el doble es *múltiple*[193], y [«doble»] se dice según «dos»; de modo que «uno» [será] *poco*, pues ¿en relación con qué [será] dos *muchos* si no [es] en relación con «uno» y con «poco»? Pues nada hay [que sea] menos[194]. [*c*] Además, si en la pluralidad «mucho» y «poco» [se oponen] como [se oponen] en la longitud «largo» y «corto», y lo que es «mucho» [es] también «muchos», y «muchos» [es] «mucho» [, entonces] (a no ser que haya una diferencia en un continuo fácil de delimitar[195]), «poco» será una pluralidad. Así que «uno» [será] una forma de la pluralidad desde el momento en que también [es] *poco*; y eso [es] necesario si «dos» [son] «muchos». [*ii*] [*a*] Pero acaso «muchos» se dice, en cierto sentido, también «mucho», mas con una diferencia; por ejemplo, [se dice] «mucha agua», pero no «muchas». [*b*] Se dicen «muchas» más bien las cosas que son divisibles, [y ello] en estos [dos modos]: [1] en un sentido, si es una *pluralidad que contiene un exceso* o en sentido absoluto o en sentido relativo[196] (y «poco» [se dice], correlativamente, [de] una pluralidad que tiene una deficiencia[197]); [2] en el otro caso, en el sentido de *número*, [que es] el único [sentido] en que se opone a «uno»[198]. [*c*] En efecto, decimos «uno» o «muchos» tal como si se dijera «uno» y «unos» o «blanco» y «blancos», y [se pusiesen] las cosas medidas en relación con la medida <y lo mensurable>[199]. En ese [mismo] sentido se dicen también los múltiplos, pues cada número [es] «muchos», porque [consiste en] *unos*[200], y cada uno [de ellos] es mensurable por medio del uno, y [hablamos de él] como opuesto a «uno», y no a «poco». En ese sentido[201] también «dos» es «muchos», pero no [lo] es como una pluralidad que contuviese un exceso, o en relación con algo o en sentido absoluto[202], sino como primera [pluralidad]. En sentido

---

195. La expresión «continuo fácil de delimitar» hace referencia a las masas fluidas que, como el agua, no tienen un límite de por sí, pero se las puede delimitar con facilidad porque toman la forma de su continente. En casos así, advierte Aristóteles, no se usa el plural, sino el singular.

196. Una pluralidad de cosas es «mucha» «en sentido absoluto (*haplôs*)» si excede a todas las demás de su género, y una pluralidad determinada es «mucha» en sentido relativo (*prós ti*) si supera a otra pluralidad determinada.

197. Tomado en el primer sentido ([1]), «muchos» se opone a «pocos», pero no se opone a «uno». De ese modo queda aclarada la primera consecuencia paradójica ([*a*]) señalada arriba, de que, por oponerse «muchos» tanto a «pocos» cuanto a «uno», «uno» resultaba ser «pocos».

198. Por tanto, tomado en el segundo sentido ([2]), «muchos» se opone a «uno», pero no se opone a «pocos». De ese modo queda aclarada la segunda

ὀρθῶς ἀπέστη Ἀναξαγόρας εἰπὼν ὅτι ὁμοῦ πάντα
30 χρήματα ἦν ἄπειρα καὶ πλήθει καὶ μικρότητι, ἔδει
δ' εἰπεῖν ἀντὶ τοῦ «καὶ μικροτητι» «καὶ ὀλιγότητι»·
οὐ γὰρ ἄπειρα), ἐπεὶ τὸ ὀλίγον οὐ διὰ τὸ ἕν, ὥσπερ
τινές φασιν, ἀλλὰ διὰ τὰ δύο. --ἀντίκειται δὴ τὸ ἓν
καὶ τὰ πολλὰ τὰ ἐν ἀριθμοῖς ὡς μέτρον μετρητῷ·
ταῦτα δὲ ὡς τὰ πρός τι, ὅσα μὴ καθ' αὑτὰ τῶν πρός
35 τι. διῄρηται δ' ἡμῖν ἐν ἄλλοις ὅτι διχῶς λέγεται τὰ
πρός τι, τὰ μὲν ὡς ἐναντία, τὰ δ' ὡς ἐπιστήμη πρὸς
1057a ἐπιστητόν, τῷ λέγεσθαί τι ἄλλο πρὸς αὐτό. τὸ δὲ ἓν
ἔλαττον εἶναι τινός, οἷον τοῖν δυοῖν, οὐδὲν κωλύει· οὐ
γάρ, εἰ ἔλαττον, καὶ ὀλίγον. τὸ δὲ πλῆθος οἷον γένος
ἐστὶ τοῦ ἀριθμοῦ· ἔστι γὰρ ἀριθμὸς πλῆθος ἑνὶ με-
τρητόν, καὶ ἀντίκειταί πως τὸ ἓν καὶ ἀριθμός, οὐχ ὡς
5 ἐναντίον ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται τῶν πρός τι ἔνια· ἡ γὰρ
μέτρον τὸ δὲ μετρητόν, ταύτῃ ἀντίκειται, διὸ οὐ πᾶν
ὃ ἂν ᾖ ἓν ἀριθμός ἐστιν, οἷον εἴ τι ἀδιαίρετόν ἐστιν.
ὁμοίως δὲ λεγομένη ἡ ἐπιστήμη πρὸς τὸ ἐπιστητὸν
οὐχ ὁμοίως ἀποδίδωσιν. δόξειε μὲν γὰρ ἂν μέτρον
10 ἡ ἐπιστήμη εἶναι τὸ δὲ ἐπιστητὸν τὸ μετρούμενον,
συμβαίνει δὲ ἐπιστήμην μὲν πᾶσαν ἐπιστητὸν εἶναι
τὸ δὲ ἐπιστητὸν μὴ πᾶν ἐπιστήμην, ὅτι τρόπον τινὰ ἡ
ἐπιστήμη μετρεῖται τῷ ἐπιστητῷ. τὸ δὲ πλῆθος οὔτε
τῷ ὀλίγῳ ἐναντίον—ἀλλὰ τούτῳ μὲν τὸ πολὺ ὡς
ὑπερέχον πλῆθος ὑπερεχομένῳ πλήθει—οὔτε τῷ ἑνὶ
15 πάντως· ἀλλὰ τὸ μὲν ὥσπερ εἴρηται, ὅτι διαιρετὸν
τὸ δ' ἀδιαίρετον, τὸ δ' ὡς πρός τι ὥσπερ ἡ ἐπιστήμη
ἐπιστητῷ, ἐὰν ᾖ ἀριθμὸς τὸ δ' ἓν μέτρον.

---

consecuencia paradójica ([*b*]) señalada arriba, de que, como «uno» es «poco», entonces «dos» es «muchos». Por tanto, queda aclarada también la tercera consecuencia paradójica ([*c*]).

199. Palabras eliminadas por Jaeger (1962 : 207 *app crit*) y por Ross (1958 : II 296), que las consideran glosa introducida en el texto.

200. Consiste en «unos» en el sentido de una pluralidad de unidades.

201. Esto es, en el sentido de «número» o «pluralidad medida por medio del uno».

202. Cf, *supra b*17-18 y allí la nota 196, en la p. 767.

203. Esto es, en términos de la distinción establecida arriba, «dos» es «muchos» en el sentido [2], y «pocos» en el sentido de [1]. No hay, pues, ningún «poco» que sea menor (o que sea «poco en mayor medida») que «dos», porque «uno» no es «poco»: si «poco» es una pluralidad a la que le falta algo, entonces la primera pluralidad así, es decir, la primera «poquedad (*oligótes, paucitas*)» o, aun, la primera cantidad que es «poco», es «dos».

absoluto, «dos» es «pocos», pues es la primera pluralidad que contiene un defecto[203] (también por eso Anaxágoras no se manifestó con acierto cuando dijo que «todas las cosas estaban juntas, infinitas en cantidad y en pequeñez»: en lugar de «en pequeñez» debiera haber dicho: «y en poquedad»[204]; en efecto, no [pueden ser] infinitas[205]), porque «poco» no [es tal] a causa de «uno», como algunos [filósofos] afirman, sino a causa de «dos».

[*iii*] [*a*] Así pues, «uno» y «muchos» se oponen, en los números, como la medida a lo mesurable, y estos [se oponen] como los relativos que no [se cuentan entre] los relativos de por sí[206]: en otros [lugares][207] hemos precisado que los relativos se dicen [tales] en dos sentidos: [1] unos, como los contrarios, y [2] otros, como el conocimiento en relación con lo cognoscible[208], [esto es,] porque otra cosa se dice en relación con ella. Nada impide que «uno» sea menor que algo; por ejemplo, [menor] que dos[209], pues si [es] menor, no [por eso es] también «poco». Por su lado, la pluralidad es como el género del número, pues el número es una pluralidad mensurable por el *uno*[210], y «uno» y «número» se oponen en cierto sentido; no como contrarios, sino, según hemos dicho[211], como [se oponen] algunos relativos, pues se oponen en tanto [lo uno es] medida y lo otro [es] mensurable; por eso no todo lo que es *uno* es número; por ejemplo, [lo indivisible] si [en efecto] hay algo indivisible. [*b*] Aunque el conocimiento se dice, de modo semejante[212] en relación con lo cognoscible[213], [la relación] no es, empero, semejante. Pues se podría creer que el conocimiento es la medida y que lo cognoscible [es] lo medido, pero ocurre que aunque todo conocimiento es cognoscible, no todo lo cognoscible es conocimiento, porque, en cierto sentido, el conocimiento es medido por lo cognoscible[214]. [*c*] Por otro lado, «pluralidad» no [es] contrario ni de «poco» (antes bien, [el contrario] de este [es] «mucho», al modo en que una pluralidad con un exceso [es contraria] a una pluralidad con un defecto) ni de «uno» en todos los sentidos, sino, [1] por un lado, como se ha dicho[215], porque [de esas dos cosas], la una [es] divisible, y la otra, indivisible[216]; [2] por otro, como relativos, al modo en que el conocimiento [es relativo] a lo cognoscible, si [en efecto la pluralidad] es número, y el uno [es su] medida.

---

204. En razón de que lo que se opone a «pluralidad» no es «pequeñez», sino «poquedad». Pareciera que Aristóteles entiende que Anaxágoras considera «pluralidad» y «pequeñez» como opuestos. Cf. Ross (1958 : II 296-297).

205. La expresión contiene una elipsis: Anaxágoras tendría que haber dicho «infinitas en poquedad»; ahora bien, en ese caso, no pueden las cosas ser «infinitas en poquedad»; por tanto, no pueden ser infinitas.

206. Esto es, [1] los relativos «de por sí» son mutuamente relativos, como el doble y la mitad, mientras que en [2] los relativos que no lo son de por sí,

la relación entre los términos es unilateral: como se señala arriba en lo que sigue, el conocimiento es relativo a su objeto, pero el objeto no es relativo al conocimiento que haya de él, sino que es lo que es en sentido absoluto. La relación entre la medida y lo mensurable y, por tanto, la relación entre «uno» y «muchos» es de la variedad [2].

207. Cf. *supra* V xv 1021*a*26-30; IV v 1010*a*30; X i 1053*a*31; también *infra* vii 1057*a*37.

208. Dicho de modo más estricto, «la ciencia (*epistêmê*)» en relación con «lo cognoscible científicamente (*tò epistêtón*)».

209. Si es la medida, por fuerza tiene que ser lo mínimo; cf. *supra* i 1052*b*20.

210. Cf. *supra* V xiii 1020*a*10-14.

211. *Supra* en este mismo capítulo: 1056*b*32-1057*a*1.

212. Se dice de modo semejante a como se dice que son relativos el uno como la medida y el número como lo mensurable.

213. Cf. *supra* la nota 208.

214. Por una parte, porque el conocimiento es determinado por lo cognoscible, y depende, por tanto, de lo cognoscible. Por otra parte, no todo lo cognoscible es conocimiento, porque en cada momento solamente un sector determinado de lo cognoscible ha sido de hecho conocido.

215. *Supra* en 1056*b*16, en este mismo capítulo.

216. Es divisible el número, e indivisible el *uno*.

Capítulo vii

[*i*] *Los intermedios se componen de los contrarios* (1057*a*18-1057*a*19). [*ii*] *Los intermedios y los extremos están en el mismo género* (1057*a*19-1057*a*30). [*iii*] *Los intermedios lo son entre opuestos* (1057*a*30-1057*b*1). [*iv*] *El intermedio se compone de los contrarios* (1057*b*1-1057*b*34).

ἐπεὶ δὲ τῶν ἐναντίων ἐνδέχεται εἶναί τι μεταξὺ καὶ ἐνίων ἔστιν, ἀνάγκη ἐκ τῶν ἐναντίων εἶναι τὰ μετα-
20 ξύ. πάντα γὰρ τὰ μεταξὺ ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐστὶ καὶ ὧν ἐστὶ μεταξύ. μεταξὺ μὲν γὰρ ταῦτα λέγομεν εἰς ὅσα μεταβάλλειν ἀνάγκη πρότερον τὸ μεταβάλλον (οἷον ἀπὸ τῆς ὑπάτης ἐπὶ τὴν νήτην εἰ μεταβαίνοιτῷ ὀλιγίστῳ, ἥξει πρότερον εἰς τοὺς μεταξὺ φθόγγους,
25 καὶ ἐν χρώμασιν εἰ [ἥξει] ἐκ τοῦ λευκοῦ εἰς τὸ μέλαν, πρότερον ἥξει εἰς τὸ φοινικοῦν καὶ φαιὸν ἢ εἰς τὸ μέλαν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων)· μεταβάλλειν δ' ἐξ ἄλλου γένους εἰς ἄλλο γένος οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός, οἷον ἐκ χρώματος εἰς σχῆμα. ἀνάγκη ἄρα τὰ μεταξὺ καὶ αὐτοῖς καὶ ὧν μεταξύ
30 εἰσιν ἐν τῷ αὐτῷ γένει εἶναι. ἀλλὰ μὴν πάντα γε τὰ μεταξύ ἐστιν ἀντικειμένων τινῶν· ἐκ τούτων γὰρ μόνων καθ' αὑτὰ ἔστι μεταβάλλειν (διὸ ἀδύνατον εἶναι μεταξὺ μὴ ἀντικειμένων· εἴη γὰρ ἂν μεταβολὴ καὶ μὴ ἐξ ἀντικειμένων). τῶν δ' ἀντικειμένων ἀντιφάσεως μὲν οὐκ ἔστι μεταξύ (τοῦτο γάρ ἐστιν ἀντίφασις,
35 ἀντίθεσις ἧς ὁτῳοῦν θάτερον μόριον πάρεστιν, οὐκ ἐχούσης οὐθὲν μεταξύ), τῶν δὲ λοιπῶν τὰ μὲν πρός τι τὰ δὲ στέρησις τὰ δὲ ἐναντία ἐστίν. τῶνδὲ πρός τι ὅσα μὴ ἐναντία, οὐκ ἔχει μεταξύ· αἴτιον δ' ὅτι οὐκ ἐν
1057b τῷ αὐτῷ γένει ἐστίν. τί γὰρ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστητοῦ μεταξύ; ἀλλὰ μεγάλου καὶ μικροῦ. εἰδ' ἐστὶν ἐν ταὐτῷ γένει τὰ μεταξύ, ὥσπερ δέδεικται, καὶ μεταξὺ ἐναντίων, ἀνάγκη αὐτὰ συγκεῖσθαι ἐκ τούτων τῶν ἐναντίων. ἢ γὰρ ἔσται τι γένος αὐτῶν ἢ οὐθέν. καὶ
5 εἰ μὲν γένος ἔσται οὕτως ὥστ' εἶναι πρότερόν τι τῶν ἐναντίων, αἱ διαφοραὶ πρότεραι ἐναντίαι ἔσονται αἱ

---

217. Los casos en que no los hay, como *par* : *impar*, son minoritarios.

218. En la reconstrucción de Ross (1958 : II 299), Aristóteles prueba a continuación esa tesis a partir de las premisas [1], [2] y [3]; a su vez, [1] se prueba por medio de <*a*> y <*b*>, y [2], por medio de <*c*> y <*d*>; por otro lado, [3] se prueba en tres momentos: <*e*> - <*g*>. Dumoulin (1986 : 298) sugiere que la tesis contiene una implicancia crítica en relación con el papel de intermediarios que en el platonismo se atribuía a los números matemáticos entre los números ideales y las cosas sensibles; cf. *supra* I ix 991*b*28-30; III ii 997*b*12-998*a*19.

219. Por ejemplo, si una cosa que es de determinado color cambia de figura.

220. Cf. *supra* IV vii 1011*b*23-24; *An Post* I ii 72*a*12-13.

221. De los demás opuestos o de las demás especies de la oposición.

222. La privación es mencionada sólo en este lugar del capítulo. No se considera la posibilidad de que en ella se den intermedios, y eso sin duda porque, como se mostró *supra* en iv 1055*a*33-35 (cf. además *supra* IX ii 1046*b*13-15), la

[*i*] Puesto que entre los contrarios puede haber un intermedio, y de algunos [los] hay[217], los intermedios necesariamente [estarán compuestos] de los contrarios[218]. [*ii*] En efecto, [1] todos los intermedios están en el mismo género que [los extremos] de que son intermedios, pues <*a*> llamamos «intermedio» a aquello a lo que es necesario que cambie primero lo que cambia (por ejemplo, si se pasa gradualmente de la cuerda más grave a la más aguda, se llega primero a los sonidos intermedios; y, en los colores, si <se pasa> del blanco al negro, se llegará al púrpura y al gris primero que al negro, y de igual modo en los demás casos). Por otra parte, <*b*> no es posible cambiar de un género a otro género, salvo por accidente; por ejemplo, de un color a una figura[219]. Por tanto, [1] es necesario que los intermedios estén en el mismo género, ellos mismos y [las cosas] de las que son intermedios. [*iii*] Por otra parte, [2] todos los intermedios son [intermedios] entre opuestos, <*c*> pues el cambio de por sí sólo es posible a partir de estos (por eso <*d*> [es] imposible que haya intermedios entre cosas no opuestas, pues también habría cambio a partir de [cosas] no opuestas). Ahora bien, de los opuestos, no hay intermedios de *las contradictorias* (pues la contradicción es esto: la oposición, una de cuyas dos partes está presente en toda cosa sin tener intermedio alguno[220]), y de los demás[221], unos [son] *relativos*, otros, *privación*[222], y otros, *contrarios*. De los relativos, los que no [son] contrarios[223], no tienen intermedios, y la causa [de eso] es que no están en el mismo género, pues ¿qué intermedio [podría haber] entre el conocimiento y lo cognoscible? [*iv*] En cambio, [sí lo hay] entre lo grande y lo pequeño[224]. Pero si, como se ha demostrado[225], los intermedios [están] en el mismo género, y [3] [son] intermedios entre contrarios[226], necesariamente estarán compuestos de esos contrarios[227]. <*e*> Pues de estos o habrá un género o [no habrá] ninguno[228]; y si hay un género [de ellos], de modo tal que haya algo anterior a los contrarios[229], las diferencias que producen las especies contrarias como [especies]

---

contrariedad es una forma extrema de la privación, así que esta forma de la oposición queda subsumida en aquella.

223. Cf. *supra* vi 1056*b*34-37; *Phys* V iii 227*a*7-10.

224. Que se hallan por igual en el género de la magnitud.

225. *Supra*, en [1], 1057*a*19-29, en este mismo capítulo.

226. Cf. *supra*, <*c*>, 1057*a*30-*b*2, en este mismo capítulo.

227. En el primer momento <*e*> (= *b*4-12) de la demostración de la tesis que se acaba de enunciar, se muestra que las especies contrarias presuponen diferencias contrarias que la constituyen.

228. Así que o habrá o no habrá un género que comprenda los contrarios. Se parte, pues, de un dilema, del que, a juicio de Bonitz (1848-1849 : 444), sólo se desarrolla el primer cuerno. Ross (1958 : II 298) ve, en cambio, el segundo en <*g*> (= a partir de *b*20). De darse la alternativa, esto es, si no

ποιήσουσαι τὰ ἐναντία εἴδη ὡς γένους· ἐκ γὰρ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν τὰ εἴδη (οἷον εἰ τὸ λευκὸν καὶ μέλαν ἐναντία, ἔστι δὲ τὸ μὲν διακριτικὸν χρῶμα τὸ δὲ συγκριτικὸν χρῶμα, αὗται αἱ διαφοραί, τὸ διακριτικὸν καὶ συγκριτικόν, πρότεραι· ὥστε ταῦτα ἐναντία ἀλλήλοις πρότερα). ἀλλὰ μὴν τά γε ἐναντίως διαφέροντα μᾶλλον ἐναντία· καὶ τὰ λοιπὰ καὶ τὰ μεταξὺ ἐκ τοῦ γένους ἔσται καὶ τῶν διαφορῶν (οἷον ὅσα χρώματα τοῦ λευκοῦ καὶ μέλανός ἐστι μεταξύ, ταῦτα δεῖ ἔκ τε τοῦ γένους λέγεσθαι—ἔστι δὲ γένος τὸ χρῶμα—καὶ ἐκ διαφορῶν τινῶν· αὗται δὲ οὐκ ἔσονται τὰ πρῶτα ἐναντία· εἰ δὲ μή, ἔσται ἕκαστον ἢ λευκὸν ἢ μέλαν· ἕτεραι ἄρα· μεταξὺ ἄρα τῶν πρώτων ἐναντίων αὗται ἔσονται, αἱ πρῶται δὲ διαφοραὶ τὸ διακριτικὸν καὶ συγκριτικόν)· ὥστε ταῦτα πρῶτα ζητητέον ὅσα ἐναντία μὴ ἐν γένει, ἐκ τίνος τὰ μεταξὺ αὐτῶν (ἀνάγκη γὰρ τὰ ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐκ τῶν ἀσυνθέτων τῷ γένει συγκεῖσθαι ἢ ἀσύνθετα εἶναι). τὰ μὲν οὖν ἐναντία ἀσύνθετα ἐξ ἀλλήλων, ὥστε ἀρχαί· τὰ δὲ μεταξὺ ἢ πάντα ἢ οὐθέν. ἐκ δὲ τῶν ἐναντίων γίγνεταί τι, ὥστ' ἔσται μεταβολὴ εἰς τοῦτο πρὶν ἢ εἰς αὐτά· ἑκατέρου γὰρ καὶ ἧττον ἔσται καὶ μᾶλλον. μεταξὺ ἄρα ἔσται καὶ τοῦτο τῶν ἐναντίων. καὶ τἆλλα ἄρα πάντα σύνθετα τὰ μεταξύ· τὸ γὰρ τοῦ μὲν μᾶλλον τοῦ δ' ἧττον σύνθετόν πως ἐξ ἐκείνων ὧν λέγεται εἶναι τοῦ μὲν μᾶλλον τοῦ δ' ἧττον. ἐπεὶ δ' οὐκ ἔστιν ἕτερα πρότερα ὁμογενῆ τῶν ἐναντίων, ἅπαντ' ἂν ἐκ τῶν ἐναντίων εἴη τὰ μεταξύ, ὥστε καὶ τὰ κάτω πάντα, καὶ τἀναντία καὶ τὰ μεταξύ, ἐκ τῶν πρώτων ἐναντίων ἔσονται. ὅτι μὲν οὖν τὰ μεταξὺ ἔν τε ταὐτῷ γένει πάντα καὶ μεταξὺ ἐναντίων καὶ σύγκειται ἐκ τῶν ἐναντίων πάντα, δῆλον.

---

hay un género de los intermedios, entonces no habrá intermedio entre los contrarios, pues el intermedio sólo puede serlo de las cosas que pertenecen al mismo género.

229. A saber, el propio género en que estén los contrarios.

230. Los términos «separativo» o «penetrativo (*diakritikón*)» y «unitivo» o «compresivo (*sygkritikón*)» provienen del *Timeo* platónico (67*d-e*). Aristóteles los emplea, con un propósito semejante al de arriba también en *Top* I xv 107*b*26-33; III v 119*a*30-33.

231. Esto es, los contrarios «*separativo* : *unitivo*» son anteriores a los contrarios «*blanco* : *negro*»; son diferencias contrarias que forman esos colores como especies contrarias dentro del género *color*.

del género, serán [diferencias] contrarias anteriores [a las propias especies], pues las especies [están compuestas] del género y las diferencias (por ejemplo, si blanco y negro son contrarios, y el uno es el color separativo, y el otro el unitivo[230], esas diferencias, [es decir,] separativo y unitivo, son anteriores [al blanco y el negro]; de modo que ellas [serán] contrarias entre sí anteriores)[231]: pero las diferencias contrarias [son] contrarias en mayor grado[232]. <*f*>[233] Y las demás [especies], esto es, las [especies] intermedias, estarán compuestas del género y las diferencias (por ejemplo, se deberá decir que todos los colores que son intermedios entre el blanco y el negro [se componen] del género –el género es [en este caso] el color–) y de ciertas diferencias. Pero estas no serán los primeros contrarios, pues, si no, cada uno [de los colores] será o blanco o negro; [serán], por tanto, diversas [de aquellos]: esas [diferencias] serán, por tanto, intermedias entre los primeros contrarios; y las primeras diferencia [del color serán] *separativo y unitivo*). <*g*>[234] Así que se debe investigar de qué [se componen] los intermedios de todos esos contrarios primeros[235] que no [están] en [el mismo] género[236] (pues los [contrarios que están] en el mismo género necesariamente están compuestos de las [diferencias que] no [están] compuestas [a su vez] por el género o son no compuestas [ellas mismas]). Así pues, los contrarios no [están] compuestos unos de otros[237], de modo que [son] principios, mientras que los intermedios o [están] todos [compuestos de los contrarios] o ninguno [lo está][238]. Ahora bien, de los contrarios se genera algo, de modo que el cambio será hasta eso antes que hasta ellos[239], pues [eso] será *más* que uno [de los contrarios] y *menos* [que el otro]; y eso[240] será, entonces, intermedio entre los contrarios. Por tanto, todos los otros intermedios [estarán] también compuestos [de los contrarios]. Pues lo [que es] más que una cosa y menos que otra [está], en cierto modo, compuesto de esas cosas de las que se dice que es más que la una y menos que la otra. Y como no hay nada del mismo género [que sea] anterior a los contrarios, todos los intermedios estarán [compuestos] de los contrarios, así que todos los [que están] abajo[241], tanto los contrarios cuanto los intermedios, estarán [compuestos] de los primeros contrarios[242]. Así pues, [es] evidente que todos los intermedios [están] en el mismo género, y que [son] intermedios entre los contrarios, y que todos están compuestos de los contrarios.

---

232. Esto es, las diferencias contrarias son contrarias en mayor grado o en sentido más estricto que las especies contrarias. Traducida la frase en forma literal: «las cosas que difieren contrariamente [= *tà enantíōs diaphéronta*] [son] más contrarias». Ross (1958 : II 300) halla extraña la expresión, y rechaza la

interpretación de Bonitz, que entiende que el giro tiene el sentido que hemos reflejado arriba en la traducción.

233. En este segundo momento <*f*> (= *b*12-19) la argumentación se centra en que las especies intermedias presuponen diferencias intermedias.

234. Tercer momento <*g*> (= *b*19-32): las diferencias intermedias y las especies intermedias están compuestas de los contrarios.

235. Sigo a Jaeger (1963 : 209 *app crit*), que lee «*prôta* (primeros)» en lugar de «*prôtos* (primeramente)», que daría: «se debe investigar primeramente».

236. Contrarios ilustrados arriba con «*separativo* : *unitivo*».

237. Ni el negro se compone del blanco ni el blanco se compone del negro.

238. Se da por sentado, desde luego, que la alternativa por considerar es la primera.

239. Antes que hasta los contrarios. El cambio, que se inicia en uno de los contrarios, por fuerza debe pasar por el intermedio antes de llegar al otro contrario; es decir, antes de llegar a ser enteramente blanca o enteramente negra, una cosa es menos blanca o menos negra. Cf. *supra,* al comienzo del presente capítulo (1057*a*21-26), la definición del «intermedio».

240. La especie intermedia correlativa de la diferencia intermedia constituida entre las diferencias extremas.

241. Los componentes subordinados: todas las especies, extremas e intermedias, del género.

242. Habría que entender que las diferencias extremas contienen sólo los contrarios primeros, y las especies intermedias contienen las diferencias en grados diversos.

Capítulo viii

[*i*] *La diversidad en especie se da en el mismo género* (1057*b*35-1058*a*8). [*ii*] *La diversidad es una forma de contrariedad* (1058*a*8-1058*a*16). [*iii*] *Lo diferente y lo mismo en especie* (1058*a*16-1058*a*21). [*iv*] *Sólo las cosas del mismo género difieren en especie* (1058*a*21-1058*a*28).

35 τὸ δ' ἕτερον τῷ εἴδει τινὸς τί ἑτερόν ἐστι, καὶ δεῖ
τοῦτο ἀμφοῖν ὑπάρχειν· οἷον εἰ ζῷον ἕτερον τῷ εἴδει,
ἄμφω ζῷα. ἀνάγκη ἄρα ἐν γένει τῷ αὐτῷ εἶναι τὰ
ἕτερα τῷ εἴδει· τὸ γὰρ τοιοῦτο γένος καλῶ ᾧ ἄμφω
ἓν ταὐτὸ λέγεται, μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἔχον διαφο-
1058a ράν, εἴτε ὡς ὕλη ὂν εἴτε ἄλλως. οὐ μόνον γὰρ δεῖ τὸ
κοινὸν ὑπάρχειν, οἷον ἄμφω ζῷα, ἀλλὰ καὶ ἕτερον
ἑκατέρῳ τοῦτο αὐτὸ τὸ ζῷον, οἷον τὸ μὲν ἵππον τόδε
5 ἄνθρωπον, διὸ τοῦτο τὸ κοινὸν ἕτερον ἀλλήλων ἐστὶ
τῷ εἴδει. ἔσται δὴ καθ' αὑτὰ τὸ μὲν τοιονδὶ ζῷον·
τὸ δὲ τοιονδί, οἷον τὸ μὲν ἵππος τὸ δ' ἄνθρωπος.
ἀνάγκη ἄρα τὴν διαφορὰν ταύτην ἑτερότητα τοῦ
8 γένους εἶναι. λέγω γὰρ γένους διαφορὰν ἑτερότητα
ἢ ἕτερον ποιεῖ τοῦτο αὐτό. ἐναντίωσις τοίνυν ἔσται
10 αὕτη (δῆλον δὲ καὶ ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς)· πάντα γὰρ
διαιρεῖται τοῖς ἀντικειμένοις, καὶ ὅτι τὰ ἐναντία ἐν
ταὐτῷ γένει, δέδεικται· ἡ γὰρ ἐναντιότης ἦν διαφορὰ
τελεία, ἡ δὲ διαφορὰ ἡ εἶδει πᾶσα τινός τί, ὥστε
τοῦτο τὸ αὐτό τε καὶ γένος ἐπ' ἀμφοῖν (διὸ καὶ ἐν τῇ
αὐτῇ συστοιχίᾳ πάντα τὰ ἐναντία τῆς κατηγορίας·
15 ὅσα εἶδει διάφορα καὶ μὴ γένει, ἕτερά τε ἀλλήλων
μάλιστα—τελεία γὰρ ἡ διαφορά—καὶ ἅμα ἀλλήλοις
οὐ γίγνεται). ἡ ἄρα διαφορὰ ἐναντίωσίς ἐστιν. τοῦτο
ἄρα ἐστὶ τὸ ἑτέροις εἶναι τῷ εἴδει, τὸ ἐν ταὐτῷ γένει
ὄντα ἐναντίωσιν ἔχειν ἄτομα ὄντα (ταὐτὰ δὲ τῷ εἴδει

---

243. Eso, recién mencionado como el *algo*, en cuanto a lo cual las dos cosas son diversas.

244. Es decir, la diferencia por la que ambas especies contrastan entre sí en el seno del género tiene que corresponder a una división que sea propia o natural del género; por ejemplo, tiene que corresponder a una diferencia como la de *alado* : *terrestre* : *acuático* para *animal*, y no a una diferencia (accidental) como *blanco* : *no blanco* para *mamífero*; cf. *supra* VII xii 1037*b*27-1038*a*34, e *infra* ix 1058*a*34-36.

245. Cf. *supra* V xxviii 1024*b*8-10.

246. Que viene a ser la diferencia específica.

247. Esto es, al propio género.

248. Acerca de las dificultades que encierra en el detalle la demostración que sigue, cf. Bonitz (1848-1849 : 446) y Ross (1958 : II 301). En lo esencial, la prueba declara que las divisiones de los géneros se hacen por medio de los opuestos, y que, de los opuestos, solamente los contrarios (y no, por tanto, los contradictorios ni los relativos; cf. *supra* vii 1057*a*37-38) pueden estar en el mismo género. Pero no es fácil comprender cómo la diferencia entre especies, como lo es la diferencia entre el hombre y el caballo, se resuelve en una contrariedad.

249. Cf. *supra* la nota 21, del libro I, en la p. 10. Tal demostración es omitida;

[*i*] Lo [que es] diverso de algo *en especie*, es diverso [de ello] *en cuanto a algo*, y eso[243] se tiene que dar en uno y en otro; por ejemplo, si un animal es diverso [de otro] en especie, los dos [tienen que ser] animales. Por tanto, las cosas [que son] diversas en especie, necesariamente están en el mismo género. Llamo «género» a aquello por lo que las dos cosas se dicen una y la misma, y no porque contenga una diferencia accidental[244], ya sea que exista como materia[245] o de otro modo. Pues no sólo se tiene que dar lo [que les sea] común; por ejemplo, [que] ambos [sean] animales, sino también que esto mismo, *animal*, [sea] diverso en cada uno de los dos; por ejemplo, [que] uno [sea] *caballo*, y el otro, *hombre*; por eso, lo común es, entre ellos, *diverso en especie*. De por sí, serán, por cierto, el uno tal animal, y el otro, tal otro [animal]; por ejemplo, el uno, caballo, y el otro, hombre. Esa diferencia[246] necesariamente será, pues, una diversidad de género. Llamo «*diferencia del género*» a la diversidad que hace diverso a este mismo[247]. [*ii*] Esa [diferencia] ha de ser, entonces, contrariedad[248] ([eso es] evidente también por inducción[249]). Pues todas las divisiones se hacen por los opuestos[250], y hemos demostrado[251] que los contrarios [están] en el mismo género. Pues la contrariedad es, según se ha visto[252], una diferencia completa, y la diferencia en especie [es] siempre de algo [y] *en cuanto a algo*, de manera que eso [es] lo mismo en ambos, y [es] el género (por eso todos los contrarios que [son] diferentes en especie, pero no en género, [están] en la misma serie de la predicación[253], y [son] diversos entre sí en el grado más alto, pues la diferencia [es] completa, y no se dan al mismo tiempo unos y otros[254]). La diferencia es, por tanto, contrariedad. [*iii*] Eso es, por tanto, el ser de las cosas *diversas en especie*: el mantener [entre sí una relación de] contrariedad[255] las que están en el mismo género[256] y son indivisibles[257] (y son *las mismas en especie* las que no mantienen [entre sí una relación de] contrariedad aun cuando son

---

Aristóteles sólo deja constancia de que es una cosa que se puede probar también por esa vía, y no juzga indispensable explicar cómo.

250. El sentido parece ser, más específicamente, que todos los géneros se dividen por medio de opuestos.

251. En el capítulo iv de este mismo libro.

252. Cf. *supra* iv 1055*a*16. La expresión está implícita en el tiempo verbal empleado por Aristóteles.

253. Acerca de la «serie de la predicación (*systoikhía tês katēgorías*)», cf. *supra* las notas 171 y 172 del libro V, en las pp. 355 y 356.

254. Eso es propio de los opuestos en general.

255. Cf. *supra* 1058*a*8-16.

256. Cf. *supra* 1057*b*35; 1058*a*8.

257. En un contexto como el presente, la expresión «indivisibles (*átoma*)»

ὅσα μὴ ἔχει ἐναντίωσιν ἄτομα ὄντα)· ἐν γὰρ τῇ διαιρέσει καὶ ἐν τοῖς μεταξὺ γίγνονται ἐναντιώσεις πρὶν εἰς τὰ ἄτομα ἐλθεῖν· ὥστε φανερὸν ὅτι πρὸς τὸ καλούμενον γένος οὔτε ταὐτὸν οὔτε ἕτερον τῷ εἴδει οὐθέν ἐστι τῶν ὡς γένους εἰδῶν, προσηκόντως· ἡ γὰρ ὕλη ἀποφάσει δηλοῦται, τὸ δὲ γένος ὕλη οὐ λέγεται γένος—μὴ ὡς τὸ τῶν Ἡρακλειδῶν ἀλλ' ὡς τὸ ἐν τῇ φύσει, οὐδὲ πρὸς τὰ μὴ ἐν ταὐτῷ γένει, ἀλλὰ διοίσει τῷ γένει ἐκείνων, εἴδει δὲ τῶν ἐν ταὐτῷ γένει. ἐναντίωσιν γὰρ ἀνάγκη εἶναι τὴν διαφοράν οὐ διαφέρει εἴδει· αὕτη δὲ ὑπάρχει τοῖς ἐν ταὐτῷ γένει οὖσι μόνοις.

---

puede aludir tanto [*a*] al individuo concreto (Sócrates; Bucéfalo; cf. *supra* la nota 28 del libro I, en la p. 12) cuanto [*b*] a la *especie* ínfima, esto es, la especie no susceptible de división alguna (no accidental), es decir, la especie que no es, a su vez, género de otras especies o subespecies. Parece más natural suponer que en este caso Aristóteles piensa en [*b*], aunque, como la diversidad que se da en las especies (*hombre* : *caballo*) se da también en los individuos que forman parte de su extensión, también estos (Sócrates : Bucéfalo) son *diversos en especie*, y Aristóteles podría estar pensando a la vez en eso. En todo caso, los rasgos definitorios de la diversidad en especie resultan ser tres: [*1*] la pertenencia al mismo género; [*2*] la relación de contrariedad; [*3*] la indivisibilidad. Entre especies, sólo en las ínfimas (*átoma eidē*) se da, por tanto, la diferencia específica.

258. Aquí «indivisible (*átomon*)» sólo parece poder tener el sentido de [*a*] señalado en la nota precedente.

259. Tomo de Reale (1968 : 117) la oportuna explicitación de este sobreentendido.

indivisibles[258]); [y hace falta precisar: *indivisibles*][259], pues en la división se da la contrariedad también en los intermedios antes de llegarse a los indivisibles[260]. [*iv*] De modo que [es] manifiesto que, de las especies [consideradas como especies] de un género[261], ninguna es *la misma* ni *diversa en especie* en relación con el llamado «género»[262], [y ello] con razón, pues la materia se pone de manifiesto mediante la negación[263], y el género [es] materia de [eso de] lo que el género se dice[264] ([«género»] no como [se dice] «el [género] de los Heraclidas», sino como el [género que está] en la naturaleza)[265]; tampoco [es ni la misma ni diversa en especie] en relación con las cosas [que] no [están] en el mismo género[266], sino que [estas] diferirán de aquellas *en género*. En cambio, [diferirán] *en especie* de las [que están] en el mismo género, pues la diferencia [de una cosa en relación con aquello] de lo que [ella] difiere en especie es necesariamente la contrariedad, y esta se da sólo en cosas que están en el mismo género.

---

260. Es decir, en los géneros intermedios o en las especies que no son ínfimas, sino que [*1*] pertenecen al mismo género, pero son susceptibles aún de una subdivisión ulterior, se da [*2*] la relación de contrariedad, pero no se da en ellas [*3*] la condición de la indivisibilidad. Cf. *supra* la nota 257, en la p. 779.

261. Cf. *supra* I ix 991*a*30-31.

262. Esto es, «género» en el sentido técnico que se le ha dado a esta palabra, por oposición al sentido que la palabra tiene en el uso en el habla corriente, al que se hace referencia poco más abajo en *a*24. Por tanto, la especie no guarda con el género (por ejemplo, *hombre* no guarda con *animal*) ni una relación de identidad ni una relación de diversidad específica.

263. La negación de toda especie y, por tanto, de todas las diferencias.

264. Esto es, la especie, de la cual se predica el género.

265. No tomando, pues, la palabra «género (*génos*)» en su sentido común de «raza» o «estirpe», sino en el sentido técnico en que denota un componente de la naturaleza de una cosa: cf. *supra* V xxviii 1024*a* 29-36.

266. Porque tampoco las especies del mismo género guardan entre sí una relación de identidad ni una relación de diversidad específica.

Capítulo ix

[*i*] [*a*] *Cabe preguntarse por qué el varón y la mujer no son diversos en especie y* [*b*] *qué forma de la contrariedad produce diversidad de especie* (1058*a*29-1058*a*36). [*ii*] *Las contrariedades que producen diferencias en especie son las contenidas en el enunciado* (1058*a*36-1058*b*21). [*iii*] *El caso del varón y la mujer* (1058*b*21-1058*b*25).

ἀπορήσειε δ' ἄν τις διὰ τί γυνὴ ἀνδρὸς οὐκ εἶδει
διαφέρει, ἐναντίου τοῦ θήλεος καὶ τοῦ ἄρρενος ὄντος
τῆς δὲ διαφορᾶς ἐναντιώσεως, οὐδὲ ζῷον θῆλυ καὶ
ἄρρεν ἕτερον τῷ εἶδει· καίτοι καθ' αὑτὸ τοῦ ζῴου
αὕτη ἡ διαφορὰ καὶ οὐχὼς λευκότης ἢ μελανία
ἀλλ' ἢ ζῷον καὶ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν ὑπάρχει.
ἔστι δ' ἡ ἀπορία αὕτη σχεδὸν ἡ αὐτὴ καὶ διὰ τί ἡ
μὲν ποιεῖ τῷ εἴδει ἕτερα ἐναντίωσις ἡ δ' οὔ, οἷον τὸ
πεζὸν καὶ τὸ πτερωτόν, λευκότης δὲ καὶ μελανία
οὔ. ἢ ὅτι τὰ μὲν οἰκεῖα πάθη τοῦ γένους τὰ δ' ἧττον;
καὶ ἐπειδή ἐστι τὸ μὲν λόγος τὸ δ' ὕλη, ὅσαι μὲν ἐν
τῷ λόγῳ εἰσὶν ἐναντιότητες εἴδει ποιοῦσι διαφοράν,
ὅσαι δ' ἐν τῷ συνειλημμένῳ τῇ ὕλῃ οὐ ποιοῦσιν. διὸ
ἀνθρώπου λευκότης οὐ ποιεῖ οὐδὲ μελανία, οὐδὲ
τοῦ λευκοῦ ἀνθρώπου ἔστι διαφορὰ κατ' εἶδος πρὸς
μέλανα ἄνθρωπον, οὐδ' ἂν ὄνομα ἓν τεθῇ. ὡς ὕλη
γὰρ ὁ ἄνθρωπος, οὐ ποιεῖ δὲ διαφορὰν ἡ ὕλη· οὐδ'
ἀνθρώπου γὰρ εἴδη εἰσὶν οἱ ἄνθρωποι διὰ τοῦτο,
καίτοι ἕτεραι αἱ σάρκες καὶ τὰ ὀστᾶ ἐξ ὧν ὅδε καὶ
ὅδε· ἀλλὰ τὸ σύνολον ἕτερον μέν, εἴδει δ' οὐχ ἕτερον,
ὅτι ἐν τῷ λόγῳ οὐκ ἔστιν ἐναντίωσις. τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ
ἔσχατον ἄτομον: ὁ δὲ Καλλίας ἐστὶν ὁ λόγος μετὰ
τῆς ὕλης· καὶ ὁ λευκὸς δὴ ἄνθρωπος, ὅτι Καλλίας
λευκός· κατὰ συμβεβηκὸς οὖν ὁ ἄνθρωπος. οὐδὲ
χαλκοῦς δὴ κύκλος καὶ ξύλινος· οὐδὲ τρίγωνον
χαλκοῦν καὶ κύκλος ξύλινος, οὐ διὰ τὴν ὕλην εἴδει
διαφέρουσιν ἀλλ' ὅτι ἐν τῷ λόγῳ ἔνεστιν ἐναντίωσις.
πότερον δ' ἡ ὕλη οὐ ποιεῖ ἕτερα τῷ εἴδει, οὐσά πως
ἑτέρα, ἢ ἔστιν ὡς ποιεῖ; διὰ τί γὰρ ὁδὶ ὁ ἵππος τουδὶ
<τοῦ> ἀνθρώπου ἕτερος τῷ εἴδει; καίτοι σὺν τῇ ὕλῃ
οἱλόγοι αὐτῶν. ἢ ὅτι ἔνεστιν ἐν τῷ λόγῳ ἐναντίωσις;
καὶ γὰρ τοῦ λευκοῦ ἀνθρώπου καὶ μέλανος ἵππου,
καὶ ἔστι γε εἴδει, ἀλλ' οὐχ ἡ ὁ μὲν λευκὸς ὁδὲ μέλας,
ἐπεὶ καὶ εἰ ἄμφω λευκὰ ἦν, ὅμως ἂν ἦν εἴδει ἕτερα. τὸ
δὲ ἄρρεν καὶ θῆλυ τοῦ ζῴου οἰκεῖα μὲν πάθη, ἀλλ'
οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλλ' ἐν τῇ ὕλῃ καὶ τῷ σώματι,
διὸ τὸ αὐτὸ σπέρμα θῆλυ ἢ ἄρρεν γίγνεται παθόν τι
πάθος. τί μὲν οὖν ἐστὶ τὸ τῷ εἴδει ἕτερον εἶναι, καὶ
διὰ τί τὰ μὲν διαφέρει εἴδει τὰ δ' οὔ, εἴρηται.

---

267. Esto es, representan accidentes propios del animal; cf. *supra* la nota 17 del libro III, en la p. 162: puesto que se ha mostrado que la diferencia en el seno de un género es una diferencia *específica*, entonces la diferencia *masculino* : *femenino* resultaría ser una diferencia específica, y ello tanto más cuanto

[*i*] [*a*] Se podría plantear la aporía de por qué la mujer no difiere del varón *en especie,* pese a que *femenino* y *masculino* son contrarios, y esa diferencia es contrariedad; y [por qué] tampoco el animal femenino y el masculino [son] diversos en especie, aunque esa diferencia [lo es] del animal de por sí, y no como [ocurre con] la blancura y la negrura, sino que *femenino* y *masculino* se dan [en el animal] en tanto animal[267]. [*b*] Esta aporía es casi la misma que [la de] por qué una contrariedad hace [las cosas] diversas en especie, y otra no; por ejemplo [1] la condición de *pedestre* y la de *alado*, [sí,] pero [2] la blancura y la negrura, no. [*ii*] ¿O [será] que las unas son afecciones propias del género, y las otras [lo son] menos[268]? Y puesto que una cosa es enunciado[269], y otra, materia, todas las contrariedades que están en el enunciado producen una diferencia en especie, pero las que están en el compuesto con materia[270] no [la] producen. Por eso ni la blancura de un hombre ni la negrura [la] producen, ni hay diferencia en especie del hombre blanco en relación con el hombre negro, aun cuando se les impusiese un solo nombre[271]. Pues [es blanco o negro] el hombre [considerado] como materia, y la materia no produce diferencia. Por eso los hombres [particulares] no son especies del hombre, aun cuando las carnes y los huesos de los que [están hechos] este y aquel [hombre] sean diversos. El compuesto es, por cierto, diverso, pero no diverso en especie, porque en el enunciado no hay contrariedad. Pero ese es el indivisible último[272]. Mas «Calias» es el enunciado junto con la materia; y, por tanto, *el hombre blanco* [es enunciado y materia], porque Calias [es] blanco[273]. [Sólo] por accidente, pues, [es blanco] el hombre. Por tanto, tampoco [son diversos en especie] un círculo de bronce y uno de madera; y un triángulo de bronce y un círculo de madera no difieren en especie a causa de la materia, sino porque en el enunciado se contiene una contrariedad. ¿Pero no produce la materia cosas diversas en especie, puesto que es, en cierto modo, diversa? ¿O en un sentido [las] produce? ¿Por qué [es] este caballo diverso en especie de este hombre? Por cierto, los enunciados de ellos [se dan] junto con la materia. ¿O [son diversos] porque en el enunciado se contiene una contrariedad[274]? En efecto, [hay contrariedad] también entre *hombre blanco* y *caballo negro*, y es [esa una contrariedad] en especie, sólo que no en tanto el uno [es] *blanco* y el otro, *negro*, puesto que si ambos fueran blancos, de todas maneras serían diversos en especie. [*iii*] En cambio, *masculino* y *femenino* [son] afecciones propias del animal, pero no en la substancia, sino en la materia y en el cuerpo[275]. Por eso el mismo esperma, tras padecer una cierta afección, es masculino o femenino. Se ha dicho, pues, qué es ser diverso en especie, y por qué unas cosas difieren en especie y otras, no.

30 35 1058b 10 15 20 25

que es diferencia en el animal como tal, es decir, una diferencia de sesgo esencial, y no accidental.

268. Aristóteles inicia su respuesta al problema, basada, por una parte, en la distinción entre [1] los rasgos *esenciales*, propios del género, que se dividen en <*a*> rasgos que figuran en el enunciado (*lógos*) de la definición como diferencias específicas (a la manera de *pedestre* : *alado*, mencionados arriba), y <*b*> los que resultan de la unión de la especie con la materia (entre los que se han de colocar los rasgos de *masculino* : *femenino*); y, por otro lado, [2] los rasgos enteramente *accidentales*, como *blanco* y *negro*.

269. Como se desprende con claridad del contexto, en el que se lo contrapone a «materia (*hylê*)», aquí, como en otros casos, «enunciado (*lógos*)» equivale a «especie (*eidos*)». El enunciado es el enunciado de lo que una cosa *es*, lo cual reside en la especie de esa cosa.

270. Cf. *supra* VI i 1025*b*32-34.

271. Esto es, no habría diferencia específica aun cuando se le diese un nombre específico al conjunto de los hombres blancos, y otro nombre específico al de los hombres negros. La diferenciación nominal sería enteramente convencional en el sentido de que se basaría en una diferencia accidental, que no traduciría, por tanto, una diferencia en la naturaleza de las cosas, y ello por más que la comunidad de nombre pudiera causar la impresión de que constituyen una unidad real.

272. Acerca de «indivisible (*átomon*)», cf. *supra* la nota 257, en la p. 779. Aristóteles alude aquí a la especie ínfima expresada en el enunciado.

273. Esto es, porque de hecho este o aquel hombre es blanco, cabe decir que el hombre «es» (fáctica o accidentalmente) blanco; pero el hombre no *es* blanco.

274. Este es el punto de vista de Aristóteles.

275. Por tanto, la forma o la especie o la substancia es la misma en el hombre y en la mujer. La diferencia entre macho y hembra es una diferencia extrínseca a la diferencia específica, deriva de la materia, y es afín a las diferencias accidentales.

Capítulo x

[*i*] *Lo destructible y lo indestructible son diversos en género* (1058*b*26-1058*b*29). [*ii*] *Objeción posible* (1058*b*29-1058*b*35). [*iii*] *Respuesta a la objeción* (1058*b*36-1059*a*10). [*iv*] *Crítica a la teoría platónica de las Ideas* (1059*a*10-1059*a*14).

ἐπειδὴ δὲ τὰ ἐναντία ἕτερα τῷ εἴδει, τὸ δὲ φθαρτὸν καὶ τὸ ἄφθαρτον ἐναντία (στέρησις γὰρ ἀδυναμία διωρισμένη), ἀνάγκη ἕτερον εἶναι τῷ γένει τὸ φθαρτὸν καὶ τὸ ἄφθαρτον. νῦν μὲν οὖν ἐπ' αὐτῶν εἰρήκαμεν τῶν καθόλου ὀνομάτων, ὥστε δόξειεν ἂν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι ὁτιοῦν ἄφθαρτον καὶ φθαρτὸν ἕτερα εἶναι τῷ εἴδει, ὥσπερ οὐδὲ λευκὸν καὶ μέλαν (τὸ γὰρ αὐτὸ ἐνδέχεται εἶναι, καὶ ἅμα, ἐὰν ᾖ τῶν καθόλου, ὥσπερ ὁ ἄνθρωπος εἴη ἂν καὶ λευκὸς καὶμέλας, καὶ τῶν καθ' ἕκαστον· εἴη γὰρ ἄν, μὴ ἅμα, ὁ αὐτὸς λευκὸς καὶ μέλας: καίτοι ἐναντίον τὸ λευκὸν τῷ μέλανι)· ἀλλὰ τῶν ἐναντίων τὰ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ὑπάρχει ἐνίοις, οἷον καὶ τὰ νῦν εἰρημένα καὶ ἄλλα πολλά, τὰ δὲ ἀδύνατον, ὧν ἐστι καὶ τὸ φθαρτὸν καὶ τὸ ἄφθαρτον· οὐδὲν γάρ ἐστι φθαρτὸν κατὰ συμβεβηκός· τὸ μὲν γὰρ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται μὴ ὑπάρχειν, τὸ δὲ φθαρτὸν τῶν ἐξ ἀνάγκης ὑπαρχόντων ἐστὶν οἷς ὑπάρχει· ἢ ἔσται τὸ αὐτὸ καὶ ἓν φθαρτὸν καὶ ἄφθαρτον, εἰ ἐνδέχεται μὴ ὑπάρχειν αὐτῷ τὸ φθαρτόν. ἢ τὴν οὐσίαν ἄρα ἢ ἐν τῇ οὐσίᾳ ἀνάγκη ὑπάρχειν τὸ φθαρτὸν ἑκάστῳ τῶν φθαρτῶν. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ τοῦ ἀφθάρτου· τῶν γὰρ ἐξ ἀνάγκης ὑπαρχόντων ἄμφω. ἢ ἄρα καὶ καθ' ὃ πρῶτον τὸ μὲν φθαρτὸν τὸ δ' ἄφθαρτον, ἔχει ἀντίθεσιν, ὥστε ἀνάγκη γένει ἕτερα εἶναι. φανερὸν τοίνυν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται εἶναι εἴδη τοιαῦτα οἷα λέγουσί τινες· ἔσται γὰρ καὶ ἄνθρωπος ὁ μὲν φθαρτὸς ὁ δ' ἄφθαρτος. καίτοι τῷ εἴδει ταὐτὰ λέγεται εἶναι τὰ εἴδη τοῖς τισὶ καὶ οὐχ ὁμώνυμα· τὰ δὲ γένει ἕτερα πλεῖον διέστηκεν ἢ τὰ εἴδει.

---

276. El término «indestructible (*áphtharton*)» es privativo en relación con un dominio particular (o «definido»); por eso el par que forma con «destructible» representa una contrariedad (y no una contradicción, la cual se aplica universalmente). Acerca de la asociación de la contrariedad con la privación, cf. *supra* iv 1055*b*8-11.

277. Dadas las premisas establecidas en lo que precede, podría esperarse que se dijera «en especie (*eídei*)» en lugar de «en género (*génei*)». Bonitz (1848-1849 : 449) resuelve la dificultad en forma más bien drástica, reemplazando «*génei*» por «*eídei*» en sus dos ocurrencias (aquí y en 1059*a*11); Ross (1958 : II 305) rechaza esa solución, y entiende que la palabra no es empleada en este lugar, ni en 1059*a*14, en sentido estricto, sino en sentido no técnico o corriente, e imagina que las líneas en que aparecen provienen de una redacción posterior que terminó por ser conjuntada con la precedente. También Aubenque (1977 : 315-316) cree innecesaria la corrección. Reale (1968 : 157)

[*i*] Como los contrarios son diversos en especie, y lo destructible y lo indestructible [son] contrarios (pues la privación es una impotencia definida[276]), lo destructible y lo indestructible necesariamente [han de ser] *diversos en género*[277]. [*ii*] Pero ahora nos hemos referido sólo a los nombres[278] universales. y acaso se podría pensar que una cosa indestructible y una cosa destructible no necesariamente son *diversas en especie*, como tampoco [lo son] *blanco* y *negro*[279], pues la misma cosa, si es un universal, puede ser, aun al mismo tiempo, [tanto blanca cuanto negra][280], así como *hombre* puede ser tanto *blanco* cuanto *negro*. También [puede serlo si es] un [ente] particular, pues un mismo [hombre] puede ser blanco y negro, aunque no al mismo tiempo. Sin embargo, *blanco* es contrario de *negro*. [*iii*] Pero[281], mientras que algunos contrarios se dan en algunas cosas *por accidente*, como los recién mencionados y muchos otros, otros [es] imposible [que se den por accidente]: entre ellos están *destructible* e *indestructible*, pues nada es destructible *por accidente*. En efecto, el accidente puede no darse, pero «destructible» se cuenta entre las [propiedades] que, [en las cosas] en que se dan, se dan *por necesidad*[282]; de otro modo, una y la misma cosa sería destructible e indestructible si «destructible» puede no darse en ella. Por tanto, «destructible» será necesariamente *la substancia* o se dará *en la substancia* de cada cosa destructible[283]. El mismo argumento [vale] también acerca de «indestructible», pues ambos [se cuentan] entre las [propiedades] que se dan *por necesidad* [en las cosas]. Por tanto, [eso] por [lo cual] y según lo cual, como principio, una cosa [es] destructible, y otra, indestructible, contiene una contraposición[284], así que [lo destructible y lo indestructible son] necesariamente *diversos en género*[285]. [*iv*] [Es] manifiesto, entonces, que no pueden existir Especies tales como algunos [filósofos][286] afirman, pues [en esa suposición] también tendría que haber un hombre destructible y uno indestructible[287]; sin embargo, se dice que las Especies son *las mismas en especie* que los particulares, y no homónimas[288]; pero las cosas diversas en género distan [entre sí] más que las [cosas diversas] en especie.

---

v Tricot (1973 : 575) se basan en el comentario de Tomás, para quien la diferencia en cuestión es diferencia tanto en especie cuanto en género, porque la contrariedad o la diferencia no concerniría sólo al nivel de *la especie* (y de la actualidad), con el que se relaciona la diferencia específica, sino también al nivel de *la materia* (y la potencia), del que depende la diferencia genérica, más profunda, por tanto, que la precedente.

278. Es decir, a las palabras «destructible» e «indestructible» (o acaso más bien a las nociones generales de las que esas palabras son vehículo), por oposición a las cosas particulares denotadas por ellas, a las que se hace referencia poco

más abajo. La diferencia entre esos dos niveles parece ser afín a la que en otros lugares Aristóteles expresa mediante la contraposición entre el enfoque «lógico» y el enfoque «físico»; cf. *supra* la nota 58 del libro VII, en la p. 514.

279. Debe entenderse sin duda: «como tampoco una cosa blanca y una cosa negra son necesariamente diversas en especie».

280. Es decir, los dos contrarios. El universal es potencialmente las dos cosas.

281. Aristóteles responde a la objeción precedente.

282. Es decir, están entre las propiedades esenciales que forman parte de la definición de una cosa.

283. Es decir, la contrariedad no se da sólo en el nivel de los atributos esenciales o de por sí, sino también en el de las cosas que son sus portadoras.

284. Aquí «contraposición (*antítesis*)» parece equivaler a «oposición».

285. En lo esencial, lo destructible es, para Aristóteles, todo cuanto se contiene en el mundo sublunar, e indestructibles, como ya se ha visto, las realidades supralunares, las inteligencias celestes, y Dios. De acuerdo con lo que se señala arriba, la diferencia entre unas y otras es de género: consiguientemente, no habría un género que las abarcase y de las cuales fueran especies y *destructible* : *indestructible* sus diferencias específicas.

286. Los filósofos platónicos. La crítica del platonismo que se esboza en lo que sigue es acaso el propósito último del capítulo.

287. El hombre empírico y el hombre ideal.

288. Es decir, esos dos hombres, el empírico y el ideal, resultan ser idénticos en especie: no se trata, pues, de que sean diversos o heterogéneos y no compartan nada más que el nombre. Pero eso es incompatible con el contraste *destructible* : *indestructible*, esto es, con la heterogeneidad que se da entre estas dos propiedades. Si la Idea de hombre es indestructible, no puede ser Idea que corresponda a los hombres empíricos, que son destructibles; o bien, la Idea es homogénea con los hombres empíricos, pero si es así, ella misma será destructible: no podría ser las dos cosas a la vez. Acerca de la homonimia, cf. *supra* la nota 10 del libro IV, en la p. 228.

LIBRO XI (K)

Capítulo i

[*i*] *¿Es la sabiduría una sola ciencia o abarca varias ciencias?* (1059*a*18-1059*a*23) [*ii*] *¿Son los principios de la demostración objeto de una sola ciencia?* (1059*a*23-1059*a*26). [*iii*] *¿Es la sabiduría ciencia de todas las substancias?* (1059*a*26-1059*a*29). [*iv*] *¿Estudia la misma ciencia las substancias y los accidentes?* (1059*a*29-1059*a*34). [*v*] *La sabiduría pareciera no estudiar la causa final* (1059*a*34-1059*a*38). [*vi*] *¿Trata la sabiduría acerca de las cosas sensibles o de otros objetos?* (1059*a*38-1059*b*14). [*vii*] *La materia de las cosas matemáticas ha de ser objeto de la sabiduría* (1059*b*14-1059*b*21). [*viii*] [*a*] *La sabiduría sería ciencia de los primeros géneros;* [*b*] *pero lo uno y el ente no pueden ser géneros;* [*c*] *dificultades que derivan de eso* (1059*b*21-1060*a*1).

ὅτι μὲν ἡ σοφία περὶ ἀρχὰς ἐπιστήμη τίς ἐστι, δῆλον ἐκ τῶν πρώτων ἐν οἷς διηπόρηται πρὸς τὰ ὑπὸ τῶν ἄλλων εἰρημένα περὶ τῶν ἀρχῶν· ἀπορήσειε δ' ἄν τις πότερον μίαν ὑπολαβεῖν εἶναι δεῖ τὴν σοφίαν ἐπιστήμην ἢ πολλάς· εἰ μὲν γὰρ μίαν, μία γ' ἐστὶν ἀεὶ τῶν ἐναντίων, αἱ δ' ἀρχαὶ οὐκ ἐναντίαι· εἰ δὲ μὴ μία, ποίας δεῖ θεῖναι ταύτας; ἔτι τὰς ἀποδεικτικὰς ἀρχὰς θεωρῆσαι μιᾶς ἢ πλειόνων; εἰ μὲν γὰρ μιᾶς, τί μᾶλλον ταύτης ἢ ὁποιασοῦν; εἰ δὲ πλειόνων, ποίας δεῖ ταύτας τιθέναι; ἔτι πότερον πασῶν τῶν οὐσιῶν ἢ οὔ; εἰ μὲν γὰρ μὴ πασῶν, ποίων χαλεπὸν ἀποδοῦναι· εἰ δὲ πασῶν μία, ἄδηλον πῶς ἐνδέχεται πλειόνων τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην εἶναι. ἔτι πότερον περὶ τὰς οὐσίας μόνον ἢ καὶτὰ συμβεβηκότα [ἀπόδειξίς ἐστιν]; εἰ γὰρ περί γε τὰ συμβεβηκότα ἀπόδειξίς ἐστιν, περὶ τὰς οὐσίας οὐκ ἔστιν· εἰ δ' ἑτέρα, τίς ἑκατέρα καὶ ποτέρα σοφία; εἰ μὲν γὰρ ἀποδεικτική, <ἡ> σοφία ἡ περὶ τὰ συμβεβηκότα· εἰ δὲ περὶ τὰ πρῶτα, ἡ τῶν οὐσιῶν. ἀλλ' οὐδὲ περὶ τὰς ἐν τοῖς φυσικοῖς εἰρημένας αἰτίας τὴν ἐπιζητουμένην ἐπιστήμην θετέον· οὔτε γὰρ περὶ τὸ οὗ ἕνεκεν (τοιοῦτον γὰρ τὸ ἀγαθόν, τοῦτο δ' ἐν τοῖς πρακτοῖς ὑπάρχει καὶ ταῖς οὔσιν ἐν κινήσει· καὶ τοῦτο πρῶτον κινεῖ—τοιοῦτον γὰρ τὸ τέλος—τὸ δὲ πρῶτον κινῆσαν οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς ἀκινήτοις)· ὅλως δ' ἀπορίαν ἔχει πότερόν ποτε περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἐστὶν ἡ ζητουμένη νῦν ἐπιστήμη ἢ οὔ, περὶ δέ τινας ἑτέρας. εἰ γὰρ περὶ ἄλλας,

---

1. Supra en I iii-x. Acerca de la singularidad del presente libro, cf. el apartado 3. de la «Introducción».

2. La aporía que sigue ha sido planteada, con diferencias, *supra* en III i 995*b*4-6 y discutida en 996*a*18-996*b*26. En esos lugares no se pregunta, como aquí, si es una sola o si son varias, sino si la misma ciencia que trata de los principios de la substancia ha de tratar también de los principios de la demostración; cf. III i 995*b*8-10; esa cuestión es considerada a continuación en [*ii*].

3. A juicio de Ross (1958 : II 307), los principios en cuestión deben de ser las cuatro causas, de las que en efecto no hay contrarios.

4. La aporía ha sido planteada *supra* en III i 995*b*10-13: cf., además, III ii 997*a*15-25.

5. La aporía ha sido planteada *supra* III i 995*b*18-20; cf., además, III ii 997*a*25-34.

6. Algunos manuscritos traen aquí «*apódeixis estin* (hay demostración)», palabras eliminadas por Jaeger (1963 : 214 *app crit*) y por Ross (1958 : II 308), que suponen que han pasado a este lugar desde la línea siguiente (*a*31). En caso de conservárselas, hay que omitir el giro «[la sabiduría trata]», que cubre la elipsis que de otro modo hay que suponer.

7. Porque la esencia es, en efecto, indemostrable; cf. *supra* III ii 997*a*30-34. Se sobreentiende que si hay demostración de los accidentes y no de las substan-

[*i*] Que la sabiduría es una ciencia de los principios [resulta] evidente a partir de las primeras [exposiciones][1], en las que se han planteado las aporías en relación con lo dicho por los otros [filósofos] acerca de los principios[2]. Pero se podría plantear la aporía de si se debe suponer que la sabiduría es una sola ciencia o [abarca] muchas; pues si [es] una sola, [cabe objetar que la ciencia] de los contrarios es siempre una sola, pero que los principios no [son] contrarios[3]; y si no es una sola, ¿cuáles hay que decir [que son] ellas? [*ii*] Además, estudiar los principios de la demostración ¿[es tarea] de una sola [ciencia] o de varias? Si [lo es] de una sola, ¿por qué de ella más bien que de otra cualquiera? Pero si [lo es] de varias, ¿cuáles hay que decir [que son] ellas? [*iii*][4] Además, ¿[ha de ser la sabiduría ciencia] de todas las substancias, o no? Pues si no [lo es] de todas, [es] difícil indicar de cuáles; pero si una sola [ciencia es ciencia] de todas [las substancias], [es] incierto cómo es posible que la misma ciencia sea [ciencia] de más de una [especie de substancias]. [*iv*][5] Además, [cabría preguntarse] si[6] [la sabiduría trata] sólo acerca de las substancias o también acerca de los accidentes; pues si hay demostración acerca de los accidentes, no la hay acerca de las substancias[7]. Y si [es] una [ciencia] diversa[8], ¿cuál [es] una y cuál es otra, y cuál de las dos [es] la sabiduría? Pues si <la>[9] sabiduría [es ciencia] demostrativa, [será sabiduría] la [que trate] acerca de los accidentes; pero si [la sabiduría trata] acerca de las cosas primeras, [será sabiduría] la [ciencia] de las substancias. [*v*][10] Pero tampoco cabe afirmar que la ciencia que se está buscando [trate] acerca de las causas mencionadas en la *Física*[11], pues no [trata] acerca del *con vistas a lo cual*[12], pues eso [es] el Bien, y se da [únicamente] en el dominio de la acción y en los entes en movimiento; además, eso[13] [es] lo primero en mover (pues el fin es de esa índole), mas el moviente primero no está en las cosas inmóviles[14]). [*vi*][15] En general conlleva una aporía [establecer] si la ciencia ahora buscada es acerca de las substancias sensibles, o 1059b

---

cias, no puede una misma ciencia tratar de ambas cosas.

8. Esto es, si es una la ciencia que trata de la substancia y otra la que trata de los accidentes.

9 Añadido de Jaeger (1963 : 214 *app crit*).

10. A diferencia de los restantes segmentos del capítulo, el que se inicia en este lugar (y abarca hasta el final del paréntesis, en *a*38) no contiene la exposición de una aporía, aun cuando guarda relación con la planteada *supra* en *a*20-23, de si una sola ciencia puede tratar de todos los principios; cf., además, *supra* III ii 997*a*21-*b*1.

11. Las cuatro causas, estudiadas en *Phys* II iii; cf. *supra* la nota 132 del libro I, en la p. 36.

ἢ περὶ τὰ εἴδη εἴη ἂν ἢ περὶ τὰ μαθηματικά. τὰ μὲν οὖν εἴδη ὅτι οὐκ ἔστι, δῆλον. ὅλως δὲ ἀπορίαν ἔχει, κἂν εἶναι τις αὐτὰ θῇ, διὰ τί ποτ᾽ οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν μαθηματικῶν, οὕτως ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὧν ἔστιν εἴδη· λέγω δ᾽ ὅτι τὰ μαθηματικὰ μὲν μεταξύ τε τῶν εἰδῶν τιθέασι καὶ τῶν αἰσθητῶν οἷον τρίτα τινὰ παρὰ τὰ εἴδη τε καὶ τὰ δεῦρο, τρίτος δ᾽ ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν οὐδ᾽ ἵππος παρ᾽ αὐτόν τε καὶ τοὺς καθ᾽ ἕκαστον· εἰ δ᾽ αὖ μὴ ἔστιν ὡς λέγουσι, περὶ ποῖα θετέον πραγματεύεσθαι τὸν μαθηματικόν; οὐ γὰρ δὴ περὶ τὰ δεῦρο: τούτων γὰρ οὐθέν ἐστιν οἷον αἱ μαθηματικαὶ ζητοῦσι τῶν ἐπιστημῶν· οὐδὲ μὴν περὶ τὰ μαθηματικὰ ἡ ζητουμένη νῦν ἐστὶν ἐπιστήμη (χωριστὸν γὰρ αὐτῶν οὐθέν)· ἀλλ᾽ οὐδὲ τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν· φθαρταὶ γάρ. ὅλως δ᾽ ἀπορήσειέ τις ἂν ποίας ἐστὶν ἐπιστήμης τὸ διαπορῆσαι περὶ τῆς τῶν μαθηματικῶν ὕλης. οὔτε γὰρ τῆς φυσικῆς, διὰ τὸ περὶ τὰ ἔχοντα ἐν αὑτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως τὴν τοῦ φυσικοῦ πᾶσαν εἶναι πραγματείαν, οὐδὲ μὴν τῆς σκοπούσης περὶ ἀποδείξεώς τε καὶ ἐπιστήμης· περὶ γὰρ αὐτὸ τοῦτο τὸ γένος τὴν ζήτησιν ποιεῖται. λείπεται τοίνυν τὴν προκειμένην φιλοσοφίαν περὶ αὐτῶν τὴν σκέψιν ποιεῖσθαι. διαπορήσειε δ᾽ ἄν τις εἰ δεῖ θεῖναι τὴν ζητουμένην ἐπιστήμην περὶ τὰς ἀρχάς, τὰ καλούμενα ὑπό τινων στοιχεῖα· ταῦτα δὲ πάντες ἐνυπάρχοντα τοῖς συνθέτοις τιθέασιν. μᾶλλον δ᾽ ἂν δόξειε τῶν καθόλου δεῖν εἶναι τὴν ζητουμένην ἐπιστήμην·

---

12. La expresión «*el con vistas a lo cual* (*tò hoû héneken*)», remite a la llamada «causa final»; cf. I *supra* iii 983*a*31-32 y la nota 87 de ese libro I, en la p. 26.

13. La causa final.

14. No está en las cosas inmóviles que son, parece sobreentenderse, el objeto propio de la sabiduría. Como el fin es causa de lo que obra sobre cosas móviles, la causa final no pertenecerá al domino de la sabiduría.

15. Esta aporía se corresponde con la formulada *supra* en III ii 995*b*9-18 y discutida en 997*a*34-998*a*19, aunque allí se preguntaba si hay otras substancias aparte de las sensibles, y aquí se pregunta qué especies de substancias forman el campo de la sabiduría.

16. Se toma, pues, como punto de referencia el planteo platónico. Acerca de los Objetos Matemáticos, cf. *supra* las notas 352 y 353 del libro I, en la p. 83.

17. A partir de los argumentos expuestos *supra* en I ix.

18. Los platónicos.

19. Las cosas del mundo sensible, por oposición al mundo eidético o inteligible.

20. La expresión «tercer hombre» no tiene, por cierto, aquí el mismo sentido que en el conocido argumento a que se hace referencia en I vii 990*b*17.

21. Esto es, si fuera consecuente, el platonismo, puesto que afirma la existencia de entes intermedios entre las Especies y las cosas sensibles en los as-

no, sino acerca de otras [especies de substancia]; y si [es] acerca de otras, será o acerca de las Especies o acerca de los Objetos Matemáticos[16]. Ahora bien, [es] evidente[17] que las Especies no existen. Y si se afirmara que existen, se plantea aun la aporía de por qué en el caso de las otras cosas de que hay Especies no ocurre como en el caso de los Objetos Matemáticos. Quiero decir que ponen[18] los Objetos Matemáticos como intermedios entre las Especies y las cosas sensibles, y como terceras cosas al lado de las Especies y de las cosas de aquí[19]; pero no hay ni un tercer hombre[20] ni un [tercer] caballo al lado del [Hombre y el Caballo] en sí y de los [hombres y los caballos] particulares[21]. Pero si no es como dicen[22], ¿de qué especie de cosas habrá que decir que trata el matemático? Por cierto, no de las de aquí[23], pues ninguna de ellas es como [las que] investigan las ciencias matemáticas. Mas tampoco la ciencia ahora buscada [trata] de los Objetos Matemáticos (pues ninguno de ellos [existe] separado[24]), y no [trata] de las substancias sensibles, pues son destructibles[25]. [*vii*][26] Y en general cabría plantear la aporía de a qué especie de ciencia [le concierne] plantear las cuestiones referentes a la materia de los Objetos Matemáticos[27]. No [es tarea] de la Física, porque todo el trabajo del físico es acerca de cosas que tienen en sí mismas el principio del movimiento y del reposo[28]; ni de la [disciplina] que investiga acerca de la demostración y la ciencia[29], pues [esa disciplina] hace su investigación acerca de este mismo género [de entes][30]. Resta, entonces, que [sea] la presente filosofía [la que] se encargue de la investigación acerca de ellas. [*viii*][31] [*a*] Cabría plantear la aporía de si se ha de afirmar que la ciencia buscada [trata] acerca de los principios que algunos [filósofos] llaman «elementos» y todos afirman que son componentes internos de los compuestos[32]. [*b*] Pero parecería, más bien, que la ciencia buscada tiene que ser

---

pectos relevantes para las matemáticas, debiera admitir también la existencia de entes intermedios entre las Especies y las cosas sensibles en general.

22. Si no es como dicen los platónicos y, por tanto, los Objetos Matemáticos no existen.

23. Cf. *supra* la nota 19, en la p. 794.

24. Esto es, *en la visión aristotélica* los objetos de que tratan las ciencias matemáticas no tienen una existencia separada, sino que son sólo abstracciones. La visión platónica sí les reconoce a los llamados Objetos Matemáticos una existencia así; cf. *infra* las notas 6, 7 y 73 del libro XIII, en las pp. 952, 953 y 970.

25. Así que de las tres especies de entes que el platonismo distingue ninguna parece corresponder a los objetos posible de la sabiduría, porque [*a*] las Especies o Ideas no existen (1059*b*3); [*b*] los Objetos Matemáticos no tienen una existencia separada o de por sí (1059*b*13); cf. la nota precedente; y [*c*] las cosas sensibles son perecederas (1959*b*14) y carecen, por eso, de la constancia de lo que puede ser objeto de ciencia.

πᾶς γὰρ λόγος καὶ πᾶσα ἐπιστήμη τῶν καθόλου καί οὐ τῶν ἐσχάτων, ὥστ᾽ εἴη ἂν οὕτω τῶν πρώτων γενῶν. ταῦτα δὲ γίγνοιτ᾽ ἂν τό τε ὂν καὶ τὸ ἕν· ταῦτα γὰρ μάλιστ᾽ ἂν ὑποληφθείη περιέχειν τὰ ὄντα πάντα καὶ μάλιστα ἀρχαῖς
30 ἐοικέναι διὰ τὸ εἶναι πρῶτα τῇ φύσει: φθαρέντων γὰρ αὐτῶν συναναιρεῖται καὶ τὰ λοιπά· πᾶν γὰρ ὂν καὶ ἕν. ἡ δὲ τας διαφορὰς αὐτῶν ἀνάγκη μετέχειν εἰ θήσει τις αὐτὰ γένη, διαφορὰ δ᾽ οὐδεμία τοῦ γένους μετέχει, ταύτῃ δ᾽ οὐκ ἂν δόξειε δεῖν αὐτὰ τιθέναι γένη οὐδ᾽ ἀρχάς. ἔτι δ᾽ εἰ μᾶλλον
35 ἀρχὴ τὸ ἁπλούστερον τοῦ ἧττον τοιούτου, τὰ δ᾽ ἔσχατα τῶν ἐκ τοῦ γένους ἁπλούστερα τῶν γενῶν (ἄτομα γάρ, τὰ γένη δ᾽ εἰς εἴδη πλείω καὶ διαφέροντα διαιρεῖται), μᾶλλον ἂν ἀρχὴ δόξειεν εἶναι τὰ εἴδη τῶν γενῶν. ἡ δὲ συναναιρεῖται τοῖς γένεσι τὰ εἴδη, τὰ γένη ταῖς ἀρχαῖς ἔοικε μᾶλλον· ἀρχὴ
1060a γὰρ τὸ συναναιροῦν. τὰ μὲν οὖν τὴν ἀπορίαν ἔχοντα ταῦτα καὶ τοιαῦτ᾽ ἐστὶν ἕτερα.

---

26. Esta aporía (que se acompaña de su solución) no tiene un correlato en el texto paralelo del libro III.

27. Al parecer, «la materia de los Objetos Matemáticos (*hē tôn matēmatikôn hylē*)» se identifica con la «materia inteligible (*hylē noētē*)» de que se habla *supra* en VII 1036*a*9; cf. allí la nota 272 del libro VII, en la p. 570; cf. Ross (1958 II 309); Tricot (1973 : 582); Reale (1968 : 199). La expresión de arriba es ambigua, como lo es también la comentada *supra* en la nota 24, en la p. 795. Por cierto, no cabe entender que implique la aceptación de la doctrina de los Objetos Matemáticos, que es ampliamente criticada *infra* en el libro XIV.

28. Eso es lo que define a los entes naturales y a la naturaleza en general; cf., entre otros lugares, *supra* V iv. Por ser, pues, variables, los entes estudiados por la Física contrastan con los objetos invariables que estudian las ciencias matemáticas.

29. Es decir, la analítica (hoy «lógica»), que incluye la teoría de la ciencia.

30. El recién mencionado género de los entes invariables.

31. La aporía ha sido planteada *supra* en III i 995*b*27-29, y discutida en iii 998*a*20-998*b*14.

32. Es decir, las formas básicas o primarias de la materia que fueron tema central en los primeros filósofos. Cf. *supra* V iii.

33. Dado el contexto, «las cosas últimas (*tà éskhata*)» tienen que ser los individuos.

acerca de los universales, pues el enunciado y la ciencia [lo son] siempre de los universales, y no de las cosas últimas[33], así que sería, entonces, [ciencia] de los géneros primeros[34], y esos [géneros] serían «*ente*» y «*uno*»; pues cabe suponer que estos comprenden en el grado más alto a todos los entes y ostentan en el grado más alto el carácter de principios por ser primeros por naturaleza. En efecto, si se los destruye, se eliminan a la vez[35] también las demás cosas, pues todo [lo que es, es] *ente* y *uno*. Sin embargo, si se afirma [que son] géneros, las diferencias necesariamente han de participar de ellos, pero ninguna diferencia participa en el género; por eso cabe creer que no hay que afirmar que [*ente* y *uno* sean] géneros ni principios[36]. [*c*] Además, si lo [que es] más simple [es] principio en mayor grado que lo menos [simple], y [si] las [especies] últimas [que derivan] del género[37] [son] más simples que los géneros (pues [son] indivisibles, mientras que los géneros se dividen en especies varias y diferentes), cabe pensar que las especies son principio en mayor grado que los géneros[38]; pero en la medida en que las especies se eliminan junto con los géneros[39], los géneros presentan más el carácter de principios, pues [es] principio lo que conlleva la eliminación de otra cosa. Las cosas que encierran aporías son esas, y hay otras semejantes.

---

34. En este punto se enlaza la dificultad precedente con la planteada *supra* en i III 995b29-32 y discutida en iii 998*b*14-999*a*23.

35. El «se eliminan a la vez (*synanaireîtai*)» remite al procedimiento de la «*synaíresis*» (literalmente, «codestrucción»), de procedencia platónica, consistente en una suerte de experimento imaginario que permite establecer qué es «primero» entre dos cosas; por ejemplo, entre A y B: si la supresión de A conlleva la destrucción de B, pero la de B no conlleva la de A, entonces, A es «primera».

36. Así, como se ha visto, en el caso de «animal racional» como definición de la especie «hombre», el género («animal») no puede ser predicado de la diferencia («racional»), como puede ser predicado de la especie («hombre»): «hombre» participa de «animal», pero «racional», no. Entonces, como, por otra parte, todas las diferencias «son», y son «una», esto es, como «ente» y «uno» se pueden predicar de ellas, eso muestra que «uno» y «ente» no son géneros.

37. Las especies «últimas (*éskhata*)», esto es, que no son ya susceptibles de división, son las especies ínfimas («hombre»; «caballo»).

38. En contraste con lo planteado en la tesis, se señala ahora, como antítesis, que el orden podría ser el inverso, esto es, que las especies (y no los géneros), porque son más simples, pueden ser consideradas principios en mayor grado que los géneros.

39. Cf. *supra* la nota 35.

Capítulo ii

[*i*] [*a*] *¿Trata la sabiduría de las cosas sensibles o de una substancia separada?; [b] Si hay substancias aparte de las sensibles, ¿corresponderán a todas ellas?; [c] Si el principio no puede ser la materia ni la especie, ¿no habrá ninguna substancia separada?* (1060*a*3-1060*a*27). [*ii*] *Si hay un principio eterno, ¿por qué unas cosas son eternas y otras no?* (1060*a*27-1060*a*36). [*iii*] *Si se afirman como principios el ente y lo uno, de ello resultan dificultades* ([*a*]-[*d*]) (1060*a*36-1060*b*19). [*iv*] *Si la substancia es individual, la ciencia de ella no puede ser ciencia de los principios* (1060*b*19-1060*b*23). [*v*] *¿Existe algo aparte de los compuestos?* (1060*b*23-1060*b*28). [*vi*] *¿Son los principios los mismos en número o en especie?* (1060*b*28-1060*b*30).

ἔτι πότερον δεῖ τιθέναι τι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα ἢ οὔ, ἀλλὰ
τούτων ἡ ζητουμένη ἐπιστήμη; ἀλλὰ ταῦτα ἄπειρα· τά γε
μὴν παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα γένη ἢ εἴδη ἐστίν, ἀλλ' οὐδετέρου
τούτων ἡ ζητουμένη νῦν ἐπιστήμη. διότι γὰρ ἀδύνατον
τοῦτο, εἴρηται. καὶ γὰρ ὅλως ἀπορίαν ἔχει πότερον δεῖ
τινὰ ὑπολαβεῖν οὐσίαν εἶναι χωριστὴν παρὰ τὰς αἰσθητὰς
οὐσίας καὶ τὰς δεῦρο, ἢ οὔ, ἀλλὰ ταῦτ' εἶναι τὰ ὄντα καὶ περὶ
ταῦτα τὴν σοφίαν ὑπάρχειν. ζητεῖν μὲν γὰρ εἰοίκαμεν ἄλλην
τινά, καὶ τὸ προκείμενον τοῦτ' ἔστιν ἡμῖν, λέγω δὲ τὸ ἰδεῖν εἴ
τι χωριστὸν καθ' αὑτὸ καὶ μηδενὶ τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχον·
ἔτι δ' εἰ παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἔστι τις ἑτέρα οὐσία,
παρὰ ποίας τῶν αἰσθητῶν δεῖ τιθέναι ταύτην εἶναι; τί γὰρ
μᾶλλον παρὰ τοὺς ἀνθρώπους ἢ τοὺς ἵππους ἢ τῶν ἄλλων
ζώων θήσει τις αὐτὴν ἢ καὶ τῶν ἀψύχων ὅλως; τό γε μὴν
ἴσας ταῖς αἰσθηταῖς καὶ φθαρταῖς οὐσίαις ἀϊδίους ἑτέρας
κατασκευάζειν ἐκτὸς τῶν εὐλόγων δόξειεν ἂν πίπτειν. εἰ
δὲ μὴ χωριστὴ τῶν σωμάτων ἡ ζητουμένη νῦν ἀρχή, τίνι
ἄν τις ἄλλην θείη μᾶλλον τῆς ὕλης; αὕτη γε μὴν ἐνεργείᾳ
μὲν οὐκ ἔστι, δυνάμει δ' ἔστιν. μᾶλλόν τ' ἂν ἀρχὴ <καὶ>
κυριωτέρα ταύτης δόξειεν εἶναι τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή· τοῦτο
δὲ φθαρτόν, ὥσθ' ὅλως οὐκ ἔστιν ἀΐδιος οὐσία χωριστὴ καὶ
καθ' αὑτήν. ἀλλ' ἄτοπον· ἔοικε γὰρ καὶ ζητεῖται σχεδὸν ὑπὸ
τῶν χαριεστάτων ὡς οὐσάτις ἀρχὴ καὶ οὐσία τοιαύτη· πῶς
γὰρ ἔσται τάξις μή τινος ὄντος ἀϊδίου καὶ χωριστοῦ καὶ
μένοντος; ἔτι δ' εἴπερ ἔστι τις οὐσία καὶ ἀρχὴ τοιαύτη τὴν
φύσιν οἵαν νῦν ζητοῦμεν, καὶ αὕτη μία πάντων καὶ ἡ αὐτὴ
τῶν ἀϊδίων τε καὶ φθαρτῶν, ἀπορίαν ἔχει διὰ τί ποτε τῆς

---

40. La aporía ha sido planteada *supra* en III i 995*b*28-29; cf. 995*b*5-996*a*1; y discutida en III iv 999*a*24-*b*24.

41. Cf. *supra* i 1059*b*1-38.

42. Cf. *supra* la nota 19, en la p. 794.

43. Como un atributo o una propiedad.

44. En eso parece apreciarse la orientación «teológica» del presente libro. Dumoulin (1986 : 151) observa que la idea implícita es la de que, en su expresión más acabada, la sabiduría debiera recaer en un objeto con notas que no se dan en el orden sensible.

45. Se toma otra vez como punto de referencia la filosofía platónica, y se plantea la cuestión (señalada también en otros lugares del tratado) de cuáles son las cosas de las que hay Ideas. Cf. *supra* las notas 346, 473 y 476 del libro I, en las pp. 82 y 110. Dumoulin (1987 : 155) ve en la referencia a los animales un indicio de que el redactor de estas líneas no entendió que un argumento como el expuesto *supra* en III iv 999*b*17-20 concernía sólo a los productos artificiales.

46. Añadido de Christ recogido por Jaeger (1963 : 216 *app crit*).

47. Como en otros casos, entiendo el coordinante «y (*kaí*)» como apositivo («es decir»). Cf. *supra* la nota 34 del libro VII, en la p. 506.

[*i*][10] [*a*] Además, ¿se ha de poner algo aparte de las cosas particulares, o no, sino que la ciencia buscada [trata sólo] de estas? Pero son infinitas. Las cosas [que existan] aparte de las particulares son los géneros y las especies, pero la ciencia ahora buscada no es ¿ciencia] de ni de unos ni de otras: ya se ha dicho, en efecto, por qué eso [es] imposible[41]. En general, encierra una aporía [la cuestión de] si se debe suponer la existencia de alguna substancia separada aparte de las substancias sensibles, es decir, las de acá[42], o no, sino que esos son los entes, y la sabiduría tiene en ellas su incumbencia. Pero manifiestamente buscamos otra [substancia], y es eso lo que tenemos por delante; quiero decir: ver si hay algo separado de por sí, que no se da[43] en ninguna de las cosas sensibles[44]. [*b*] Además, si aparte de las substancias sensibles existe alguna otra substancia, ¿aparte de qué especie de [substancias] sensibles se debe afirmar que la hay? Pues ¿por qué se la ha de poner aparte de los hombres o [aparte] de los caballos más bien que de los demás animales, o aun, de las cosas inanimadas en general[45]? Por otra parte, se creería que establecer otras substancias eternas, pero iguales [en número] a las sensibles y destructibles, cae fuera de lo razonable. [*c*] Pero si el principio ahora buscado no [está] separado de los cuerpos, ¿cuál otro se podría afirmar con preferencia a la materia? Pero esta no existe en actividad, y sí en potencia. Cabría pensar que más <*y*>[46] con más legitimidad que ella es principio la especie, es decir, la configuración[47]. Pero esta es destructible[48], así que no existe en general ninguna substancia eterna separada y de por sí. Pero [eso] no tiene sentido, pues es evidente [que la hay], y es buscada por los [hombres] más salientes[49], en la convicción de que existe un principio y una substancia tal. Pues ¿cómo podrá haber orden si no existe algo eterno, separado y permanente[50]? [*ii*][51] Además, si en efecto existe una substancia y principio tal por naturaleza como el que buscamos ahora, y es el único para todas las cosas, esto es, el mismo para las eternas y para las destructibles, [entonces] encierra una aporía [la cuestión de] por qué, si el principio es el

---

18. La idea de que la especie es destructible (*phthartón*) contrasta, por cierto, con la doctrina regular de Aristóteles, a no ser que se piense en la especie individual, encarnada en la materia, que, por estarlo, desaparece cuando la materia cambia de configuración; cf. *supra* VII xv 1039*b*20-23; por otra parte, en VIII iii 1043*b*15 se ha señalado la posibilidad de que la especie sea «destructible sin [proceso] de destrucción, y generada sin [proceso de] generación». Acaso en razón de la finitud de la forma individual se diga arriba, en la antítesis, que tampoco la especie, que parecía con más derechos que la materia para constituir el principio, podría serlo.

19. Los hombres más salientes (*hoi khariéstatoi*) son los que sobresalen por su cultura y por su inteligencia; cf. *infra* XII x 1075*a*26-27 (*hoi khariesténs*

30 αὐτῆς ἀρχῆς οὔσης τὰ μέν ἐστιν ἀΐδια τῶν ὑπὸ τὴν ἀρχην
τὰ δ' οὐκ ἀΐδια (τοῦτο γὰρ ἄτοπον)· εἰ δ' ἄλλη μένἐστιν ἀρχη
τῶν φθαρτῶν ἄλλη δὲ τῶν ἀϊδίων, εἰ μὲν ἀΐδιος καὶ ἡ των
φθαρτῶν, ὁμοίως ἀπορήσομεν (διὰ τί γὰρ οὐκ, ἀϊδίου της
35 ἀρχῆς οὔσης καὶ τὰ ὑπὸ τὴν ἀρχὴν ἀΐδια;)· φθαρτῆς δ' οὐσης
ἄλλη τις ἀρχὴ γίγνεται ταύτης κἀκείνης ἑτέρα, καὶ τοῦτ εις
ἄπειρον πρόεισιν. εἰ δ' αὖ τις τὰς δοκούσας μάλιστ' ἀρχας
ἀκινήτους εἶναι, τό τε ὂν καὶ τὸ ἕν, θήσει, πρῶτον μὲν εἰ μη
1060b τόδε τι καὶ οὐσίαν ἑκάτερον αὐτῶν σημαίνει, πῶς ἔσονται
χωρισταὶ καὶ καθ' αὑτάς; τοιαύτας δὲ ζητοῦμεν τὰς ἀϊδίους
τε καὶ πρώτας ἀρχάς. εἴ γε μὴν τόδε τι καὶ οὐσίαν ἑκάτερον
5 αὐτῶν δηλοῖ, πάντ' ἔσται οὐσίαι τὰ ὄντα· κατὰ πάντων
γὰρ τὸ ὂν κατηγορεῖται (κατ' ἐνίων δὲ καὶ τὸ ἕν)· οὐσιαν
δ' εἶναι πάντα τὰ ὄντα ψεῦδος. ἔτι δὲ τοῖς τὴν πρώτην
ἀρχὴν τὸ ἓν λέγουσι καὶ τοῦτ' οὐσίαν, ἐκ δὲ τοῦ ἑνὸς καὶ
τῆς ὕλης τὸν ἀριθμὸν γεννῶσι πρῶτον καὶ τοῦτον οὐσίαν
φάσκουσιν εἶναι, πῶς ἐνδέχεται τὸ λεγόμενον ἀληθες
10 εἶναι; τὴν γὰρ δυάδα καὶ τῶν λοιπῶν ἕκαστον ἀριθμῶν
τῶν συνθέτων πῶς ἓν δεῖ νοῆσαι; περὶ τούτου γὰρ οὔτε
λέγουσιν οὐδὲν οὔτε ῥᾴδιον εἰπεῖν. εἴ γε μὴν γραμμὰς ἢ τα
τούτων ἐχόμενα (λέγω δὲ ἐπιφανείας τὰς πρώτας) θήσει
τις ἀρχάς, ταῦτά γ' οὐκ εἰσὶν οὐσίαι χωρισταί, τομαὶ δὲ και
15 διαιρέσεις αἱ μὲν ἐπιφανειῶν αἱ δὲ σωμάτων (αἱ δὲ στιγμαι
γραμμῶν), ἔτι δὲ πέρατα τῶν αὐτῶν τούτων· πάντα δε
ταῦτα ἐνἄλλοις ὑπάρχει καὶ χωριστὸν οὐδέν ἐστιν. ἔτι πῶς
οὐσίαν ὑπολαβεῖν εἶναι δεῖ τοῦ ἑνὸς καὶ στιγμῆς; οὐσίας μὲν
γὰρ πάσης γένεσις ἔστι, στιγμῆς δ' οὐκ ἔστιν· διαίρεσις γὰρ
20 ἡ στιγμή. παρέχει δ' ἀπορίαν καὶ τὸ πᾶσαν μὲν ἐπιστήμην
εἶναι τῶν καθόλου καὶ τοῦ τοιουδί, τὴν δ' οὐσίαν μὴ τῶν
καθόλου εἶναι, μᾶλλον δὲ τόδε τι καὶ χωριστόν, ὥστ' εἰ περὶ
τὰς ἀρχάς ἐστιν ἐπιστήμη, πῶς δεῖτὴν ἀρχὴν ὑπολαβεῖν
οὐσίαν εἶναι; ἔτι πότερον ἔστι τι παρὰ τὸ σύνολον ἢ οὐ
25 (λέγω δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ μετὰ ταύτης); εἰ μὲν γὰρ μή, τά
γε ἐν ὕλῃ φθαρτὰ πάντα· εἰ δ' ἔστι τι, τὸ εἶδος ἂν εἴη καὶ ἡ
μορφή· τοῦτ' οὖν ἐπί τίνων ἔστι καὶ ἐπὶ τίνων οὔ, χαλεπὸν
ἀφορίσαι· ἐπ' ἐνίων γὰρ δῆλον οὐκ ὂν χωριστὸν τὸ εἶδος,
οἷον οἰκίας. ἔτι πότερον αἱ ἀρχαὶ εἴδει ἢ ἀριθμῷ αἱ αὐταί;
30 εἰ γὰρ ἀριθμῷ, πάντ' ἔσται ταὐτά.

---

légontes). La convicción de los hombres más salientes tiene, desde luego, el valor de un *éndoxon*; cf. *supra* la nota 33 del libro I, en la p. 14.

50. La idea de que la divinidad como causa del orden (*táxis*) del mundo es expresada también *infra* en XII x 1075*a*11-25 y *b*24.

51. La dificultad ha sido planteada *supra* en III i 996*a*2-4, y discutida en III iv 1000*a*5-31.

mismo, unas cosas, entre las [que están] bajo el principio, son eternas, y otras no [son] eternas (eso es, en efecto, un sinsentido). Pero si el principio de las cosas destructibles es uno, y otro el de las eternas; si, por otra parte, el de las destructibles [es] eterno, nos hallaremos asimismo en una aporía (pues, ¿por qué, si el principio es eterno, no [son] también eternas las [cosas que están] bajo ese principio?). Pero si es destructible, habrá otro principio de él, y otro de este, y eso irá al infinito. [*iii*][52] Pero si, en cambio, se ponen como principios los considerados inmóviles en grado más alto: el ente y lo uno, [*a*] en primer lugar, ¿cómo podrán existir separados y de por sí si ninguno de ellos significa un *esto* y una substancia; pero buscamos principios eternos y primeros [que sean] tales; si, en cambio, cada uno de ellos denota un *esto* y una substancia, todos los entes[53] deberán ser substancias, pues «ente» se predica de todas las cosas (y de algunas también «uno»[54]); pero es falso que todos los entes sean substancias. [*b*] Además, ¿cómo puede ser verdadero lo dicho por los que afirman[55] que el principio primero [es] lo uno y que este [es] substancia, y que de lo uno y de la materia generan el primer número[56] y sostienen que este es substancia? Pues ¿cómo se ha de pensar como *uno* la díada y cada uno de los demás números compuestos[57]? Acerca de eso, en efecto, no dicen nada, ni es fácil decirlo. [*c*] Pero si se afirman como principios las líneas o las cosas que se siguen de ellas (me refiero a las superficies primeras[58]), [habrá que decir que] esas no son substancias separadas, sino secciones y divisiones: unas, de las superficies; otras, de los cuerpos, y los puntos, de las líneas; y, [son,] además, límites de esas mismas cosas; pero todas ellas se dan en otras, y ninguna existe separada. [*d*] Además, ¿cómo se ha de suponer que hay substancia del uno y del punto? Pues de toda substancia hay generación, y del punto no lo hay[59], pues el punto es una división. [*iv*][60] Plantea también una aporía el que toda ciencia [sea] de los universales y de lo que es de determinada índole, y la substancia no esté entre los universales y [sea] más bien un *esto* y algo separado, de modo que si hay una ciencia acerca de los principios, ¿cómo se ha de suponer que el principio es una substancia? [*v*][61] Además, ¿hay algo aparte del compuesto (quiero decir: la materia y lo [que está] con ella), o no? Pues si no, todas las cosas [que están] en la materia [son] destructibles; pero si hay algo, ha de ser la especie, es decir, la configuración[62]. Pero [es] difícil determinar en qué casos ella lo está y en qué casos no. Pues en unos, [es] evidente que la especie no existe separada; por ejemplo, [la] de una casa[63]. [*vi*] Además, ¿son los principios los mismos *en especie o en número*? *Pues si* [son los mismos] *en número,* todas las cosas serán la misma[64].

52. La cuestión ha sido planteadas ya *supra* en III i 996*a*5-11, y discutida en III iv 1001*a*4-1001*b*25 y 1001*b*26-1002*b*11.
53. Aun los que cayesen en las categorías no substanciales.
54. No se ve la razón de la restricción, puesto que para Aristóteles «uno» se puede predicar irrestrictamente de todo lo que es; cf. *infra* iii 1061*a*18. Alejandro (1891 : 640) entendía que lo que se excluía eran los números; Ross (1958 : II 311) piensa, en cambio, que es sólo un signo de cautela.
55. Los pitagóricos y los platónicos; cf. *supra* I v 987*a*18-19; I vi 987*b*21; ix 992*a*7-9; III iv 1001*a*9-12.
56. O, para Bonitz (1848-1849 : 455) y otros: «afirman *primero* [= «en primer lugar»] el número», sobreentendiéndose que *después* generan los entes geométricos. Cf. *supra* la nota 354 del libro I, en la p. 84.
57. «Compuestos (*sýnthetoi*)» en el sentido en que se acaba de explicar: consistentes en la materia y en el uno, el cual le conferiría, a aquella, forma y unidad. Ahora bien, en tal caso, ¿cómo es posible concebir como *unidad* el dos, el tres, etcétera?
58. Según Bonitz (1848-1849 : 456), superficies inteligibles y de por sí, y no sensibles.
59. No hay generación en el sentido de que no hay un *proceso* de generación, puesto que pasan a la existencia instantáneamente; cf. *supra* la nota 82 del libro VI, en la p. 486; III v 1002*a*32-34; IX v 1044*b*21-22.
60. La aporía ha sido planteada *supra* en III i 996*a*11-12, y discutida en vi 1003*a*5-17.
61. Se vuelve al punto considerado *supra* en 1060*a*3-27.
62. Cf. *supra* la nota 47, en la p. 800.
63. Según Ross (1958 : II 312), se hace alusión a que no hay universales de las negaciones (I ix 990*b*13-14) ni de las relaciones (I ix 990*b*15-17) ni de objetos artificiales (I ix 991*b*5-7; XII iv 1070*b*13-44).
64. Aporía planteada *supra* en III i 996*a*1-3, y discutida en III vi 999*b*24-1000*a*4.

Capítulo iii

[*i*] [*a*] *¿Puede haber ciencia que trate del ente de manera unitaria si «ente» se dice en muchos sentidos?* [*b*] *El uso de «ente» conlleva, una forma peculiar de unidad de sentido* (1060*b*31-1061*a*10). [*ii*] *La contrariedad es objeto de la filosofía:* [*a*] *la contrariedad del ente se pueden reducir a las diferencias primeras;* [*b*] *es indiferente que la reducción del ente sea al ente o a lo uno;* [*c*] *los contrarios son objeto de la misma ciencia; hay casos intermedios de privación parcial* (1061*a*10-1061*a*28). [*iii*] [*a*] *La unidad de la filosofía es como la que se le reconoce a las matemáticas;* [*b*] *el estudio del ente en tanto ente le corresponde a la filosofía; no a la física, ni a la dialéctica ni a la sofística* (1061*a*28-1061*b*11). [*iv*] *Se resuelve la dificultad de si una ciencia única trata de entes de diverso género* (1061*b*11-1061*b*17).

ἐπεὶ δ' ἐστὶν ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἡ ὂν
καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος, τὸ δ' ὂν πολλαχῶς καὶ οὐ καθ
ἕνα λέγεται τρόπον· εἰ μὲν οὖν ὁμωνύμως κατὰ δὲ κοινου
μηδέν, οὐκ ἔστιν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην (οὐ γὰρ ἓν γένος τῶν
τοιούτων), εἰ δὲ κατά τι κοινόν, εἴη ἂν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην.
ἔοικε δὴ τὸν εἰρημένον λέγεσθαι τρόπον καθάπερ τό τε
ἰατρικὸν καὶ ὑγιεινόν· καὶ γὰρ τούτων ἑκάτερον πολλαχῶς
λέγομεν. λέγεται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον ἕκαστον τῷ το
μὲν πρὸς τὴν ἰατρικὴν ἐπιστήμην ἀνάγεσθαί πως τὸ δε
πρὸς ὑγίειαν τὸ δ' ἄλλως, πρὸς ταὐτὸ δ' ἕκαστον. ἰατρικὸς
γὰρ λόγος καὶ μαχαίριον λέγεται τῷ τὸ μὲν ἀπὸ τῆς
ἰατρικῆς ἐπιστήμης εἶναι τὸ δὲ ταύτῃ χρήσιμον. ὁμοίως δὲ
καὶ ὑγιεινόν: τὸ μὲν γὰρ ὅτι σημαντικὸν ὑγιείας τὸ δ' ὅτι
ποιητικόν. ὁ δ' αὐτὸς τρόπος καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν. τὸν αὐτον
δὴ τρόπον καὶ τὸ ὂν ἅπαν λέγεται· τῷ γὰρ τοῦ ὄντος ἡ ὂν
πάθος ἢ ἕξις ἢ διάθεσις ἢ κίνησις ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν
τοιούτων εἶναι λέγεται ἕκαστον αὐτῶν ὄν. ἐπεὶ δὲ παντος
τοῦ ὄντος πρὸς ἕν τι καὶ κοινὸν ἡ ἀναγωγὴ γίγνεται, και
τῶν ἐναντιώσεων ἑκάστη πρὸς τὰς πρώτας διαφορὰς και
ἐναντιώσεις ἀναχθήσεται τοῦ ὄντος, εἴτε πλῆθος καὶ ἓν εἰθ
ὁμοιότης καὶ ἀνομοιότης αἱ πρῶται τοῦ ὄντος εἰσὶ διαφοραι,
εἴτ' ἄλλαι τινές· ἐστωσαν γὰρ αὗται τεθεωρημέναι. διαφέρει
δ' οὐδὲν τὴν τοῦ ὄντος ἀναγωγὴν πρὸς τὸ ὂν ἢ πρὸς τὸ ἓν
γίγνεσθαι. καὶ γὰρ εἰ μὴ ταὐτὸν ἄλλο δ' ἐστίν, ἀντιστρέφει
γε· τότε γὰρ ἓν καὶ ὂν πως, τό τε ὂν ἕν. --ἐπεὶ δ' ἐστί τα
ἐναντία πάντα τῆς αὐτῆς καὶ μιᾶς ἐπιστήμης θεωρῆσαι,
λέγεται δ' ἕκαστον αὐτῶν κατὰ στέρησιν—καίτοι γ' ἐνια
ἀπορήσειέ τις ἂν πῶς λέγεται κατὰ στέρησιν, ὧν ἔστιν ἀνα
μέσον τι, καθάπερ ἀδίκου καὶ δικαίου—περὶ πάντα δὴ τα

---

65. En el presente capítulo se expone lo esencial de IV i-ii. En el primer segmento (1060*b*31-1061*a*28) se resuelve la aporía planteada *supra* en i 1059*a*20-23.

66. Cf. en particular I ix 992*b*19; IV ii 1003*b*5.

67. Es decir, sin que se dé un componente semántico constante en sus diversos usos; por tanto, «según algo común (*katá ti koinón*)» (*b*35) equivale a «sinonímicamente». Acerca de homonimia y sinonimia, cf. *supra* la nota 10 del libro IV, en la p. 228.

68. Cada ciencia trata de un género determinado, de modo que si «ente» no es de aplicación sinonímica y, por tanto, las cosas que reciben el nombre de «ente» no pertenecen a un mismo género, no podrá haber una ciencia única de todas ellas.

69. Ejemplos dados ya *supra* en IV ii; cf. las notas a ese lugar. Dumoulin (1986 : 155) observa que el tratamiento de «sano» que se hace arriba está más cerca de *Top* I xv 106*b*36-37 que de *supra* IV ii.

[*i*] [*a*] Puesto que[65] la ciencia del filósofo [es ciencia] del ente en tanto ente, [tomado] universalmente y no en una parte, y «ente» se dice en muchos sentidos[66], y no en *uno solo*, [entonces,] en caso de que [se lo diga] homonímicamente, y no según algo común[67], no podrá estar en el dominio de una sola ciencia (pues no hay un género único de cosas así[68]); pero si [se lo dice] según algo común, podrá estar en el dominio de una sola ciencia. [*b*] Ahora bien, parece que se lo dice en el sentido señalado, a la manera en que [se usan] «médico» y «sano»[69], pues también una y otra de estas [palabras] se dicen en muchos sentidos, pero ambas se dicen de ese modo por referirse una, de una cierta manera, a la ciencia médica; otra, a la salud, y otra, de otra manera; pero en cada caso en relación con lo mismo. Pues «médica» se dice de la explicación y [«médico»] del escalpelo; la una, por proceder de la ciencia médica, y el otro, por ser útil a ella. Y de igual modo [se usa] también «sano», pues una cosa [se dice que es «sana»] porque [es] indicativa de la salud; otra, porque [es] productiva [de ella][70]. Y de modo semejante en los demás casos. Pues bien, del mismo modo, todo se dice «ente». Pues cada cosa se dice «ente» por ser, del ente en tanto ente, o una afección o un estado o una disposición o un movimiento o algunas de las demás cosas de esa índole[71]. [*ii*] [*a*] Puesto que todo «ente» se refiere a una cosa única y común[72], también cada una de las contrariedades será referida a las diferencias y las contrariedades primeras del ente, ya sean las primeras diferencias del ente la pluralidad y lo uno o la semejanza y la desemejanza u otras. Considérenselas ya estudiadas[73]. [*b*] No importa que el «ente» sea referido al ente o a lo uno, pues aunque no son lo mismo, sino diversos, al menos son convertibles, pues, en cierto sentido, lo uno [es] también ente, y el ente, uno[74]. [*c*] Puesto que el estudio de todos los contrarios es [competencia] de una y la misma ciencia, y cada uno de ellos se dice por privación [del otro], con todo, uno podría plantear la aporía de cómo se dicen por privación [contrarios] entre los que hay algo medio,

1061a

---

70. La organización semántica subyacente al uso de esas palabras no es, pues, ni el de la homonimia ni el de la sinonimia, sino el de la henonimia; cf. *supra* la nota 10 del libro IV, en la p. 228. Eso mismo se aplica a continuación al caso de «ente».

71. Cf. *supra* IV ii 1003*b*3-15 y la nota a ese lugar. Pero aquí parece que se piensa en las categorías, como lo sugiere la referencia a la «afección (*páthos*)», la «posesión» o «estado (*héxis*)» y la «disposición (*diáthesis*)», que son categorías. Cf. *Top* I ix 103*b*20-25. Acerca de «movimiento (*kínēsis*)» como categoría, cf. *supra* VII iv 1029*b*25 y la nota 65 de ese libro, en la p. 516; cf. también X ii 1054*a*6-7. Parece claro que el «ente en tanto ente» corresponde a la categoría de «substancia».

72. Que es la noción de substancia, según se dice en el texto paralelo de IV ii 1003*b*5-10. En lo que precede de este capítulo no se lo ha dicho de manera

τοιαῦτα τὴν στέρησιν δεῖ τιθέναι μὴ τοῦ ὅλου λόγου, τοῦ τελευταίου δὲ εἴδους· οἷον εἰ ἔστιν ὁ δίκαιος καθ' ἕξιν τινα πειθαρχικὸς τοῖς νόμοις, οὐ πάντως ὁ ἄδικος ἔσται τοῦ ὅλου στερούμενος λόγου, περὶ δὲ τὸ πείθεσθαι τοῖς νόμοις ἐκλείπων πῃ, καὶ ταύτῃ ἡ στέρησις ὑπάρξει αὐτῷ: τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. --καθάπερ δ' ὁ μαθηματικὸς περὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως τὴν θεωρίαν ποιεῖται (περιελὼν γὰρ πάντα τὰ αἰσθητὰ θεωρεῖ, οἷον βάρος καὶ κουφότητα καὶ σκληρότητα καὶ τοὐναντίον, ἔτι δὲ καὶ θερμότητα καὶ ψυχρότητα καὶ τὰς ἄλλας αἰσθητὰς ἐναντιώσεις, μόνον δὲ καταλείπει τὸ ποσὸν καὶ συνεχές, τῶν μὲν ἐφ' ἓν τῶν δ' ἐπὶ δύο τῶν δ' ἐπὶ τρία, καὶ τὰ πάθη τὰ τούτων ᾗ ποσά ἐστι καὶ συνεχῆ, καὶ οὐ καθ' ἕτερόν τι θεωρεῖ, καὶ τῶν μὲν τὰς πρὸς ἄλληλα θέσεις σκοπεῖ καὶ τὰ ταύταις ὑπάρχοντα, τῶν δὲ τὰς συμμετρίας καὶ ἀσυμμετρίας, τῶν δὲ τοὺς λόγους, ἀλλ' ὅμως μίαν πάντων καὶ τὴν αὐτὴν τίθεμεν ἐπιστήμην τὴν γεωμετρικήν), τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἔχει καὶ περὶ τὸ ὄν. τὰ γὰρ τούτῳ συμβεβηκότα καθ' ὅσον ἐστὶν ὄν, καὶ τὰς ἐναντιώσεις αὐτοῦ ᾗ ὄν, οὐκ ἄλλης ἐπιστήμης ἢ φιλοσοφίας θεωρῆσαι. τῇ φυσικῇ μὲν γὰρ οὐχ ᾗ ὄντα, μᾶλλον δ' ᾗ κινήσεως μετέχει, τὴν θεωρίαν τις ἀπονείμειεν ἄν· ἥ γε μὴν διαλεκτικὴ καὶ ἡ σοφιστικὴ τῶν συμβεβηκότων μέν εἰσι τοῖς οὐσιν, οὐχ ᾗ δ' ὄντα οὐδὲ περὶ τὸ ὂν αὐτὸ καθ' ὅσον ὄν ἐστιν· ὥστε λείπεται τὸν φιλοσόφον, καθ' ὅσον οὕτως ἐστίν, εἶναι περὶ τὰ λεχθέντα θεωρητικόν. ἐπεὶ δὲ τό τε ὂν ἅπαν καθ' ἕν τι καὶ κοινὸν λέγεται πολλαχῶς λεγόμενον, καὶ τἀναντία τὸν αὐτὸν τρόπον (εἰς τὰς πρώτας γὰρ ἐναντιώσεις καὶ διαφορὰς τοῦ ὄντος ἀνάγεται), τὰ δὲ τοιαῦτα δυνατὸν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην εἶναι, διαλύοιτ' ἂν ἡ κατ' ἀρχὰς ἀπορία λεχθεῖσα, λέγω δ' ἐν ᾗ διηπορεῖτο πῶς ἔσται πολλῶν καὶ διαφόρων ὄντων τῷ γένει μία τις ἐπιστήμη.

---

expresa. El uso del verbo «referir (*anaphérein*)», que también se lee en las líneas que siguen, en el sentido remitir o reducirse los distintos sentidos a una forma henonímica de unidad, parece propio de la redacción de este capítulo.

73. Cf. *supra* IV ii 1003*b*36-1004*a*2.

74. Cf. *supra* IV ii 1003*b*22-33.

75. Es decir, en el caso en que uno de los contrarios expresa una posesión (*héxis*) y el otro una privación (*stérēsis*), se puede hallar problemática la forma de caracterizar los grados intermedios, esto es, la forma de caracterizar, por ejemplo, al que no es ni justo ni injusto. La consideración de esa duda da lugar a un anacoluto, por el que a la prótasis con que se había abierto el párrafo, ahora no le corresponde con claridad una apódosis.

76. Esto es, en los casos en que se da un «medio (*méson*)», que es la palabra que se acaba de emplear, como equivalente, al parecer, de lo que comúnmente es «intermedio (*metaxý*)».

como «justo» e «injusto»[75]; en relación, pues, con todos los casos así[76] no se debe afirmar la privación de todo el enunciado[77], sino [la privación] de la especie última[78]; por ejemplo, si el justo es «el obediente de las leyes en razón de cierto hábito»[79], el injusto no estará enteramente privado del enunciado todo, sino que, en la medida en que falte en la obediencia de las leyes, en esa medida se dará en él la privación. Y de igual modo también en los demás casos.

[*iii*] [*a*] Tal como el matemático hace su estudio acerca de cosas [que resultan] de la abstracción[80] (pues [las] estudia después de despojarlas de todas los [rasgos] sensibles; por ejemplo, el peso y la levedad, la dureza y su contrario; además, el calor y el frío y los demás pares de contrarios sensibles, y conserva sólo *la cantidad* y *lo continuo*, [y ello] en una, en dos, o en tres [dimensiones][81], y estudia las afecciones de esas cosas en tanto son cantidades y continuas, y no [atiende a ellas] en ningún otro respecto; y considera, de unas, las posiciones recíprocas y las [propiedades] que se dan en ellas; de otras, la conmensurabilidad y la inconmensurabilidad; de otras, las proporciones; y afirmamos, de todos modos, [que la] ciencia de todas [esas] cosas [es] una y la misma, [a saber,] la geometría), el caso es del mismo modo en relación con el ente. [*b*] En efecto, el estudio de los accidentes[82] de él en tanto ente, y de las relaciones de contrariedad de él en tanto ente, no es [tarea] de otra ciencia que la filosofía[83]. Pues a la Física se le podrá asignar el estudio [de los entes, pero] no en tanto entes, sino, más bien, en tanto participan de un movimiento[84]. Por otra parte, la dialéctica y la sofística [tratan], por cierto, de los accidentes de los entes, pero no en tanto entes ni en torno del ente mismo en cuanto que es ente. Así que resta que sea el filósofo el teórico de las cosas que se han dicho, en cuanto son así. [*iv*] Y puesto que el ente, aun diciéndose en muchos sentidos, se dice siempre según algo único y común[85], y del mismo modo los contrarios (pues se reducen a las relaciones de contrariedad y a las diferencias primeras del ente), y [puesto que] las cosas de esa índole pueden estar en el dominio de la misma ciencia, estaría resuelta la aporía dicha al comienzo[86]; quiero decir, [aquella] en que se preguntaba cómo podrá haber una ciencia única de muchos entes diferentes en género.

---

77. Del enunciado (que se consigna más abajo) que expresa la definición de «justo».

78. La «especie última (*teleutaîon eîdos*)» viene a ser, en este caso, una especie ínfima del género de lo justo. No se puede atribuir, pues, la privación de todo lo que declara el enunciado del género de lo justo, sino sólo una privación parcial.

79. Cf. *EN* V i 1129*b*11-1130*a*13. La virtud o excelencia es precisamente, en la visión de Aristóteles, «*héxis*», es decir, «hábito» o «posesión», que es, lo opuesto a «privación (*stérēsis*)».
80. Cf. la nota 73 del libro XIII, en la p. 970.
81. Es decir, la línea, la superficie y el volumen.
82. Esto es, los accidentes propios o «esenciales»; cf. *supra* la nota 17 del libro III, en la p. 162.
83. En el sentido de «filosofía primera».
84. Cf. *supra* VI i 1025*b*18-20.
85. La frase parece reducir la relación de henonimia, interpretada como de homonimia, a una relación de sinonimia: «según algo único y común (*kath' hén ti kaì koinón*)», esto es, «ente» se predicaría en todos los casos en un mismo sentido genérico. Cf. Aubenque (1977 : 195). Con todo, aun cuando la expresión puede ser tomada en el sentido de un énfasis en el hecho de que también la henonimia representa una forma de unidad de sentido, cabe notar, de todos modos, que también *supra* en IV ii 1003*b*14-15 se ha señalado que «ente» se dice «en un solo sentido (*kath' hén*)». Cf. la nota 14 de ese libro IV, en la p. 232. Habría espacio para entender que, en la visión de la filosofía que emerge de ello, el tema de la disciplina resulta ser el «ente» enfocado desde la perspectiva más genérica, como aspecto compartido por todas las cosas, es decir, como *ens commune*, lo cual equivale a decir que se ve el ente como una abstracción. En tal caso, la filosofía primera no pareciera poder ser al mismo tiempo una teología.
86. *Supra* en este mismo libro, i 1059*a*20-23.

Capítulo iv

[*i*] *Las matemáticas aplican los axiomas a los entes en su aspecto cuantitativo y continuo* (1061*b*17-1061*b*27). [*ii*] *La filosofía considera los entes en tanto tales* (1061*b*25-1061*b*27). [*iii*] *La física trata de los entes en tanto móviles; la matemática y la física son parte de la sabiduría* (1061*b*27-1061*b*33).

ἐπεὶ δὲ καὶ ὁ μαθηματικὸς χρῆται τοῖς κοινοῖς ἰδίως, καὶ τὰς τούτων ἀρχὰς ἂν εἴη θεωρῆσαι τῆς πρώτης φιλοσοφίας. ὅτι γὰρ ἀπὸ τῶν ἴσων ἴσων ἀφαιρεθέντων ἴσα τὰ λειπόμενα, κοινὸν μέν ἐστιν ἐπὶ πάντων τῶν ποσῶν, ἡ μαθηματικὴ δ' ἀπολαβοῦσα περί τι μέρος τῆς οἰκείας ὕλης ποιεῖται τὴν θεωρίαν, οἷον περὶ γραμμὰς ἢ γωνίας ἢ ἀριθμοὺς ἢ τῶν λοιπῶν τι ποσῶν, οὐχ ᾗδ' ὄντα ἀλλ' ᾗ συνεχὲς αὐτῶν ἕκαστον ἐφ' ἓν ἢ δύο ἢ τρία· ἡ δὲ φιλοσοφία περὶ τῶν ἐν μέρει μέν, ᾗ τούτων ἑκάστῳ τι συμβέβηκεν, οὐ σκοπεῖ, περὶ τὸ ὂν δέ, ᾗ ὂν τῶν τοιούτων ἕκαστον, θεωρεῖ. τὸν αὐτὸν δ' ἔχει τρόπον καὶ περὶ τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην τῇ μαθηματικῇ: τὰ συμβεβηκότα γὰρ ἡ φυσικὴ καὶ τὰς ἀρχὰς θεωρεῖ τὰς τῶν ὄντων ᾗ κινούμενα καὶ οὐχ ᾗ ὄντα (τὴν δὲ πρώτην εἰρήκαμεν ἐπιστήμην τούτων εἶναι καθ' ὅσον ὄντα τὰ ὑποκείμενά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ ᾗ ἕτερόν τι)· διὸ καὶ ταύτην καὶ τὴν μαθηματικὴν ἐπιστήμην μέρη τῆς σοφίας εἶναι θετέον.

---

87. En relación con lo que sigue, cf. *supra* IV iii, en particular 1005*a*19-1005*b*2. Con todo, el segmento no parece tener un correlato preciso en ese libro.

88. Lo hace «de un modo propio (*idíōs*)» que es el apto para su estudio; en todo caso, se vale de los axiomas en la medida en que se aplican a las cosas que son objeto de sus demostraciones; cf. *supra* IV iii 1005*a*25-27; no los tematiza y da por sentada su validez.

89. Cf. *supra* III ii 996*b*27-29.

90. Lo que resta del capítulo es la base de los que en la tradición escolástica se interpretaron como tres grados de abstracción, que corresponderían a otros tantos sectores del saber científico, esto es, el de la Física, el de las Matemáticas y el de la Filosofía, con lo que en cierta medida se atenúa el contraste entre la universalidad de la perspectiva filosófica y la particularidad de las otras ciencias; cf. *supra* III i. El enfoque está insinuado ya *supra* en iii 1061*a*28; cf. también la nota 85, en la p. 810. Dumoulin (1986 : 158) sugiere que el valor que en este capítulo tiene el adverbio «*hêi* (en tanto)» es el del mecanismo de la abstracción (*aphaíresis*) matemática; cf. la nota 73 del libro XIII, en la p. 970.

91. La palabra «materia (*hylḗ*)» no parece estar empleada aquí en sentido técnico, sino en el de «género», «dominio», «substrato», etcétera.

92. Lo cual corresponde respectivamente a las líneas, las superficies y los sólidos.

[*i*] Puesto que[87] también el matemático se vale de un modo propio[88] de los [axiomas][89] comunes, también el estudio de los principios de ellos será [tarea] de la filosofía primera. Pues que «quitadas [cantidades] iguales a [cantidades] iguales, las [cantidades] restantes [son] iguales», es [axioma] común a todas las cantidades. Pero[90] la matemática lo toma en relación con una parte de su materia propia[91], y hace su estudio, por ejemplo, a propósito de líneas, ángulos, números o algunas de las demás [formas de la] cantidad, mas no en tanto entes, sino en tanto cada una de ellas [es] *continua* en una, en dos o en tres [dimensiones][92]. [*ii*] La filosofía, en cambio, no considera las cosas particulares[93] en cuanto a que en cada una de ellas se dé un accidente[94], sino que estudia el ente en tanto cada una de las cosas de esa índole[95] [es] ente. [*iii*] En la ciencia física se da lo mismo que en la matemática[96], pues la Física estudia los accidentes y los principios de los entes en tanto se mueven, pero no en tanto entes (mientras que hemos dicho que la ciencia primera[97] es [la ciencia] de ellos en la medida en que los substratos son entes, pero no en tanto algo diverso). Por eso se debe afirmar que esta y la ciencia matemática son partes de la sabiduría[98].

---

93. «Las cosas particulares (*tà en mérei*)», esto es, cosas que pertenezcan a un sector o a un dominio particular de lo que es; cf. *supra* IV i.

94. Alguna propiedad accidental, como lo es cada una de las propiedades cuantitativas estudiados por la matemática.

95. Cada una de las cosas particulares.

96. Cf. *infra* XIII iii 1077*b*32.

97. Esta «ciencia primera (*prôtē epistēmē*)» parece ser la misma que *supra* en *b*19 se llamó «filosofía primera (*prôtē philosophía*)», si bien esta fue caracterizada como ciencia que trata de los axiomas, y aquella como ciencia del ente en tanto ente. Este uso de «filosofía primera» parece contrastar con el de los libros IV y VI, donde más bien se la pone en relación con la substancia suprasensible. A juicio de Aubenque (1977 : 40) todo ello es fruto de la interpretación errónea de un «*disciple maladroit*» que al redactar el texto modificó la visión expuesta en VI. Cf. la nota 28 de la «Introducción», en la p. XVI.

98. Parece claro que «sabiduría (*sophía*)» tiene aquí un sentido más amplio que el de «filosofía primera», pero no es clara la forma en que se articulan ambas nociones. Las matemáticas y la física son «partes (*mérē*)» de la filosofía, pero la filosofía primera no pareciera ser un tercera «parte», sino confundirse con el conjunto.

Capítulo v

[*i*] *El principio de contradicción;* [*a*] *no es posible de él una demostración en sentido propio;* [*b*] *punto de partida de la refutación de su negador;* [*c*] *el conocimiento de las palabras es condición de la comunicación dialógica* (1061*b*34-1062*a*16). [*ii*] *Desarrollo de la demostración refutatoria:* [*a*]-[*e*] (1062*a*16-1062*b*11).

ἔστι δέ τις ἐν τοῖς οὖσιν ἀρχὴ περὶ ἣν οὐκ ἔστι διεψεῦσθαι,
35 τοὐναντίον δὲ ἀναγκαῖον ἀεὶ ποιεῖν, λέγω δὲ ἀληθεύειν, οἷον
ὅτι οὐκ ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ καθ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν χρόνον
1062a εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ τἆλλα τὰ τοῦτον αὐτοῖς ἀντικείμενα
τὸν τρόπον. καὶ περὶ τῶν τοιούτων ἁπλῶς μὲν οὐκ ἔστιν
ἀπόδειξις, πρὸς τόνδε δὲ ἔστιν· οὐ γὰρ ἔστιν ἐκ πιστοτέρας
ἀρχῆς αὐτοῦ τούτου ποιήσασθαι συλλογισμόν, δεῖ δέ γ
5 εἴπερ ἔσται τὸ ἁπλῶς ἀποδεδεῖχθαι. πρὸς δὲ τὸν λέγοντα
τὰς ἀντικειμένας φάσεις τῷ δεικνύντι διότι ψεῦδος ληπτέον
τι τοιοῦτον ὃ ταὐτὸ μὲν ἔσται τῷ μὴ ἐνδέχεσθαι ταὐτὸ εἶναι
καὶ μὴ εἶναι καθ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν χρόνον, μὴ δόξει δ' εἶναι
10 ταὐτόν: οὕτω γὰρ μόνως ἂν ἀποδειχθείη πρὸς τὸν φάσκοντα
ἐνδέχεσθαι τὰς ἀντικειμένας φάσεις ἀληθεύεσθαι κατὰ τοὐ
αὐτοῦ. τοὺς δὴ μέλλοντας ἀλλήλοις λόγου κοινωνήσειν
δεῖ τι συνιέναι αὐτῶν· μὴ γιγνομένου γὰρ τούτου πῶς
ἔσται κοινωνία τούτοις πρὸς ἀλλήλους λόγου; δεῖ τοίνυν
τῶν ὀνομάτων ἕκαστον εἶναι γνώριμον καὶ δηλοῦν τι, καὶ
15 μὴ πολλά, μόνον δὲ ἕν· ἂν δὲ πλείονα σημαίνῃ, φανερὸν
ποιεῖν ἐφ' ὃ φέρει τοὔνομα τούτων. ὁ δὴ λέγων εἶναι τοῦτο
καὶ μὴ εἶναι, τοῦτο ὃ φησιν οὐ φησιν, ὥσθ' ὃ σημαίνει
τοὔνομα τοῦτ' οὐ φησι σημαίνειν· τοῦτο δ' ἀδύνατον. ὥστ
εἴπερ σημαίνει τι τὸ εἶναι τόδε, τὴν ἀντίφασιν ἀδύνατον
20 ἀληθεύειν κατὰ τοῦ αὐτοῦ. ἔτι δ' εἴ τι σημαίνει τοὔνομα
καὶ τοῦτ' ἀληθεύεται, δεῖ τοῦτ' ἐξ ἀνάγκης εἶναι· τὸ δ' ἐξ
ἀνάγκης ὂν οὐκ ἐνδέχεταί ποτε μὴ εἶναι· τὰς ἀντικειμένας
ἄρα οὐκ ἐνδέχεται φάσεις ἀληθεύειν κατὰ τοῦ αὐτοῦ. ἔτι δ' εἰ

---

99. El segmento que sigue, 1061*b*34-1062*a*2, corresponde a IV iii 1005*b*8-34.

100. Se debe entender: «y que tampoco pueden ser y no ser a uno y el mismo tiempo los demás atributos que se oponen entre sí del mismo modo» en que se oponen «A es» y «A no es», es decir, del modo en que se oponen entre sí «A es B» y «A no es B»; cf. *supra* IV iii 1005*b*8-34. El segmento que sigue, 1062*a*2-5 corresponde a IV iv 1006*a*5-18.

101. El «de eso mismo (*autoû toútou*)», remite al principio de contradicción; cabe entender que ese genitivo modifica, como especificativo, a «silogismo» y a la vez a «más confiable» como separativo (es decir, como segundo término de comparación). La prueba «en sentido absoluto (*haplôs*)» del principio consistiría en un silogismo deductivo que probase su validez; pero eso, como se precisa arriba, requeriría partir de un principio anterior, el cual no existe. Por eso sólo es posible una prueba indirecta, que *supra* en IV iv 1006*a*12 es caracterizada como «refutatoria» y aquí arriba, como un argumento *ad hominem* (*pròs tónde*).

102. El segmento que sigue, 1062*a*5-19 corresponde a 1006*a*18-1007*a*20.

103. Esto es, formule enunciados opuestos entre sí, es decir, contradictorios, como verdaderos al mismo tiempo.

104. De modo tal que el adversario lo admita inadvertida o implícitamente, y al hacérselo notar quede demostrado que también él de hecho admite lo

[*i*] Hay[99] en los entes un principio acerca del cual no es posible engañarse, sino que necesariamente siempre se hará lo contrario, esto es, decir verdad; por ejemplo, que «La misma cosa no puede ser y no ser a uno y el mismo tiempo», y los demás [atributos] que se oponen entre sí del mismo modo[100]. [*a*] Acerca de los [principios] de esa índole no hay demostración en sentido absoluto, pero sí la hay *ad hominem*. Pues no es posible hacer, de eso mismo[101], un silogismo a partir de un principio más confiable [que eso mismo]: para que hubiese demostración en sentido absoluto, debiera [poder hacérselo][102]. [*b*] Pues bien, el que intente demostrar, ante el que formule enunciados opuestos[103], que [eso es] falso, debe tomar una [afirmación] tal que sea lo mismo que [la que declara] que una misma cosa no puede ser y no ser a uno y el mismo tiempo, pero que *no parezca* ser lo mismo[104]. Pues sólo de ese modo se podrá hacer la demostración contra el que dice que los enunciados opuestos pueden ser verdaderos acerca de la misma cosa. [*c*] Ahora bien, los que se disponen a tomar parte en un diálogo del uno con el otro[105], se han de entender en algo, pues si eso no se da, ¿cómo van a tener una comunicación dialógica el uno con el otro? Cada uno de los nombres les tiene que ser conocido[106] y poner de manifiesto alguna cosa, y no muchas, sino sólo una; y si significara varias, se deberá aclarar a cuál de ellas se refiere la palabra. [*ii*] [*a*] Pues bien, el que dice que «[una cosa] es esto» y que «no es [esto]», niega eso que él dice, así que niega que el nombre signifique lo que significa[107]. Pero eso es imposible. De modo que si «ser esto» significa algo, [es] imposible que la contradictoria sea verdadera acerca de lo mismo. [*b*] Además[108], si el nombre significa algo, y eso es verdadero[109], *por necesidad* tiene que ser eso; y lo que es *por necesidad* no puede no ser; por tanto, no es posible que los enunciados opuestos acerca de la misma cosa sean

---

que dice no admitir. Por cierto, de ese modo no quedará propiamente demostrada la validez del principio, sino sólo que el que dice rechazarlo en la realidad la acepta, así que su oposición es sólo verbal.

105. En lo que precede, «diálogo» y, más abajo (*a*3), «dialógica», traducen por igual «*lógos*», que regularmente hemos traducido de otro modo; cf. *supra* la nota 27 del libro I, en la p. 12. La palabra griega tiene aquí el sentido de «discurso», pero la versión por «discurso» y «discursivo» en estos lugares le sonaría al lector un tanto extraña y acaso poco clara. No es fácil reflejar con nitidez en la traducción la relación que en el texto se da entre «tomar parte (*koinōnḗsein*) en un diálogo (*lógou*)», en *a*11-12, y «comunicación (*koinōnía*) dialógica (*lógou*)», en *a*13.

106. Cada uno de los «nombres (*onómata*)», es decir, cada una de las palabras. Es probable que el adjetivo «*gnṓrimon* (conocido)» dé a entender, en este contexto, que tiene que tratarse de una palabra conocida para el interlocutor y clara en su significado.

μηθὲν μᾶλλον ἡ φάσις ἢ ἡ ἀπόφασις ἀληθεύεται, ὁ λέγων
25 ἄνθρωπον ἢ οὐκ ἄνθρωπον οὐθὲν μᾶλλον ἀληθεύσει· δόξειε δὲ κἂν οὐχ ἵππον εἶναι φάσκων τὸν ἄνθρωπον ἢ μᾶλλον ἢ οὐχ ἧττον ἀληθεύειν ἢ οὐκ ἄνθρωπον, ὥστε καὶ ἵππον φάσκων εἶναι τὸν αὐτὸν ἀληθεύσει (τὰς γὰρ ἀντικειμένας ὁμοίως ἦν ἀληθεύειν)· συμβαίνει τοίνυν τὸν
30 αὐτὸν ἄνθρωπον εἶναι καὶ ἵππον ἢ τῶν ἄλλων τι ζῴων. --ἀπόδειξις μὲν οὖν οὐδεμία τούτων ἐστὶν ἁπλῶς, πρὸς μέντοι τὸν ταῦτα τιθέμενον ἀπόδειξις. ταχέως δ' ἂν τις καὶ αὐτὸν τὸν Ἡράκλειτον τοῦτον ἐρωτῶν τὸν τρόπον ἠνάγκασεν ὁμολογεῖν μηδέποτε τὰς ἀντικειμένας φάσεις
35 δυνατὸν εἶναι κατὰ τῶν αὐτῶν ἀληθεύεσθαι· νῦν δ' οὐ συνιεὶς ἑαυτοῦ τίποτε λέγει, ταύτην ἔλαβε τὴν δόξαν. ὅλως δ' εἰ τὸ λεγόμενον ὑπ' αὐτοῦ ἐστὶν ἀληθές, οὐδ' ἂν
1062b αὐτὸ τοῦτο εἴη ἀληθές, λέγω δὲ τὸ ἐνδέχεσθαι τὸ αὐτὸ καθ ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν χρόνον εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι· καθάπερ γὰρ καὶ διῃρημένων αὐτῶν οὐδὲν μᾶλλον ἡ κατάφασις ἢ ἡ ἀπόφασις ἀληθεύεται, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῦ
5 συναμφοτέρου καὶ τοῦ συμπεπλεγμένου καθάπερ μιᾶς τινὸς καταφάσεως οὔσης οὐθὲν μᾶλλον ἡ ἀπόφασις ἢ τὸ ὅλον ὡς ἐν καταφάσει τιθέμενον ἀληθεύσεται. ἔτι δὲ μηθὲν ἔστιν ἀληθῶς καταφῆσαι, κἂν αὐτὸ τοῦτο ψεῦδος εἴη τὸ φάναι μηδεμίαν ἀληθῆ κατάφασιν ὑπάρχειν. εἰ δ' ἔστι τι,
10 λύοιτ' ἂν τὸ λεγόμενον ὑπὸ τῶν·τὰ τοιαῦτα ἐνισταμένων καὶ παντελῶς ἀναιρούντων τὸ διαλέγεσθαι.

---

107. A juicio de Bonitz (1849-1850 : 460), seguido por Reale (1968 : 260), la palabra en cuestión sería «ser (*einai*)», pero como observa Ross (1958 : II 316), también podría ser cualquier otra palabra.

108. El segmento que sigue, 1062*a*19-23, corresponde a IV iv 1006*b*28-34.

109. No es evidente qué sea «eso (*toûto*)» que se caracteriza como verdadero: [*a*] si es verdad que un nombre tiene un significado determinado, o [*b*] si es verdad que una cosa determinada tiene las notas implicadas por la palabra empleada para describirla. Alejandro (1891 : 560) entiende que se trata de [*b*]. Pero eso supondría que para Aristóteles la denominación conlleva una predicación o se equipara a la predicación, y si ese fuera el caso, el adversario replicaría que la exigencia, que en ese caso se le formularía, de admitir la verdad de una predicación representa una petición de principio. Parece más atinado suponer que la necesidad a la que ineludiblemente el adversario se tiene que someter o atener, o que tiene que reconocer o que implícitamente admite al menos mientras se someta las condiciones de la comunicación lingüística (cf. *supra* 1062*a*11-16), es la que se contiene en el enunciado *metalingüístico* que declara que a determinado significante le corresponde determinado significado. Por más que sea de índole convencional, ese lazo, una vez instituido, es forzoso en el sentido de obligatorio para los que hablan la misma lengua; cf. Sinnott (2018).

verdaderos. [*c*][110] Además, si la negación no dice la verdad más que la afirmación[111], el que dice [de una cosa que es] «hombre», para nada dirá la verdad más que [si dijera que es] «no hombre»; y cabría pensar que aun si dijera que «un hombre no es un caballo» dirá más, o no menos, la verdad que [si dijera que «un hombre] no [es] un hombre», así que también si dice que «el mismo [hombre] es caballo», dirá la verdad (pues se decía que las [afirmaciones] opuestas[112] decían por igual la verdad). Resulta entonces que el mismo [ente] es hombre y caballo o cualquier otro de los demás animales.

[*d*] Así pues[113], no hay de estos [principios] ninguna demostración en sentido absoluto, pero sí una demostración [dirigida] contra el que afirma esas cosas[114]. Y aun al propio Heráclito, si se le preguntara de este modo, pronto se lo forzaría a convenir en que las afirmaciones opuestas jamás pueden ser verdaderas acerca de las mismas cosas. Pero en realidad adoptó esa opinión por no comprender él mismo qué decía[115]. Pero en definitiva, si lo dicho por él fuera verdadero, ni siquiera eso mismo podría ser verdadero; quiero decir, [no podría ser verdadero] que «una misma cosa puede ser y no ser en uno y el mismo momento»[116]. Pues tal como, [1] separadas [la afirmación y la negación], la afirmación no dice la verdad más que la negación, del mismo modo, [2] juntas las dos y combinadas como si fueran una sola afirmación, la negación no dirá la verdad más que el todo tomado como afirmación[117]. [*e*] Además[118], [1] si nada se puede afirmar con verdad, aun eso mismo será falso: decir que ninguna afirmación es verdadera; pero [2] si algo es [verdadero], se refutará lo dicho por los que plantean tales objeciones y eliminan por completo el diálogo[119].

---

110. El presente segmento, 1062*a*23-30, corresponde a IV iv 1007*b*18-1008*a*2.

111. «Afirmación» vierte «*phásis*», que tiene también un uso más genérico en Aristóteles; su sentido en este contexto surge de la contraposición con «*apóphasis* (negación)».

112. El femenino «opuestas (*antikeiménas*)» implica que, como *infra* en *a*33-34, se hace referencia a las «afirmaciones (*pháseis*)»; cf. la nota precedente.

113. Este segmento, 1062*a*31-35 corresponde a IV iv 1005*b*23-26. Cf. las notas a ese lugar.

114. Esto es, como se ha explicado arriba, sólo es posible una demostración indirecta.

115. El segmento que sigue, 1062*a*36-1062*b*7 corresponde a IV iv 1008*a*4-7.

116. Esto es, aun cuando fuese verdadera la negación del principio, tal negación no sería más verdadera que la propia afirmación del principio: si es verdad que A es B y no es B, no es menos verdadero que A no es B ni es no B.

117. Esto es, [1] en «A es B» y «A no es B» es tan verdadero lo uno como lo otro; [2] en «A es B y no es B», «A no es B» es tan verdadero como «A es B

y no es B». De la tesis de que las contradictorias se dan al mismo tiempo se sigue, pues, que las contradictorias no se dan al mismo tiempo.

118. Las líneas que siguen, 1062*a*7-9, se corresponden con IV viii 1012*b*13-18.

119. Esto es, [*1*] si ningún enunciado es verdadero, tampoco es verdadero ese enunciado, el cual, por tanto, se anula a sí mismo; [*2*] si ningún enunciado es verdadero salvo el que declara que ningún enunciado es verdadero, también es falso ese enunciado.

Capítulo vi

[A] [*i*] *La tesis de Protágoras equivale a la negación del principio de contradicción; orígenes de la suposición:* [*a*] *la doctrina de los filósofos de la naturaleza;* [*b*] *la diversidad de las sensaciones* (1062*b*12-1063*a*10). [*ii*] *No cabe tomar como criterio de verdad las cosas del mundo sublunar, sino los cuerpos celestes* (1063*a*10-1063*a*17). [*iii*] *Univocidad del fenómeno del movimiento* (1063*a*17-1063*a*21). [*iv*] *Aunque las cosas del mundo sublunar cambiaran constantemente en lo cuantitativo, no por eso no podrían permanecer invariables en la cualidad y en la substancia* (1063*a*21-1063*a*28). [*v*] *El que se sigan las indicaciones del médico muestra que en realidad se reconoce que las cosas son de una forma determinada* (1063*a*28-1063*a*35). [*vi*] *Si cambiamos, cambian las percepciones, pero no las cosas; si no cambiamos, hay algo permanente* (1063*a*35-1063*b*7). [*vii*] *Toda argumentación requiere de una afirmación del otro como punto de partida* (1063*b*7-1063*b*15). [*viii*] *Resumen* (1063*b*15-1063*b*19). [B] [*i*] *No se puede predicar el intermedio si es verdadero uno de los contrarios* (1063*b*15-1063*b*24). [*ii*] *Crítica de Heráclito y de Anaxágoras; si todo está en todo, los contrarios se dan en la misma cosa* (1063*b*24-1063*b*30). [*iii*] *No es posible que todos los enunciados sean verdaderos ni que todos sean falsos* (1063*b*30-1063*b*35).

παραπλήσιον δὲ τοῖς εἰρημένοις ἐστὶ καὶ τὸ λεχθὲν ὑπὸ τοῦ Πρωταγόρου· καὶ γὰρ ἐκεῖνος ἔφη πάντων εἶναι χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον, οὐδὲν ἕτερον λέγων ἢ τὸ δοκοῦν ἑκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι παγίως· τούτου δὲ γιγνομένου τὸ αὐτὸ συμβαίνει καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ κακὸν καὶ ἀγαθὸν εἶναι, καὶ τἆλλα τὰ κατὰ τὰς ἀντικειμένας λεγόμενα φάσεις, διὰ τὸ πολλάκις τοισδὶ μὲν φαίνεσθαι τόδε εἶναι καλὸν τοισδὶ δὲ τοὐναντίον, μέτρον δ' εἶναι τὸ φαινόμενον ἑκάστῳ. λύοιτο δ' ἂν αὕτη ἡ ἀπορία θεωρήσασι πόθεν ἐλήλυθεν ἡ ἀρχὴ τῆς ὑπολήψεως ταύτης· ἔοικε γὰρ ἐνίοις μὲν ἐκ τῆς τῶν φυσιολόγων δόξης γεγενῆσθαι, τοῖς δ' ἐκ τοῦ μὴ ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν ἅπαντας γιγνώσκειν ἀλλὰ τοῖσδε μὲν ἡδὺ τόδε φαίνεσθαι τοῖσδε δὲ τοὐναντίον. τὸ γὰρ μηδὲν ἐκ μὴ ὄντος γίγνεσθαι, πᾶν δ' ἐξ ὄντος, σχεδὸν ἁπάντων ἐστὶ κοινὸν δόγμα τῶν περὶ φύσεως· ἐπεὶ οὖν οὐ<δὲν> λευκὸν γίγνεται <ἐκ> λευκοῦ τελέως ὄντος καὶ οὐδαμῇ μὴ λευκοῦ [νῦν δὲ γεγενημένον μὴ λευκόν], γίγνοιτ' ἂν ἐκ μὴ ὄντος λευκοῦ τὸ γιγνόμενον [μὴ] λευκόν· ὥστε ἐκ μὴ ὄντος γίγνοιτ' ἂν κατ' ἐκείνους, εἰ μὴ ὑπῆρχε λευκὸν τὸ αὐτὸ καὶ μὴ λευκόν. οὐ χαλεπὸν δὲ διαλύειν τὴν ἀπορίαν ταύτην· εἴρηται γὰρ ἐν τοῖς φυσικοῖς πῶς ἐκτοῦ μὴ ὄντος γίγνεται τὰ γιγνόμενα καὶ πῶς ἐξ ὄντος. τό γε μὴν ὁμοίως προσέχειν ταῖς δόξαις καὶ ταῖς φαντασίαις τῶν πρὸς αὐτοὺς διαμφισβητούντων εὔηθες· δῆλον γὰρ ὅτι τοὺς ἑτέρους αὐτῶν ἀνάγκη διεψεῦσθαι. φανερὸν δὲ τοῦτ' ἐκ τῶν γιγνομένων κατὰ τὴν αἴσθησιν· οὐδέποτε γὰρ τὸ αὐτὸ φαίνεται τοῖς μὲν γλυκὺ τοῖς δὲ τοὐναντίον, μὴ διεφθαρμένων καὶ λελωβημένων τῶν ἑτέρων τὸ αἰσθητήριον καὶ κριτήριον τῶν λεχθέντων χυμῶν. τούτου δ' ὄντος τοιούτου τοὺς ἑτέρους μὲν ὑποληπτέον μέτρον εἶναι τοὺς δ' ἄλλους οὐχ ὑποληπτέον. ὁμοίως δὲ τοῦτο λέγω καὶ ἐπὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, καὶ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ, καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων. οὐδὲν γὰρ διαφέρει τοῦτο τοῦ

---

120. Expuestas en el capítulo precedente. El segmento que sigue, 1062*b*12-24, se corresponde con IV v 1009*a*6-16; 22-30.

121. A continuación se seguirá el plan que acaba de esbozar. El segmento que viene ahora, 1062*b*24-33, se corresponde con IV v 1009*a*30-36.

122. Se ha visto en I que con esa expresión abarca Aristóteles a los que hoy llamamos «filósofos presocráticos».

123. El «ninguna cosa» es lectura de Jaeger (1963 : 224 *app crit*): «*ou<dén>*».

124. Restitución de Jaeger (1963 : 224).

125. Algunos manuscritos traen aquí la frase «*nyn dè gegenèménon mè leukón* (pero habiendo llegado a ser ahora no blanco)», eliminada ya por Bonitz; cf. Jaeger (1961 : 224 *app crit*); Ross (1958 : II 318-319).

[A] [*i*] Muy cercano a las [opiniones] expuestas[120] está también lo dicho por Protágoras, pues este afirmó que *el hombre es la medida de todas las cosas*, diciendo [con ello] que lo que le parece a cada uno, eso también *es* de manera sólida. Pero si es así, la consecuencia es que la misma cosa *es* y *no es*, y que es mala y es buena, y las demás cosas dichas en afirmaciones opuestas, porque muchas veces esto les parece a esos que es buena, y a estos otros, lo contrario, y la medida es lo que a cada uno le parece. Pero esta aporía se puede resolver si consideramos de dónde vino el principio de esta suposición: algunos creen que se ha originado de la opinión de los filósofos de la naturaleza; otros, que del hecho de que no todos conocen lo mismo acerca de las mismas cosas, sino que a unos esto les parece dulce, y a otros, lo contrario[121]. [*a*] En efecto, [la de] que nada se genera a partir de lo que no es, y [que] todo [se genera] a partir de lo que es, es doctrina de casi de la todos de los que [filosofaron] acerca de la naturaleza[122]. Así pues, como ninguna cosa[123] blanca se genera <a partir de>[124] lo que era completamente blanco y en parte alguna no blanco[125], lo que se torna[126] blanco llega a ser [blanco] a partir de *lo que no es* blanco; así que, según ellos[127], llega a ser *a partir de lo que no es*, salvo que *la misma cosa fuera blanca y no blanca*[128]. Pero no es difícil resolver esa aporía. En efecto, ya hemos dicho en la *Física* en qué sentido las cosas que se generan, se generan de lo que no es, y en qué sentido, de lo que es[129]. [*b*][130] Por otra parte, [sería] ingenuo prestar asentimiento por igual a las opiniones y las imaginaciones[131] de los que están en desacuerdo entre sí. Pues [es] claro que necesariamente o unos u otros se equivocan. Eso es manifiesto a partir de lo que ocurre en la percepción sensible, pues la misma cosa jamás les parece a unos dulce, y a otros, lo contrario, a no ser que unos u otros tengan dañado o estropeado el órgano y criterio de los sabores mencionados. Y si es así, hay que suponer que unos son medida, y no suponer que [también] los otros [lo sean]. Y digo lo mismo también en el caso de lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, y las demás cosas así, pues en nada difiere eso[132] de sostener que las cosas que se le aparecen a los que se ponen el dedo debajo del ojo y hacen que una sola cosa aparezca doble, deban ser [realmente]

---

126. Algunos manuscritos traen aquí un «*mḗ* (no)» eliminado por los editores modernos.

127. Los filósofos de la naturaleza.

128. La manera de salvar el principio de que nada deriva de lo que no es, ante la comprobación de que, por ejemplo, lo que llega a ser blanco no era blanco, consiste, pues, en decir que la cosa era o es *blanca y no blanca* al mismo tiempo.

129. Phys I vii-ix; cf. también *GC* I iii 317*b*14-319*b*5.

130. El segmento que sigue, 1062*b*33-1063*a*10, se corresponde con IV v 1010*b*1-26 y V vi 1011*a*31-34.

ἀξιοῦν [ἢ] τὰ φαινόμενα τοῖς ὑπὸ τὴν ὄψιν ὑποβάλλοντι
τὸν δάκτυλον καὶ ποιοῦσιν ἐκ τοῦ ἑνὸς φαίνεσθαι δύο, δυο
10 δεῖν εἶναι διὰ τὸ φαίνεσθαι τοσαῦτα, καὶ πάλιν ἕν· τοις
γὰρ μὴ κινοῦσι τὴν ὄψιν ἓν φαίνεται τὸ ἕν. ὅλως δὲ ἄτοπον
ἐκ τοῦ φαίνεσθαι τὰ δεῦρο μεταβάλλοντα καὶ μηδέποτε
διαμένοντα ἐν τοῖς αὐτοῖς, ἐκ τούτου περὶ τῆς ἀληθείας τὴν
κρίσιν ποιεῖσθαι· δεῖ γὰρ ἐκ τῶν ἀεὶ κατὰ ταὐτὸ ἐχόντων
καὶ μηδεμίαν μεταβολὴν ποιουμένων τἀληθὲς θηρεύειν,
15 τοιαῦτα δ' ἐστὶ τὰ κατὰ τὸν κόσμον· ταῦτα γὰρ οὐχ ὁτὲ μεν
τοιαδὶ πάλιν δ' ἀλλοῖα φαίνεται, ταὐτὰ δ' ἀεὶ καὶ μεταβολῆς
οὐδεμιᾶς κοινωνοῦντα. ἔτι δ' εἰ κίνησις ἔστι, καὶ κινούμενον
τι, κινεῖται δὲ πᾶν ἔκ τινος καὶ εἴς τι· δεῖ ἄρα τὸ κινούμενον
20 εἶναι ἐν ἐκείνῳ ἐξ οὗ κινήσεται καὶ οὐκ εἶναι ἐν αὐτῷ, και
εἰς τοδὶ κινεῖσθαι καὶ γίγνεσθαι ἐν τούτῳ, τὸ δὲ κατὰ τὴν
ἀντίφασιν μὴ συναληθεύεσθαι κατ' αὐτούς. καὶ εἰ κατα
τὸ ποσὸν συνεχῶς τὰ δεῦρο ῥεῖ καὶ κινεῖται, καί τις τοῦτο
θείη καίπερ οὐκ ἀληθὲς ὄν, διὰ τί κατὰ τὸ ποιὸν οὐ μενεῖ;
25 φαίνονται γὰρ οὐχ ἥκιστα τὰ κατὰ τὰς ἀντιφάσεις ταὐτοῦ
κατηγορεῖν ἐκ τοῦ τὸ ποσὸν ὑπειληφέναι μὴ μένειν ἐπὶ τῶν
σωμάτων, διὸ καὶ εἶναι τετράπηχυ τὸ αὐτὸ καὶ οὐκ εἶναι. ἡ δ
οὐσία κατὰ τὸ ποιόν, τοῦτο δὲ τῆς ὡρισμένης φύσεως, τὸ δὲ
ποσὸν τῆς ἀορίστου. ἔτι διὰ τί προστάττοντος τοῦ ἰατροῦ τοδι
30 τὸ σιτίον προσενέγκασθαι προσφέρονται; τί γὰρ μᾶλλον
τοῦτο ἄρτος ἐστὶν ἢ οὐκ ἔστιν; ὥστ' οὐθὲν ἂν διέχοι φαγεῖν
ἢ μὴ φαγεῖν· νῦν δ' ὡς ἀληθεύοντες περὶ αὐτὸ καὶ ὄντος τοῦ
προσταχθέντος σιτίου τούτου προσφέρονται τοῦτο· καίτοι γ'
οὐκ ἔδει μὴ διαμενούσης παγίως μηδεμιᾶς φύσεως ἐν τοῖς

---

131. Cf. *De an* III iii 427*b*17-24.

132. Sostener la tesis combatida, de que las afirmaciones contrarias son verdaderas por igual.

133. El ejemplo aparece en *EE* VIII i 1246*a*29-30, pero no en el libro IV del presente tratado.

134. El segmento que sigue, 1063*a*10-17, se corresponde con IV v 1010*a*25-32.

135. Las cosas del mundo sublunar, que contrastan con las del mundo supralunar al que se hace referencia a continuación.

136. Los «cuerpos celestes» vierte «*tà katà kósmon*»; la expresión alude a las sucesivas esferas que forman el universo, o a la parte supralunar de él, y los astros y las estrellas que se encuentran fijos en aquellas esferas. En rigor, no son absolutamente inmóviles, como bien podría entenderse que se sugiere arriba, sino que cambian, aun cuando sea sólo localmente, porque giran; a no ser, por cierto, que se piense es la estabilidad de sus trayectorias.

137. Este segmento, 1063*a*17-21 se corresponde con IV 1010*a*16-22.

138. Se debe entender que *en un momento posterior*, porque sería contradictorio que una cosa se halla en dos lugares distintos a la vez; cf. Ross (1958 : II 319); Reale (1968 : 208); antes bien, en diferentes momentos el móvil está en lugares diferentes, y en cada momento en el mismo lugar. La alternativa es que «en

dos por aparecérseles esas tantas, y, a la vez, *una sola*, pues a los que no mueven el ojo una cosa les parece una[133]. [*ii*][134] Y, en general, [es] un sinsentido que, por el hecho de que las cosas de acá abajo[135] se muestran cambiantes y no se mantienen nunca en el mismo estado, a partir de eso se decida acerca de la verdad; pues se debe perseguir lo verdadero a partir de las cosas que están siempre igual y que no experimentan cambio alguno, y son así los cuerpos celestes[136], pues no se muestran a veces de un modo y a veces diversos, sino siempre los mismos y sin tomar parte en cambio alguno. [*iii*][137] Además, si hay movimiento, también [hay] algo que se mueve, y todo se mueve a partir de algo y hacia algo. Por tanto, lo que se mueve tiene que estar en aquello a partir de lo cual se mueve, y no estar en ello[138], y moverse hacia este, y llegar a estar en este; y las contradictorias no [podrán] ser verdaderas a vez, [como es el caso] según ellos[139]. [*iv*][140] Y si desde el punto de vista de *la cantidad* las cosas [de] aquí[141] fluyeran y se movieran de manera continua, y se supusiera eso (aun no siendo verdad)[142], ¿por qué no iban a permanecer [constantes] desde el punto de vista de *la cualidad*? Pues parece que predican las contradictorias acerca de la misma cosa principalmente porque suponen que en los cuerpos *la cantidad* no permanece [constante]; por eso [dicen que] la misma cosa es y no es de cuatro codos. Pero la substancia [es] desde el punto de vista de *la cualidad*, y esta [es] de naturaleza determinada, mientras que la cantidad [es] de [naturaleza] indeterminada[143]. [*v*][144] Además, cuando el médico prescribe tomar determinado alimento, ¿por qué lo toman? ¿Por qué, en efecto, «Esto es pan» más bien que «[Esto] no es [pan]»? Así que en nada diferiría comer de no comer. Con todo, lo toman en realidad, como quienes están en la verdad acerca de eso y en la convicción de que eso *es* el pan prescripto. Mas no debieran [hacerlo] si en las cosas sensibles ninguna naturaleza permanece fija, sino que todas se están moviendo y fluyendo siempre[145]. [*vi*][146] Además, si cambiamos[147] siempre, y en ningún momento permanecemos los mismos, ¿por qué [se halla] sorprendente que las cosas nunca nos parezcan

---

ello (*en autôi*)» se refiera al lugar que es el del «algo (*ti*)» de *a*19, que constituye el *terminus ad quem* del movimiento, o que las palabras «y no estar en ello (*kai ouk einai en autôi*)» sean una interpolación; cf. Bonitz (1848-1849 : 462).

139. Si las contradictoras fueran verdaderas a la vez, el móvil estaría y no estaría a la vez en un mismo punto, lo cual tornaría incomprensible el movimiento o lo suprimiría.

140. El párrafo que sigue, 1063*a*22-28, se corresponde con IV v 1010*a*22-25.

141. Cf. *supra* la nota 135, en la p. 824.

142. Para Aristóteles no es, en efecto, verdad, porque entiende que el cambio cuantitativo no es continuo; cf. *Phys* VIII iii 253*b*13-23; hay un estado intermedio en el que el cambio se detiene. Sigo a Tricot (1973 : 602) en el agregado del paréntesis.

35 αἰσθητοῖς ἀλλ' ἀεὶ πασῶν κινουμένων καὶ ῥεουσῶν. ἔτι
δ' εἰ μὲν ἀλλοιούμεθα ἀεὶ καὶ μηδέποτε διαμένομεν οἱ
αὐτοί, τί καὶ θαυμαστὸν εἰ μηδέποθ' ἡμῖν ταὐτὰ φαίνεται
1063b καθάπερ τοῖς κάμνουσιν (καὶ γὰρ τούτοις διὰ τὸ μὴ ὁμοίως
διακεῖσθαι τὴν ἕξιν καὶ ὅθ' ὑγίαινον, οὐχ ὅμοια φαίνεται
τὰ κατὰ τὰς αἰσθήσεις, αὐτὰ μὲν οὐδεμιᾶς διά γε τοῦτο
μεταβολῆς κοινωνοῦντα τὰ αἰσθητά, αἰσθήματα δ' ἕτερα
5 ποιοῦντα τοῖς κάμνουσι καὶ μὴ τὰ αὐτά· τὸν αὐτὸν δὴ
τρόπον ἔχειν καὶ τῆς εἰρημένης μεταβολῆς γιγνομένης
ἴσως ἀναγκαῖόν ἐστιν); εἰ δὲ μὴ μεταβάλλομεν ἀλλ' οἱ αὐτοὶ
διατελοῦμεν ὄντες, εἴη ἄν τι μένον. --πρὸς μὲν οὖν τοὺς ἐκ
λόγου τὰς εἰρημένας ἀπορίας ἔχοντας οὐ ῥᾴδιον διαλῦσαι
μὴ τιθέντων τι καὶ τούτου μηκέτι λόγον ἀπαιτούντων·
10 οὕτω γὰρ πᾶς λόγος καὶ πᾶσα ἀπόδειξις γίγνεται· μηθὲν
γὰρ τιθέντες ἀναιροῦσι τὸ διαλέγεσθαι καὶ ὅλως λόγον,
--ὥστε πρὸς μὲν τοὺς τοιούτους οὐκ ἔστι λόγος, πρὸς
δὲ τοὺς διαποροῦντας ἐκ τῶν παραδεδομένων ἀποριῶν
ῥᾴδιον ἁπαντᾶν καὶ διαλύειν τὰ ποιοῦντα τὴν ἀπορίαν·
15 ἐν αὐτοῖς· δῆλον δ' ἐκ τῶν εἰρημένων. ὥστε φανερὸν ἐκ
τούτων. ὅτι οὐκ ἐνδέχεται τὰς ἀντικειμένας φάσεις περὶ
τοῦ αὐτοῦ καθ' ἕνα χρόνον ἀληθεύειν, οὐδὲ τὰ ἐναντία,
διὰ τὸ λέγεσθαι κατὰ στέρησιν πᾶσαν ἐναντιότητα· δῆλον
δὲ τοῦτ' ἐπ' ἀρχὴν τοὺς λόγους ἀναλύουσι τοὺς τῶν
ἐναντίων. ὁμοίως δ' οὐδὲ τῶν ἀνὰ μέσον οὐδὲν οἷόν τε
20 κατηγορεῖσθαι καθ' ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ· λευκοῦ γὰρ ὄντος
τοῦ ὑποκειμένου λέγοντες αὐτὸ εἶναι οὔτε μέλαν οὔτε
λευκὸν ψευσόμεθα: συμβαίνει γὰρ εἶναι λευκὸν αὐτὸ καὶ
μὴ εἶναι· θάτερον γὰρ τῶν συμπεπλεγμένων ἀληθεύσεται
κατ' αὐτοῦ, τοῦτο δ'ἐστὶν ἀντίφασις τοῦ λευκοῦ. οὔτε δὴ
25 καθ' Ἡράκλειτον ἐνδέχεται λέγοντας ἀληθεύειν, οὔτε κατ'
Ἀναξαγόραν· εἰ δὲ μή, συμβήσεται τἀναντία τοῦ αὐτοῦ
κατηγορεῖν· ὅταν γὰρ ἐν παντὶ φῇ παντὸς εἶναι μοῖραν,
οὐδὲν μᾶλλον εἶναί φησι γλυκὺ ἢ πικρὸν ἢ τῶν λοιπῶν
ὁποιανοῦν ἐναντιώσεων, εἴπερ ἐν ἅπαντι πᾶν ὑπάρχει μὴ
30 δυνάμει μόνον ἀλλ' ἐνεργείᾳ. καὶ ἀποκεκριμένον. ὁμοίως
δὲ οὐδὲ πάσας ψευδεῖς οὐδ' ἀληθεῖς τὰς φάσεις δυνατὸν
εἶναι, δι' ἄλλα τε πολλὰ τῶν συναχθέντων ἂν δυσχερῶν
διὰ ταύτην τὴν θέσιν, καὶ διότι ψευδῶνμὲν οὐσῶν πασῶν
οὐδ' αὐτὸ τοῦτό τις φάσκων ἀληθεύσει, ἀληθῶν δὲ ψευδεῖς
35 εἶναι πάσας λέγων οὐ ψεύσεται.

---

143. Esto es, el cambio cuantitativo, aun cuando fuera continuo, no conllevaría un cambio cualitativo, así que el crecimiento y el decrecimiento no afectan las cualidades de las cosas ni, por tanto, su especie o substancia,

las mismas, tal como a los enfermos. (Pues también a estos, por el 1063b
hecho de no hallarse su estado en la misma disposición que cuando estaban sanos, las [propiedades] sensibles no les parecen semejantes, [y ello] sin que las propias cosas sensibles hayan tomado parte en cambio alguno –al menos por eso[148]–, y produzcan en los enfermos *percepciones distintas*, y no las mismas.) Es necesario, sin duda, que sea 5
del mismo modo también cuando se produce el cambio señalado[149]. Pero si no cambiamos, sino que seguimos siendo los mismos, habrá algo permanente[150]. [*vii*] Ahora bien[151], ante los que, a partir de un argumento[152], plantean las aporías mencionadas, no es fácil resolverlas si no afirman cosa alguna ni piden ya razón de ello, pues todo 10
argumento y toda demostración se llevan adelante de esa manera. En efecto, si nada afirman, eliminan el diálogo y, en general, el habla[153]. Ante los [adversarios] así, no es posible, por tanto, el habla, mientras que a los que plantean dudas a partir de las aporías tradicionales, es fácil enfrentarlos y resolver lo que en ellos suscita la aporía. [Eso es] evidente a partir de lo dicho[154]. [*viii*] De modo que [es] manifiesto[155], 15
a partir de esas [razones], que no es posible que [1] las afirmaciones *opuestas* acerca de la misma cosa sean verdaderas al mismo tiempo; y [2] tampoco los *contrarios*, por decirse toda contrariedad por la privación[156]; eso es evidente si los [enunciados] de los contrarios se reducen a su principio. [B] [*i*] De igual modo, tampoco puede ningún *intermedio* ser predicado de una y la misma cosa[157]. En efecto, si el 20
substrato es *blanco*, diremos algo falso al decir que no es *ni negro ni blanco*, pues resultará que [la misma cosa] *es blanca y no es* [*blanca*], pues uno de las dos [miembros] del compuesto[158] será verdadero acerca de él, y ese es la contradicción de «blanco». [*ii*] Por tanto[159], no es posible que estén en la verdad si hablan de acuerdo con Heráclito, ni [si lo hacen] de acuerdo con Anaxágoras; si no, resultará que los 25
contrarios se predican de la misma cosa; pues cuando [Anaxágoras] afirma que en todo hay una parte de todo, afirma que nada es más bien dulce que amargo, o cualquiera de las demás contrariedades, si en efecto todo está en todo, no sólo en potencia, sino también en actividad y diferenciado. [*iii*] De igual modo, tampoco es posible que las afirmaciones sean todas falsas ni [todas] verdaderas, no sólo a 30
causa de las muchas otras dificultades que conlleva esa tesis, sino también porque si todos son falsos, tampoco dirá la verdad el que declara eso mismo[160], y si [todos los enunciados son] verdaderos, no dirá algo falso el que declara que todos son falsos. 35

---

que pertenece al orden de la cualidad (cf. *supra* la nota 305 del libro V, en la p. 392) y al orden de la determinación; por eso no pueden valer para ella las contradictorias a la vez.

144. El segmento que sigue, 1063*a*28-35 se corresponde con IV iv 1008*b*12-27.

145. La defensa se sitúa otra vez en la línea de la argumentación *ad hominem*,

y muestra que en el plano pragmático se hace evidente que la creencia auténtica de los adversarios es distinta de la que declaran y defienden.

146. El segmento, 1063*a*35-*b*7, se corresponde con IV v 1009*a*38-*b*33.

147. El verbo para «cambiamos (*alloioúmetha*)» conlleva la idea de cambio cualitativo.

148. Es decir, al menos a causa de los cambios que experimenta el enfermo.

149. El cambio señalado *supra* en 1063*a*35.

150. Es decir, en ambas alternativas habrá algo permanente: o las cosas o nosotros.

151. Este segmento, 1063*b*7-16, se corresponde con IV v 1009*a*16-22 y vi 1011*a*3-16.

152. Según Ross (1958 : II 29), el sentido de «a partir de un argumento (*ek lógou*)» es que se basan en argumentos dialécticos. Es posible que se trate de los adversarios que se interesan nada más que en la propia discusión, mencionados a menudo en el texto paralelo; cf. *supra* IV v 1009*a*20; IV vi 1011*a*4; 15.

153. «habla» traduce «*lógos*»; lo mismo en la línea que sigue; cf. *supra* la nota 128 del libro IV, en la p. 256.

154. *Supra* en 1062*b*20-1063*b*7.

155. El segmento que sigue, 1063*b*17-19, se corresponde con IV vi 1011*b*17-22; y el de 1063*b*19-24, con IV vii 1011*b*23-1012*a*24.

156. En el sentido de que cada uno de los términos de una contrariedad es la privación del otro, y la privación contiene una negación. La contrariedad puede ser reducida, pues, a la privación.

157. No puede ser predicado de una y la misma cosa de la que se afirme a la vez uno de los contrarios. Como se explica arriba, si de una cosa de la que es verdadero uno de los contrarios se afirmara el intermedio, se implicaría que la misma cosa tiene y no tiene a la vez la misma propiedad.

158. Uno de los dos miembros de la expresión compuesta «ni blanco ni negro», a saber, «no blanco».

159. El segmento que sigue, 1063*b*24-35, se corresponde con IV vii 1012*a*24-*b*18.

160. El que declara que todos los enunciados son falsos.

Capítulo vii

[*i*] *Toda ciencia aísla un género y lo estudia; cada una capta el* qué es *del género que estudia* (1063*b*36-1064*a*9). [*ii*] [*a*] *La Física no es ciencia productiva ni práctica;* [*b*] *en la definición del* qué es *debe incluir la materia* (1063*a*9-1063*a*28). [*iii*] [*a*] *La ciencia del ente en tanto ente se diferencia de la ciencia física;* [*b*] *el objeto de la matemática y el de la física;* [*c*] *la filosofía estudia una substancia separada e invariable;* [*d*] *esa substancia será divina y principio primero;* [*e*] *niveles jerárquicos entre las ciencias; la teología es la más elevada* (1063*a*28-1064*b*6). [*iv*] *Prioridad y mayor universalidad de la filosofía primera entre las ciencias* (1064*b*6-1064*b*14).

πᾶσα δ' ἐπιστήμη ζητεῖ τινὰς ἀρχὰς καὶ αἰτίας περὶ
1064a ἕκαστον τῶν ὑφ' αὑτὴν ἐπιστητῶν, οἷον ἰατρικὴ καὶ γυμναστικὴ καὶ τῶν λοιπῶν ἑκάστη τῶν ποιητικῶν καὶ μαθηματικῶν. ἑκάστη γὰρ τούτων περιγραψαμένη τι γένος αὑτῇ περὶ τοῦτο πραγματεύεται ὡς ὑπάρχον καὶ ὄν, οὐχ ἡ δὲ ὄν, ἀλλ' ἑτέρα τις αὕτη παρὰ ταύτας τὰς ἐπιστήμας ἐστὶν
5 ἐπιστήμη. τῶν δὲ λεχθεισῶν ἐπιστημῶν ἑκάστη λαβοῦσά πως τὸ τί ἐστιν ἐν ἑκάστῳ γένει πειρᾶται δεικνύναι τὰ λοιπὰ μαλακώτερον ἢ ἀκριβέστερον. λαμβάνουσι δὲ τὸ τί ἐστιν αἱ μὲν δι' αἰσθήσεως αἱ δ' ὑποτιθέμεναι: διὸ καὶ δῆλον ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπαγωγῆς ὅτι τῆς οὐσίας καὶ τοῦ τί ἐστιν οὐκ ἔστιν
10 ἀπόδειξις. ἐπεὶ δ' ἔστι τις ἡ περὶ φύσεως ἐπιστήμη, δῆλον ὅτι καὶ πρακτικῆς ἑτέρα καὶ ποιητικῆς ἔσται. ποιητικῆς μὲν γὰρ ἐν τῷ ποιοῦντι καὶ οὐ τῷ ποιουμένῳ τῆς κινήσεως ἡ ἀρχή, καὶ τοῦτ' ἔστιν εἴτε τέχνη τις εἴτ' ἄλλη τις δύναμις· ὁμοίως δὲ καὶ τῆς πρακτικῆς οὐκ ἐν τῷ πρακτῷ μᾶλλον
15 δ' ἐν τοῖς πράττουσιν ἡ κίνησις. ἡ δὲ τοῦ φυσικοῦ περὶ τὰ ἔχοντ' ἐν ἑαυτοῖς κινήσεως ἀρχήν ἐστιν. ὅτι μὲν τοίνυν οὔτε πρακτικὴν οὔτε ποιητικὴν ἀλλὰ θεωρητικὴν ἀναγκαῖον εἶναι τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην, δῆλον ἐκ τούτων (εἰς ἓν γάρ τι τούτων τῶν γενῶν ἀνάγκη πίπτειν)· ἐπεὶ δὲ τὸ τί ἐστιν
20 ἀναγκαῖον ἑκάστῃ πως τῶν ἐπιστημῶν εἰδέναι καὶ τούτῳ χρῆσθαι ἀρχῇ, δεῖ μὴ λανθάνειν πῶς ὁριστέον τῷ φυσικῷ καὶ πῶς ὁ τῆς οὐσίας λόγος ληπτέος, πότερον ὡς τὸ σιμὸν ἢ μᾶλλον ὡς τὸ κοῖλον. τούτων γὰρ ὁ μὲν τοῦ σιμοῦ λόγος μετὰ τῆς ὕλης λέγεται τῆς τοῦ πράγματος, ὁ δὲ τοῦ κοίλου
25 χωρὶς τῆς ὕλης· ἡ γὰρ σιμότης ἐν ῥινὶ γίγνεται, διὸ καὶ ὁ λόγος αὐτῆς μετὰ ταύτης θεωρεῖται· τὸ σιμὸν γάρ ἐστι ῥὶς κοίλη. φανερὸν οὖν ὅτι καὶ σαρκὸς καὶ ὀφθαλμοῦ καὶ τῶν λοιπῶν μορίων μετὰ τῆς ὕλης ἀεὶ τὸν λόγον ἀποδοτέον. ἐπεὶ δ' ἔστι τις ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὂν καὶ χωριστόν, σκεπτέον
30 πότερόν ποτε τῇ φυσικῇ τὴν αὐτὴν θετέον εἶναι ταύτην ἢ μᾶλλον ἑτέραν. ἡ μὲν οὖν φυσικὴ περὶ τὰ κινήσεως

---

161. El texto del presente capítulo es muy cercano al de VI i. En él se responde a la aporía planteada *supra* en i 1059*a*26-29.

162. La que estudia el ente en tanto ente.

163. A partir de la percepción sensible, la ciencia física (o las ciencias empíricas), y a partir de suposiciones o hipótesis, las matemáticas (o las ciencias formales).

164. Cf. *supra* VI i 1025*b*9-17; III ii 997*a*30-32.

165. Cf. *supra* la notas 15 del libro I, en la p. 8 y las notas 16 y 17 del libro VI, en la p. 469.

166. De alguno de los modos señalados *supra* en 1064*a*7-8.

167. Esto es, la definición de la ñatez debe incluir la noción de *nariz*, que es la materia de la ñatez. Cf. *supra* la nota 20 del libro VI, en la p. 471.

[*i*] Toda ciencia[161] busca ciertos principios y causas acerca de cada una de las cosas que ella puede conocer; por ejemplo, la medicina y la gimnástica y cada una de las demás, las productivas y 1064a
las matemáticas. Cada una de ellas, en efecto, circunscribe para sí un género, y trata acerca de él como cosa dada y como ente, pero no *en tanto ente*, sino que esta[162] es una ciencia diversa, aparte de esas ciencias. Cada una de las ciencias mencionadas capta, de 5
algún modo, el *qué es* en cada género, e intenta demostrar las demás cosas con mayor o menor estrictez. Unas captan *el qué es* a través de la percepción sensible, otras, suponiéndolo[163]. Por eso también [es] evidente, a partir de una inducción de esta índole, que no hay demostración de la substancia y del *qué es*[164]. [*ii*] [*a*] Puesto que hay 10
una ciencia acerca de la naturaleza, [es] evidente que será diversa de la [ciencia] práctica y de la [ciencia] productiva, pues en la [ciencia] productiva el principio del movimiento está en el que produce y no en lo que es producido, y eso es o un arte o una capacidad diversa[165]. De igual modo, en la [ciencia] práctica el movimiento no [está] en lo realizable en la acción, sino en los que actúan. La [ciencia] del 15
físico es, en cambio, acerca de las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento. A partir de estas [observaciones resulta] evidente, pues, que la ciencia física necesariamente no es ni práctica ni productiva, sino teórica (pues es necesario que caiga en uno solo de estos géneros). [*b*] Y puesto que a cada una de las ciencias le [es] necesario conocer de algún modo[166] el *qué es* y valerse de él como 20
principio, no se debe pasar por alto cómo debe el físico definir y cómo se debe entender el enunciado de la substancia: si como lo *ñato* o, más bien, como lo *cóncavo*. En efecto, de ellos, el enunciado de *lo ñato* se dice acompañado de la materia de la cosa, y el de *lo cóncavo*, separadamente de la materia, pues la ñatez se da en la nariz; y por 25
eso el enunciado de aquella se considera junto con esta[167]. En efecto, «*ñato*» es «*nariz* cóncava». [Es] manifiesto, por tanto, que el enunciado de *carne*, de *ojo*, y de las demás partes [del cuerpo] siempre se debe indicar acompañado de la materia. [*iii*] [*a*] Pero puesto que hay una ciencia del *ente en tanto ente y separado*[168], hay que examinar si acaso se debe decir que esa [ciencia] es la misma que la Física o, más bien, 30
una diversa. [*b*] Pues bien, la Física trata acerca de las cosas que

---

168. La fórmula reúne los dos aspectos, el ontológico («el ente en tanto ente») y el teológico («separado»), de la filosofía primera, lo cual parece atestiguar una tendencia a la síntesis de dos concepciones diferentes de la metafísica; cf. Elders (1963 : 183). Jaeger (1946) vio en ello un vestigio de platonismo. En opinión de Aubenque (1977 : 41), es el autor del presente libro el que asimila, según dice, «subrepticiamente», «el ente en tanto ente» con el «ente separado»: esa asimilación se volverá tradicional y resultará en la identificación de la ciencia del ente en tanto ente y de la filosofía primera

ἔχοντ᾽ ἀρχὴν ἐν αὑτοῖς ἐστίν, ἡ δὲ μαθηματικὴ θεωρητικὴ μὲν καὶ περὶ μένοντά τις αὕτη, ἀλλ᾽ οὐ χωριστά. περὶ τὸ χωριστὸν ἄρα ὂν καὶ ἀκίνητον ἑτέρα τούτων ἀμφοτέρων τῶν ἐπιστημῶν ἔστι τις, εἴπερ ὑπάρχει τις οὐσία τοιαύτη, λέγω δὲ χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ὅπερ πειρασόμεθα δεικνύναι. καὶ εἴπερ ἔστι τις τοιαύτη φύσις ἐν τοῖς οὖσιν, ἐνταῦθ᾽ ἂν εἴη που καὶ τὸ θεῖον, καὶ αὕτη ἂν εἴη <ἡ> πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή. δῆλον τοίνυν ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἔστι, φυσική, μαθηματική, θεολογική. βέλτιστον μὲν οὖν τὸ τῶν θεωρητικῶν γένος, τούτων δ᾽ αὐτῶν ἡ τελευταία λεχθεῖσα· περὶ τὸ τιμιώτατον γάρ ἐστι τῶν ὄντων, βελτίων δὲ καὶ χείρων ἑκάστη λέγεται κατὰ τὸ οἰκεῖον ἐπιστητόν. ἀπορήσειε δ᾽ ἄν τις πότερόν ποτε τὴν τοῦ ὄντος ἢ ὂν ἐπιστήμην καθόλου δεῖ θεῖναι ἢ οὔ. τῶν μὲν γὰρ μαθηματικῶν ἑκάστη περὶ ἕν τι γένος ἀφωρισμένον ἐστίν, ἡ δὲ καθόλου κοινὴ περὶ πάντων. εἰ μὲν οὖν αἱ φυσικαὶ οὐσίαι πρῶταί τῶν ὄντων εἰσί, κἂν ἡ φυσικὴ πρώτη τῶν ἐπιστημῶν εἴη· εἰ δ᾽ ἔστιν ἑτέρα φύσις καὶ οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος, ἑτέραν ἀνάγκη καὶ τὴν ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι καὶ προτέραν τῆς φυσικῆς καὶ καθόλου τῷ προτέραν.

---

que está en la base de interpretación unitarista de la metafísica. Acerca de la aparente peculiaridad del uso del adjetivo «separado (*khōriston*)» en el presente libro, cf. Dumoulin (1986 : 159-160).

tienen en sí mismas un principio del movimiento, y la matemática es teórica, y acerca de cosas permanentes, pero no separadas. [*c*] Por tanto, acerca del ente separado e inmóvil hay una diversa de esas dos ciencias si en efecto se da una substancia así, quiero decir, separada e inmóvil, cosa que intentaremos demostrar[169]. [*d*] Y si existe, entre los entes, una naturaleza tal, allí podrá estar acaso también lo divino, y ese será <el>[170] principio primero y más soberano. [*e*] [Es] evidente, pues, que hay tres géneros de las ciencias teóricas: la *física*, la *matemática* y la *teológica*. Ahora bien, el óptimo es el género de las [ciencias] teóricas, y, de estas, la mencionada última, pues trata acerca del más estimable de los entes, y cada una [de las ciencias] se dice «mejor» o «peor» de acuerdo con lo que es propio de su conocimiento. [*a*] Se podría plantear la aporía de si se debe afirmar que la ciencia del ente en tanto ente es universal o no. Pues cada una de las [ciencias] matemáticas trata de un solo género determinado, y la [matemática] universal común, acerca de todos [ellos]. Así pues, si las substancias físicas son las primeras entre los entes, la física será también la primera entre las ciencias, pero si existe otra naturaleza, esto es, una substancia, separada e inmóvil, la ciencia de ella necesariamente será una [ciencia] diversa, y anterior a la física, y universal por [ser] anterior.

35 1064b 5 10

---

169. Se lo hará *infra* en XII vi-vii.

170. Agregado sugerido por Bonitz y conservado por los editores posteriores; cf. Jaeger (1963 : 228 *app crit*).

Capítulo viii

[*i*] *Se ha de tratar primero del ente por accidente;* [*a*] *el accidente no es objeto de ninguna ciencia;* [*b*] *sólo la sofística se ocupa de él* (1064*b*15-1064*b*30). [*ii*] *Naturaleza del accidente:* [*a*] *las cosas se dan o siempre o la mayoría de las veces o por azar;* [*b*] *accidente es lo que no se da siempre ni la mayoría de las veces;* [*c*] *de una cosa así no puede haber ciencia* (1064*b*30-1065*a*6). [*iii*] *El accidente no tiene causas de por sí;* [*a*] *si no, todo ocurriría por necesidad;* [*b*] *y ello aun cuando se supusiera que tiene causa* (1065*a*6-1065*a*21). [*iv*] *Ni el estudio del ente como «verdadero» ni el del ente como «accidente» son relevantes para la filosofía* (1062*a*21-1062*a*26). [*v*] *El azar:* [*a*] *ámbito en que se da;* [*b*] *definición;* [*c*] *sus causas son indeterminadas;* [*d*] *la buena y la mala fortuna;* [*d*] *anterioridad del pensamiento y de la naturaleza* (1062*a*26-1065*b*3).

15 ἐπεὶ δὲ τὸ ἁπλῶς ὂν κατὰ πλείους λέγεται τρόπους, ὧν
εἷς ἐστὶν ὁ κατὰ συμβεβηκὸς εἶναι λεγόμενος, σκεπτέον
πρῶτον περὶ τοῦ οὕτως ὄντος. ὅτι μὲν οὖν οὐδεμία
τῶν παραδεδομένων ἐπιστημῶν πραγματεύεται περὶ
τὸ συμβεβηκός, δῆλον. οὔτε γὰρ οἰκοδομικὴ σκοπεῖ τὸ
20 συμβησόμενον τοῖς τῇ οἰκίᾳ χρησομένοις, οἷον εἰ λυπηρὰς
ἢ τοὐναντίον οἰκήσουσιν, οὔθ' ὑφαντικὴ οὔτε σκυτοτομικὴ
οὔτε ὀψοποιική, τὸ δὲ καθ' αὑτὴν ἴδιον ἑκάστη τούτων
σκοπεῖ τῶν ἐπιστημῶν μόνον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οἰκεῖον
τέλος· † οὐδὲ μουσικὸν καὶ γραμματικόν, οὐδὲ τὸν ὄντα
μουσικὸν ὅτι γενόμενος γραμματικὸς ἅμα ἔσται τὰ
25 ἀμφότερα, πρότερον οὐκ ὤν, ὃ δὲ μὴ ἀεὶ ὂν ἔστιν, ἐγένετο
τοῦτο, ὥσθ' ἅμα μουσικὸς ἐγένετο καὶ γραμματικός --τοῦτο
[δὲ] οὐδεμία ζητεῖ τῶν ὁμολογουμένως οὐσῶν ἐπιστημῶν
πλὴν ἡ σοφιστική· περὶ τὸ συμβεβηκὸς γὰρ αὕτη μόνη
πραγματεύεται, διὸ Πλάτων οὐ κακῶς εἴρηκε φήσας τὸν
30 σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὂν διατρίβειν· ὅτι δ' οὐδ' ἐνδεχόμενόν
ἐστιν εἶναι τοῦ συμβεβηκότος ἐπιστήμην, φανερὸν ἔσται
πειραθεῖσιν ἰδεῖν τί ποτ' ἐστὶ τὸ συμβεβηκός. πᾶν δή φαμεν
εἶναι τὸ μὲν ἀεὶ καὶ ἐξ ἀνάγκης (ἀνάγκης δ' οὐ τῆς κατὰ
τὸ βίαιον λεγομένης ἀλλ' ἣ χρώμεθα ἐν τοῖς κατὰ τὰς
35 ἀποδείξεις), τὸ δ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τὸ δ' οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ
οὔτ' ἀεὶ καὶ ἐξ ἀνάγκης ἀλλ' ὅπως ἔτυχεν· οἷον ἐπὶ κυνὶ
γένοιτ' ἂν ψῦχος, ἀλλὰ τοῦτ' οὔτ' [ὡς] ἀεὶ καὶ ἐξ ἀνάγκης
1065a οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γίγνεται, συμβαίη δέ ποτ' ἄν. ἔστι δὴ τὸ
συμβεβηκὸς ὃ γίγνεται μέν, οὐκ ἀεὶ δ' οὐδ' ἐξ ἀνάγκης οὐδ'
ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. τί μὲν οὖν ἐστὶ τὸ συμβεβηκός, εἴρηται, διότι
δ' οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη τοῦ τοιούτου, δῆλον· ἐπιστήμη μὲν
5 γὰρ πᾶσα τοῦ ἀεὶ ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τὸ δὲ συμβεβηκὸς
ἐν οὐδετέρῳ τούτων ἐστίν. ὅτι δὲ τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς
ὄντος οὐκ εἰσὶν αἰτίαι καὶ ἀρχαὶ τοιαῦται οἵαίπερ τοῦ καθ'

---

171. El contenido del texto se corresponde con lo expuesto *supra* en VI i-ii.

172. Es decir, los rasgos accidentales de la casa; acerca de la manera en que se expresa la accidentalidad, cf. *supra* la nota 164 del libro V, en la p. 354.

173. Esto es, las disciplinas mencionadas, caracterizadas por regla general como «artes (*tékhnai*)» y aquí como «ciencias (*epistêmai*)», puesto que son ciencias productivas.

174. Texto sin duda corrupto. Jaeger (1961 : 229 *app crit*) supone que hay allí una laguna que, sobre la base del lugar paralelo de VI i 1026*b*16, puede ser cubierta con palabras como las que se incluyen arriba. Cf. Ross (1958 : II 323).

175. Esto es, si un hombre que es músico pasa a ser también gramático, y es ahora músico y gramático no habiéndolo sido antes, entonces, como ha llegado a ser lo que no era, el que es *a la vez* músico y gramático ha llegado a ser *a la vez* músico y gramático. La falacia se basa en el «a la vez (*háma*)»,

[*i*] Puesto que[171] «ente» sin más se dice en varios sentidos, uno de los cuales es el que se dice que *es por accidente*, primero hay que examinar el ente en ese sentido. [*a*] [Es] evidente que ninguna de las ciencias tradicionales se ocupa en el accidente, pues ni el arte de la construcción considera lo que les ha de acontecer[172] a los que utilicen la casa (por ejemplo, si vivirán en ella con desagrado o lo contrario), ni [lo hace] el arte del tejido ni el arte de la zapatería ni el arte culinario, sino que cada una de estas ciencias[173] considera sólo lo propio de ella como tal, esto es, el fin propio. [*b*] <Pero no [considera] el accidente, ni si es distinto o lo mismo>[174] «músico» y «gramático»; ni que el [hombre] que es músico, porque ha llegado a ser gramático, será a *la vez* las dos cosas, aun no habiéndolo sido antes; pero eso que uno es no habiéndolo sido siempre, uno llegó a serlo; así que llegó a ser a la vez músico y gramático[175]: ninguna de las que reconocidamente son ciencias investiga eso, salvo la sofística, pues esta es la única que trata acerca del accidente. Por eso Platón no habló equivocadamente al decir que el sofista le dedicaba el tiempo al no ente[176]. [*ii*] Que tampoco es posible una ciencia del accidente será manifiesto si se intenta ver qué es en definitiva el accidente. [*a*] De toda cosa decimos o que es *siempre y por necesidad* (no la necesidad dicha en el sentido de la violencia, sino en el sentido del que nos valemos en las demostraciones[177]), o [que es] *la mayoría de las veces*, o [que no es] ni la mayoría de las veces ni siempre y por necesidad, sino *de manera azarosa*[178]. Por ejemplo, en la canícula podría hacer frío; sin embargo, eso no se produce ni siempre y por necesidad, ni la más de las veces, sino que podría acontecer[179] alguna vez. [*b*] El accidente es, por tanto, lo que se produce, sí, pero no siempre y por necesidad ni la mayoría de las veces. [*c*] Así pues, queda dicho qué es el accidente, y [es] evidente por qué no hay ciencia de una cosa así: toda ciencia [es], en efecto, de lo que es siempre o la mayoría de las veces, y el accidente no está [comprendido] en ninguna de esas dos cosas. [*iii*] Y [es] evidente que del ente por accidente no hay causas ni principios tales como [los] de ente de por sí; pues [en otro caso] todas las cosas serán por necesidad[180]. [*a*] En efecto, si esto [A] existe al existir eso

---

que se traslada de su uso, válido, en la premisa como modificador de «es» en «es a la vez músico y gramático», a su uso, no válido, en la conclusión, como modificador de «llegó a ser», de modo tal que «llegó a ser *a la vez* músico y gramático», lo cual contradice el hecho de que antes de ser gramático fuera ya músico. Ross (1058 : II 323) remite a *SE* iv 166*a*23-32. Esta versión de la falacia no es la misma de VI i 1026*b*15-21.

176. Cf. Platón, *Sofista* 237*a*.

177. Eso corresponde a lo que se llama «necesario» porque no puede ser de otra manera; cf. *supra* V v 1015*a*33-36 y VI ii 1026*b*29.

αὐτὸ ὄντος, δῆλον· ἔσται γὰρ ἅπαντ' ἐξ ἀνάγκης. εἰ γὰρ
τόδε μὲν ἔστι τοῦδε ὄντος τόδε δὲ τοῦδε, τοῦτο δὲ μὴ ὅπως
ἔτυχεν ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης, ἐξ ἀνάγκης ἔσται καὶ οὗ τοῦτ
ἦν αἴτιον ἕως τοῦ τελευταίου λεγομένου αἰτιατοῦ (τοῦτο
δ' ἦν κατὰ συμβεβηκός), ὥστ' ἐξ ἀνάγκης ἅπαντ' ἔσται,
καὶ τὸ ὁποτέρως ἔτυχε καὶ τὸ ἐνδέχεσθαι καὶ γίνεσθαι καὶ
μὴ παντελῶς ἐκ τῶν γιγνομένων ἀναιρεῖται. κἂν μὴ ὂν δὲ
ἀλλὰ γιγνόμενον τὸ αἴτιον ὑποτεθῇ, ταὐτὰ συμβήσεται·
πᾶν γὰρ ἐξ ἀνάγκης γενήσεται. ἡ γὰρ αὔριον ἔκλειψις
γενήσεται ἂν τόδε γένηται, τοῦτο δ' ἐὰν ἕτερόν τι, καὶ τοῦτ
ἂν ἄλλο· καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἀπὸ πεπερασμένου
χρόνου τοῦ ἀπὸ τοῦ νῦν μέχρι αὔριον ἀφαιρουμένου χρόνου
ἥξει ποτὲ εἰς τὸ ὑπάρχον, ὥστ' ἐπεὶ τοῦτ' ἔστιν, ἅπαντ' ἐξ
ἀνάγκης τὰ μετὰ τοῦτο γενήσεται, ὥστε πάντα ἐξ ἀνάγκης
γίγνεσθαι. τὸ δ' ὡς ἀληθὲς ὂν καὶ <τὸ> κατὰ συμβεβηκὸς
τὸ μέν ἐστιν ἐν συμπλοκῇ διανοίας καὶ πάθος ἐν ταύτῃ
(διὸ περὶ μὲν τὸ οὕτως ὂν οὐ ζητοῦνται αἱ ἀρχαί, περὶ δὲ τὸ
ἔξω ὂν καὶ χωριστόν)· τὸ δ' οὐκ ἀναγκαῖον ἀλλ' ἀόριστον,
λέγω δὲ τὸ κατὰ συμβεβηκός· τοῦ τοιούτου δ' ἄτακτα καὶ
ἄπειρα τὰ αἴτια. --τὸ δὲ ἕνεκά του ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις
ἢ ἀπὸ διανοίας ἐστίν, τύχη δέ ἐστιν ὅταν τι τούτων γένηται
κατὰ συμβεβηκός· ὥσπερ γὰρ καὶ ὂν ἐστι τὸ μὲν καθ' αὑτὸ
τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκός, οὕτω καὶ αἴτιον. ἡ τύχη δ' αἰτία
κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν τῶν ἕνεκά του
γιγνομένοις, διὸ περὶ ταὐτὰ τύχη καὶ διάνοια· προαίρεσις
γὰρ οὐ χωρὶς διανοίας. τὰ δ' αἴτια ἀόριστα ἀφ' ὧν ἂν
γένοιτο τὰ ἀπὸ τύχης, διὸ ἄδηλος ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ
καὶ αἴτιον κατὰ συμβεβηκός, ἁπλῶς δ' οὐδενός. ἀγαθὴ
δὲ τύχη καὶ κακὴ ὅταν ἀγαθὸν ἢ φαῦλον ἀποβῇ· εὐτυχία
δὲ καὶ δυστυχία περὶ μέγεθος τούτων. ἐπεὶ δ' οὐθὲν κατὰ
συμβεβηκὸς πρότερον τῶν καθ' αὑτό, οὐδ' ἄρ' αἴτια· εἰ ἄρα
τύχη ἢ τὸ αὐτόματον αἴτιον τοῦ οὐρανοῦ, πρότερον νοῦς
αἴτιος καὶ φύσις.

---

178. En «*hópōs étykhe*» (de manera azarosa)» está contenida la noción de «azar (*týkhe*)»; cf. *supra* la nota 153 del libro VII, en la p. 542. Acerca de la tripartición que se acaba de señalar, cf. *supra* la nota 477 del libro V, en la p. 462.

179. La expresión «*symbaîe àn* (podría acontecer)», contiene una forma del verbo «*symbaínō* (acontecer)», que expresa la accidentalidad; cf. *supra* la nota 172, en la p. 836.

180. Esto es, no hay del accidente causas determinadas (*hōrismḗnai*). Alejandro (1891 : 664) resume la argumentación en la siguiente forma: hay ciencia de lo que tiene causas determinadas; del accidente no hay causas determinadas: por tanto, del accidente no hay ciencia; por otra parte, si del accidente hubiera causas determinadas, todas las cosas serían por necesidad, así que el accidente sería necesario, lo cual es un contrasentido. A continuación, Aristóteles prueba

B], y eso [B] al existir aquello [C], y aquello [C] no se da de manera azarosa, sino por necesidad, [entonces] será por necesidad también aquello otro [D]] de lo que aquello [C] era causa, [y así sucesivamente] hasta el llamado «último efecto» (y este era por accidente[181]), así que todo será por necesidad, y, de las cosas que llegan a ser, se eliminará por completo [1] el que se pueda dar por azar de un modo o de otro modo, y [2] el que se pueda llegar a ser o no[182]. [*b*] Y aun cuando se suponga que la causa [todavía] no es, sino que llega a ser, la consecuencia será la misma, pues todo llegará a ser por necesidad. En efecto, el eclipse de mañana llegará a ser en caso de que llegue a ser esto, y esto, en caso de que [llegue a ser] una cosa diversa, y esta si [llega a ser todavía] otra cosa. De ese modo, si del tiempo limitado [que va] de ahora a mañana, se quita tiempo, se llegará, en algún momento, a lo que existe, así que, puesto que esto existe, todas las cosas [que llegan a ser] después de esto, llegarán a ser por necesidad, así que todas las cosas llegan a ser por necesidad. [*ii*] Del ente en el sentido de «verdadero» y <el>[183] [ente] «por accidente», el primero se da en la combinación de pensamiento, es decir, [es] una afección de este[184] (por eso no se buscan los principios a propósito del ente en este sentido, y sí a propósito del ente de afuera y separado[185]), y el otro no [es] necesario, sino indeterminado; me refiero al [ente] «por accidente»: de una cosa así, las causas son desordenadas e indeterminadas[186]. [*i*][187] [*a*] Lo [que es] *con vistas a algo*[188] se da en las cosas que pasan a la existencia por naturaleza o por obra del pensamiento, y es *azar* cuando una de esas cosas se genera por accidente[189]. Pues tal como el ente es o *de por sí* o *por accidente,* así [es también] la causa[190]. [*b*] El azar [es] causa por accidente en las cosas que por elección [son] con vistas a algo; por eso el azar y el pensamiento [discursivo son] a propósito de las mismas cosas; pues [no hay] elección separadamente del pensamiento [discursivo][191]. [*c*] Y las causas por las que se pueden generar las cosas que derivan del azar [son] indeterminadas; por eso [el azar] es obscuro para el razonamiento humano, y [es] causa [sólo] por accidente, mas en sentido absoluto [no es causa] de nada[192]. [*d*] Y el azar [es] bueno o malo toda vez que resulta un bien o un mal[193]; y [se habla de] «la mala fortuna» y «la buena fortuna» atendiendo a la magnitud de esas cosas[194]. [*e*] Y como nada [que es] por accidente [es] anterior a las cosas [que son] de por sí, tampoco las causas [que son por accidente pueden ser anteriores a las causas que son de por sí]. Por tanto, si el azar o la espontaneidad [fueran] causa del universo, [sería] anterior, como causa, el intelecto y la naturaleza[195].

---

que se llega a esa conclusión inadmisible tanto si se consideran [*a*] las cosas existentes (*tà ónta*) cuanto si se consideran [*b*] los acontecimientos (*tà genómena*).

181. La forma «era (*ên*)» es un caso de *imperfectum philosophicum*, es decir, «era» en el sentido de que en un momento anterior de la argumentación se lo ha-

bía supuesto o admitido. Cf. «Introducción», 11.1. El error en que se estaba se pone de manifiesto ahora, al comprobarse que lo que se había supuesto que era un accidente resulta ser necesario.

182. Es decir, se eliminan [1] el azar y [2] la contingencia. Acerca de lo que sigue, cf. la nota 164 del libro V, en la p. 354.

183. Añadido de Bonitz, admitido por Jaeger. (1961 : 230 *app crit*); cf. Ross (1958 : II 323).

184. Cf. *supra* VI iii 1028*a*1 y allí la nota 93, en la p. 490. Ver ese enlace cómo «afección (*páthos*)» del pensamiento, es verlo, en términos modernos, como una operación enteramente mental.

185. Acerca de «el ente de afuera (*tò éxō ón*)», cf. *supra* VI iii 1028*a*1 y la nota 106 de ese libro, en la p. 492. Se lo caracteriza, por otra parte, como «separado (*khoristón*)», con lo que se subraya su condición de cosa de por sí, independiente del pensamiento que se refiere a él. Interesan, pues, las causas de ese ente, y no del enlace que el pensamiento establece a propósito de él.

186. Cf. *Phys* II v-vi.

187. Se pasa del tratamiento del accidente al del azar (*týkhē*), que, como se explica en seguida arriba, es justamente la causalidad accidental. El tema ha sido tratado ya *supra* en VII vii, y es tratado asimismo en *Phys* II.

188. La expresión hace referencia a la finalidad. Cf. las notas 87 y 91 del libro I, en las pp. 26 y 28.

189. La expresión «una de esas cosas» equivale a «una de las cosas en las que hay una finalidad», lo cual comprende los hechos naturales. Como se ha visto, la visión que Aristóteles tiene de la naturaleza teleológica; cf. *Phys* II viii.

190. Cf. *Phys* II v 196*b*21-25.

191. Porque la elección (*proaíresis*) recae sobre el conjunto del fin determinado por el hábito y los medios establecidos por la deliberación (*boúlēsis*), que es una operación del pensamiento discursivo (*diánoia*). Cf. *supra* la nota 92 del libro V, en la p. 336.

192. El azar no es una causa más aparte de las cuatro reconocidas por Aristóteles; esto es, no es un factor que positivamente actúe en las cosas; cf. *Phys* II v 107*a*6-14.

193. En castellano se dice que «la suerte» es buena o mala: la palabra «*týkhē*», traducida arriba como «azar», abarca también lo que en castellano se llama «suerte» y «fortuna». En *Phys* II v 197*a*8-197*a*35 explica Aristóteles que no todo hecho accidental es azaroso, sino sólo los que perjudican o favorecen un interés o un fin humano definidos, y no son previsibles, como se lo ve también en los ejemplos de *supra* en VI ii-iii.

194. Esto es, cuando la buena suerte y la mala suerte son grandes. Las nociones de «buena fortuna» y de «mala fortuna» se expresan, respectivamente, con las palabras «*eutykhía*» y «*dystykhía*» que son derivados de «*týkhē*» y en los que este componente es perceptible; cf. la nota precedente y *Phys* II v 197*a*25-27.

195. Porque el azar supone la inteligencia, y la espontaneidad supone la naturaleza; cf. *Phys* II vi 198*a*5-13. Se trataría de una referencia crítica al atomismo. Ross (1958 : 32) ve en esta última frase del capítulo un indicio de que la redacción de esta parte del libro XI se basa en el texto correspondiente de *Phys* 196*a*24-25, no reflejado aquí, donde hay una referencia al azar y la espontaneidad en el mismo sentido.

Capítulo ix

[*i*] *Preliminares:* [*a*] *potencia y actualidad; las categorías;* [*b*] *no hay movimiento fuera de las cosas; las formas del movimiento se corresponden con las categorías;* [*c*] *el movimiento es la actualización de lo que está en potencia como tal;* [*d*] *se da con la actualización;* [*e*] *substrato y potencia;* [*f*] *ejemplo* (1065*b*5-1066*a*8). [*ii*] *Comprobación de la tesis* [*a*] *a partir de las opiniones de otros filósofos;* [*b*] *a partir de la dificultad de hallar otra definición* (1066*a*8-1066*a*26). [*iii*] *La actualización que es el movimiento se produce en lo que es movido, pero en él también se actualiza la potencia de mover que tiene lo que mueve, así que el movimiento es acto común de lo moviente y de lo que es movido* (1066*a*26-1066*a*34).

ἔστι δὲ τὸ μὲν ἐνεργείᾳ μόνον τὸ δὲ δυνάμει τὸ δι
δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ, τὸ μὲν <τόδε τι> ὂν τὸ δὲ ποσὸν τὸ
δὲ τῶν λοιπῶν. οὐκ ἔστι δέ τις κίνησις παρὰ τὰ πράγματα·
μεταβάλλει γὰρ ἀεὶ κατὰ τὰς τοῦ ὄντος κατηγορίας,
κοινὸν δ' ἐπὶ τούτων οὐδέν ἐστιν ὃ οὐδ' ἐν μιᾷ κατηγορίᾳ.
ἕκαστον δὲ διχῶς ὑπάρχει πᾶσιν (οἷον τὸ τόδε—τὸ μὲν γὰρ
μορφὴ αὐτοῦ τὸ δὲ στέρησις—καὶ κατὰ τὸ ποιὸν τὸ μὲν
λευκὸν τὸ δὲ μέλαν, καὶ κατὰ τὸ ποσὸν τὸ μὲν τέλειον
τὸ δὲ ἀτελές, καὶ κατὰ φορὰν τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω, ἢ
κοῦφον καὶ τὸ δὲ βαρύ)· ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς
τοσαῦτ' εἴδη ὅσα τοῦ ὄντος. διῃρημένου δὲ καθ' ἕκαστον
γένος τοῦ μὲν δυνάμει τοῦ δ' ἐντελεχείᾳ, τὴν τοῦ δυνάμει
ἢ τοιοῦτόν ἐστιν ἐνέργειαν λέγω κίνησιν. ὅτι δ' ἀληθῆ
λέγομεν, ἐνθένδε δῆλον· ὅταν γὰρ τὸ οἰκοδομητόν, ἡ
τοιοῦτον αὐτὸ λέγομεν εἶναι, ἐνεργείᾳ ἢ, οἰκοδομεῖται, καὶ
ἔστι τοῦτο οἰκοδόμησις· ὁμοίως μάθησις, ἰατρευσις, βάδισις,
ἅλσις, γήρανσις, ἄδρυνσις. συμβαίνει δὲ κινεῖσθαι ὅταν ἡ
ἐντελέχεια ἢ αὐτή, καὶ οὔτε πρότερον οὔθ' ὕστερον. ἡ δὴ τοῦ
δυνάμει ὄντος, ὅταν ἐντελεχείᾳ ὂν ἐνεργῇ, οὐχ ἢ αὐτὸ ἀλλ

---

196. Ross (1958 : II 326-327) ilustra estas tres posibilidades en la siguiente forma: en actividad únicamente se encuentran las inteligencias puras; en potencia únicamente, el infinito y el vacío; cf. IX vi 1048*b*9-10; y en potencia y en actividad, los compuestos de materia (potencia) y especie (acto). Tras haberse examinado en el precedente capítulo viii el ente como *accidente* y el ente como *verdadero*, se pasa ahora a la consideración del ente como *potencia* y como *actividad*. El orden de la consideración responde al establecido en VI ii y desarrollado en parte en los capítulos ii-iv de ese libro. El segmento que se inicia en el presente capítulo ix y se extiende hasta el xii consiste en una compilación de lugares de *Phys* que se irán indicando en nota.

197. Sigo la lectura de Christ admitida por Jaeger (1961 : *app crit* 231), que concuerda así con el texto paralelo de *Phys* III i 200*b*26-28. Si no, habría que leer «el ente (*tò ón*)», si bien en cualquier caso, se trata de la categoría de substancia. Acerca de «un esto (*tóde ti*)», cf. *supra* la nota 191 del libro V, en la p. 361.

198. Lo que se acaba de leer está tomado de *Phys* III i 200*b*26-28, y lo que sigue, de *Phys* III i 200*b*32-36, con diferencias. Acerca de las categorías, cf. *supra* las notas 171, 172 y 288 del libro V, en las pp. 355, 356 y 388.

199. No hay movimiento aparte o fuera de las cosas (*prágmata*); no hay, por tanto, un movimiento genérico o abstracto que no sea de las especies a que se alude a continuación.

200. Específicamente, en cuatro de ellas, a saber, en las de substancia, cualidad, cantidad y lugar. Cf. *supra* VII vii 1032*a*15, y allí la nota 143 de ese libro VII, en la p. 540.

201. Al parecer, lo que se quiere decir es que no hay género que las comprenda como especies, así como no hay género que abarque las diez especies de predicados que son las categorías, las cuales vienen a ser, por tanto, los géneros máximos. El «una sola» no tiene correlato en el texto paralelo de

[*i*] [*a*] Existe, por una parte, lo [que está] sólo en actividad; por otra parte, lo [que está sólo] en potencia; y lo que [está] en potencia y en actividad[196]; [y ello se da,] en lo que es <un *esto*>[197], en una cantidad, o en [alguna] de las demás [categorías][198]. [*b*] No hay movimiento aparte de las cosas[199]; en efecto, siempre se cambia según las categorías del ente[200], y no hay nada común a estas, [es decir, no hay nada] que no [esté] en una sola de las categorías[201]. Pero cada cosa se da en todas de dos modos (por ejemplo, el *esto* –pues [es], por un lado, [su] configuración; por otro, la privación–; y en la cualidad, una cosa [es] blanca, y otra, negra; en la cantidad, una [es] completa, y otra, incompleta; en la traslación, una cosa es arriba, y otra, abajo o ligera y pesada); así que [hay] tantas especies de movimiento y de cambio cuantas [son las especies] del ente[202]. [*c*] Hecha en cada género la distinción de lo [que está] en entelequia y lo [que está] en potencia, llamo «movimiento» [el paso a] *la actividad de lo [que está] en potencia en tanto tal*[203]. A partir de lo que sigue [resultará] evidente que decimos la verdad. [*d*] En efecto, cuando lo construible, en tanto decimos que es tal, está en actividad, *está siendo construido*, y eso es *la construcción*; del mismo modo, el aprendizaje, la curación, la marcha, el salto, el envejecimiento, la maduración[204]. El moverse acontece toda vez que [se da] la entelequia misma, y no antes ni después[205]. Por tanto, es movimiento la [actividad] de lo [que está] en potencia, cuando, siendo en entelequia, está en actividad, pero no en tanto él mismo, sino en tanto móvil[206].

Phys III i; si no es azarosa, la diferencia puede explicarse como una forma de énfasis en el hecho de que un predicado no puede caer en más de una categoría, como en principio es el caso, en la medida en que las categorías son diez géneros excluyentes; cf., sin embargo, *Cat* viii 11*a*20-38.

202. Eso debe ser tomado con la reserva de que en rigor, «movimiento (*kínēsis*)» se da sólo en las categorías de cualidad, cantidad y de lugar, y «cambio (*metabolḗ*)» en esas mismas categorías y en la de substancia; cf. *supra* la nota 143 del libro VII, en la p. 540 e *infra* xii 1068*a*9-10. En este y en otros lugares, «especie (*eîdas*)» es palabra empleada con cierta laxitud, pues las categorías son, en todo caso, géneros.

203. Cf. *Phys* III i 201*a*9-11.

204. El movimiento (*kínēsis*) es, pues, el *proceso* por el cual se lleva a la actividad (*enérgeia*) lo que está en potencia, esto es, en el ejemplo que se da arriba, el proceso de construcción (*oikodómēsis*) por el que lo «constructible» (*tò oikodomētón*), esto es, las piedras, las maderas y los demás materiales que son susceptibles de ser dispuestos de determinada manera y sólo *en tanto* son susceptibles de ello, pasan a ser una casa, y que concluye cuando la casa ha alcanzado su realidad. Los términos que Aristóteles emplea arriba para hacer referencia a otros «movimientos» análogos tienen una composición semejante a la de «*oikodómēsis* (construcción)», y destacan, con su sufijo, la naturaleza de *proceso* de lo que denotan, y ello más de lo que lo hacen las palabras castellanas que los traducen («aprendizaje», «curación», etc.). Lo

ἡ κινητόν, κίνησίς ἐστιν. λέγω δὲ τὸ ἢ ὧδε. ἔστι γὰρ ὁ χαλκὸς
25 δυνάμει ἀνδριάς· ἀλλ' ὅμως οὐχ ἡ τοῦ χαλκοῦ ἐντελέχεια,
ἡ χαλκός, κίνησίς ἐστιν. οὐ γὰρ ταὐτὸν χαλκῷ εἶναι καὶ
δυνάμει τινί, ἐπεὶ εἰ ταὐτὸν ἦν ἁπλῶς κατὰ τὸν λόγον, ἦν
ἂν ἡ τοῦ χαλκοῦ ἐντελέχεια κίνησίς τις. οὐκ ἔστι δὲ ταὐτὸ
(δῆλον δὲ ἐπὶ τῶν ἐναντίων· τὸ μὲν γὰρ δύνασθαι ὑγιαίνειν
30 καὶ δύνασθαι κάμνειν οὐ ταὐτόν—καὶ γὰρ ἂν τὸ ὑγιαίνειν
καὶ τὸ κάμνειν ταὐτὸν ἦν—τὸ δ' ὑποκείμενον καὶ ὑγιαῖνον
καὶ νοσοῦν, εἶθ' ὑγρότης εἶθ' αἷμα, ταὐτὸ καὶ ἕν). ἐπεὶ δὲ οὐ τὸ
αὐτό, ὥσπερ οὐδὲ χρῶμα ταὐτὸν καὶ ὁρατόν, ἡ τοῦ δυνατοῦ
ἢ δυνατὸν ἐντελέχεια κίνησίς ἐστιν. ὅτι μὲν οὖν ἐστιν αὕτη,
35 καὶ ὅτι συμβαίνει τότε κινεῖσθαι ὅταν ἡ ἐντελέχεια ᾖ αὐτή,
καὶ οὔτε πρότερον οὔθ' ὕστερον, δῆλον (ἐνδέχεται γὰρ
1066a ἕκαστον ὁτὲ μὲν ἐνεργεῖν ὁτὲ δὲ μή, οἷον τὸ οἰκοδομητὸν [ἡ
οἰκοδομητόν,] καὶ ἡ τοῦ οἰκοδομητοῦ ἐνέργεια ἡ οἰκοδομητὸν·
οἰκοδόμησίς ἐστιν· ἡ γὰρ τοῦτό ἐστιν, [ἡ οἰκοδόμησις,] ἡ
ἐνέργεια, <ἡ οἰκία> ἀλλ' ὅταν οἰκία ᾖ, οὐκέτι οἰκοδομητόν,
5 οἰκοδομεῖται δὲ τὸ οἰκοδομητόν: ἀνάγκη ἄρα οἰκοδόμησιν
τὴν ἐνέργειαν εἶναι, ἡ δ' οἰκοδόμησις κίνησίς τις, ὁ δ' αὐτὸς
λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κινήσεων)· ὅτι δὲ καλῶς εἴρηται,
δῆλον ἐξ ὧν οἱ ἄλλοι λέγουσι περὶ αὐτῆς, καὶ ἐκ τοῦ μὴ
10 ῥᾴδιον εἶναι διορίσαι ἄλλως αὐτήν. οὐδὲ γὰρ ἐν ἄλλῳ τις
γένει δύναιτ' ἂν θεῖναι αὐτήν· δῆλον δ' ἐξ ὧν λέγουσιν
ἔνιοι [γὰρ] ἑτερότητα καὶ ἀνισότητα καὶ τὸ μὴ ὄν, ὧν οὐδὲν
ἀνάγκη κινεῖσθαι, ἀλλ' οὐδ' ἡ μεταβολὴ οὔτ' εἰς ταῦτα οὔτ'
ἐκ τούτων μᾶλλον ἢ τῶν ἀντικειμένων. αἴτιον δὲ τοῦ εἰς
15 ταῦτα τιθέναι ὅτι ἀόριστόν τι δοκεῖ εἶναι ἡ κίνησις, τῆς δ'
ἑτέρας συστοιχίας αἱ ἀρχαὶ διὰ τὸ στερητικαὶ εἶναι ἀόριστοι:

---

que precede arriba está tomado de *Phys* III i 201*a*15-19, y lo que sigue inmediatamente, de *Phys* III i 201*a*27-29.

205. Cf. *Phys* III i 201*b*6-7.

206. Cf. *Phys* III i 201*a*27-29. Acerca de «*hêi* (en tanto)», cf. *supra* la nota 1 del libro IV, en la p. 224. Es decir, como se ha visto ya, en el proceso de construcción de una casa los materiales no se actualizan como ellos mismos, esto es, *no como ladrillos o maderas*, sino en tanto pueden ser reunidos de determinada manera.

207. El párrafo que se inicia aquí procede de *Phys* III i 201*a*29-201*b*5.

208. No es lo mismo el ser bronce que el ser, en este caso, una estatua en potencia.

209. Esto es, desde el punto de vista del enunciado en que se expresa la definición.

210. De acuerdo con Ross (1958 : II 327), el substrato es la humedad o es la sangre según se admita la creencia de Hipócrates o la de Platón (y acaso de Empédocles).

211. Lo visible es potencia, y es un accidente del color, que es lo que en determinadas condiciones se torna visible; cf. *De an* II vii 418*b*1-2.

[*d*] Digo «en tanto»[207] en este sentido: el bronce es, en efecto, en potencia, una estatua; sin embargo, la entelequia del bronce *en tanto* bronce no es movimiento, pues no es lo mismo ser bronce que ser determinada potencia[208], pues si fuera simplemente lo mismo en el enunciado[209], la entelequia del bronce sería un movimiento. Pero no son lo mismo ([eso es] evidente en el caso de los contrarios; pues *poder sanar* y *poder enfermar* no son lo mismo –pues [si fueran lo mismo,] también sería lo mismo *sanar* y *enfermar*–; [es] el substrato, que sana y que enferma, ya sea la humedad o la sangre[210], [lo que es] es una y la misma cosa). Pero puesto que no [son] lo mismo, tal como no son lo mismo *el color* y *lo visible*[211], es movimiento la entelequia de lo que está en potencia en tanto está en potencia[212]. [*f*] Así pues[213], [es] evidente que [movimiento] es [eso], y que el moverse acontece toda vez que [se da] la entelequia misma, y no antes ni después. Pues toda cosa puede estar en un momento en actividad y en otro momento, no; por ejemplo, lo constructible <en tanto constructible,>[214]; y la actividad de lo constructible en tanto constructible es la construcción; pues[215] la actividad o [1] es eso[216] <o [2] [es] la casa>; pero [2] cuando la casa existe, no [está] ya lo constructible, y lo constructible [es lo que] está siendo construido; por tanto, la actividad será necesariamente [1] la construcción, y la construcción [es] determinado movimiento. La misma explicación [vale] también para los otros movimientos). [*ii*] Que[217] [lo que precede] está dicho con acierto [resulta] evidente a partir de lo que los otros [filósofos] dicen acerca de él[218], y por el hecho de que no es fácil definirlo de otro modo. [*a*] En efecto, no se lo podría colocar en otro género; y [eso] es evidente por las cosas que dicen: <en efecto>[219] algunos [definen el movimiento como] «alteridad», «desigualdad» y «no ente»[220]: ninguna de esas cosas es necesario que se mueva, y tampoco el cambio [se produce] ni hacia ellas ni a partir de ellas más que de sus opuestos[221]. La causa de que se lo reduzca a esas cosas [es] que se cree que el movimiento es algo *indeterminado*, pero los principios de la otra serie[222], por ser privativos, [son] indeterminados. En efecto, ninguno de ellos

---

212. O «potente» o «potencial»: «*dynatón*»; cf. *supra* la nota 50 del libro IX, en la p. 674.
213. El párrafo que se inicia aquí procede de *Phys* III i 201*b*5-202*a*2.
214. Eliminado por Jaeger (1962 : 232 *app crit*).
215. En algunos manuscritos se lee aquí «*hē oikodómēsis* (la construcción)», que Jaeger (1963 : 233 *app crit*) elimina.
216. Es «eso», es decir, el proceso de construcción de la casa, y no lo constructible. El «<o la casa>» es añadido de Jaeger (1963 : 233 *app crit*).
217. El párrafo que se inicia aquí procede de *Phys* III ii 201*b*15-24.

οὔτε γὰρ τόδε οὔτε τοιόνδε οὐδεμία αὐτῶν οὔτε τῶν λοιπῶν κατηγοριῶν. τοῦ δὲ δοκεῖν ἀόριστον εἶναι τὴν κίνησιν αἴτιον ὅτι οὔτ' εἰς δύναμιν τῶν ὄντων οὔτ' εἰς ἐνέργειαν ἐστι θεῖναι αὐτήν: οὔτε γὰρ τὸ δυνατὸν ποσὸν εἶναι κινεῖται ἐξ ἀνάγκης, οὔτε τὸ ἐνεργείᾳ ποσόν, ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι δοκεῖ τις, ἀτελὴς δέ· αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατὸν οὗ ἐστὶν ἐνέργεια. καὶ διὰ τοῦτο χαλεπὸν αὐτὴν λαβεῖν τι ἐστιν· ἢ γὰρ εἰς στέρησιν ἀνάγκη θεῖναι ἢ εἰς δύναμιν ἢ εἰς ἐνέργειαν ἁπλῆν, τούτων δ' οὐδὲν φαίνεται ἐνδεχόμενον, ὥστε λείπεται τὸ λεχθὲν εἶναι, καὶ ἐνέργειαν καὶ μὴ ἐνέργειαν τὴν εἰρημένην, ἰδεῖν μὲν χαλεπὴν ἐνδεχομένην δ' εἶναι. καὶ ὅτι ἐστὶν ἡ κίνησις ἐν τῷ κινητῷ, δῆλον: ἐντελέχεια γάρ ἐστι τούτου ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ. καὶ ἡ τοῦ κινητικοῦ ἐνέργεια οὐκ ἄλλη ἐστίν. δεῖ μὲν γὰρ εἶναι ἐντελέχειαν ἀμφοῖν· κινητικὸν μὲν γάρ ἐστι τῷ δύνασθαι, κινοῦν δὲ τῷ ἐνεργεῖν, ἀλλ' ἔστιν ἐνεργητικὸν τοῦ κινητοῦ, ὥσθ' ὁμοίως μία ἡ ἀμφοῖν ἐνέργεια ὥσπερ τὸ αὐτὸ διάστημα ἓν πρὸς δύο καὶ δύο πρὸς ἕν, καὶ τὸ ἄναντες καὶ τὸ κάταντες, ἀλλὰ τὸ εἶναι οὐχ ἕν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ κινοῦντος καὶ κινουμένου.

---

218. Acerca del movimiento, que ha sido mencionado bastante más arriba, en *b*3.

219. Eliminado por Jaeger (1963 : 233 *app crit*).

220. Visión de los pitagóricos y los platónicos; cf. Platón, *Sofista* 256*d-e*; *Timeo* 57*a*.

221. Es decir, como señala Ross (1958 : II 28), esas cosas no pueden ser concebidas ni [*a*] ni como substratos ni [*b*] como términos del movimiento, y eso porque el movimiento, que en ese caso es cambio (*metabolḗ*), es paso de un opuesto a otro, y si bien esas nociones tienen, por cierto, opuestos, no se ve por qué ellas debieran expresar más que ellos lo que sea el movimiento.

222. La segunda serie (*systoikhía*) de contrarios: se trata de las dos series o columnas paralelas de principios sostenida por los pitagóricos que Aristóteles ha expuesto *supra* en I v 986*a*22-27. Cf. la nota a ese lugar.

223. «*esto*» y «*tal*» remiten, respectivamente, a las categorías de substancia y de cualidad; cf. *supra* las notas 171 y 172 del libro V, en las pp. 355 y 356.

224. Es decir, ni la cantidad en potencia ni la cantidad en actividad necesariamente se mueven o necesariamente no se mueven, puesto que, en general, lo que sólo es en potencia *aún no* se mueve, y lo que es en actividad *ya no* se mueve.

225. Cf. *supra* IX vi 1048*b*18-35.

226. Durante el desarrollo del movimiento que es la actualización, hay siempre un residuo correlativo de potencialidad, por lo que lo que está en actividad, en la medida en que no ha llegado a su fin (*télos*), está incompleto (es *atelés*).

[es] ni *esto* ni *tal*[P23] ni de ninguna de las demás categorías. [*b*] La causa de que se piense que el movimiento es indeterminado, [es] que no se lo puede poner ni en la potencia ni en la actividad de los entes, pues no se mueve necesariamente ni la cantidad en potencia ni la cantidad en acto[224]; y se piensa que el movimiento es una forma de *actividad*, pero *incompleta*[225]. La causa [es] que lo que tiene la potencia [de eso] de lo que [el movimiento] es actividad, [es] incompleto[226]. Por eso es difícil comprender qué es, pues sería necesario colocarlo o en la *privación* o en la *potencia* o en la *actividad simple*; pero manifiestamente ninguna de esas cosas [es] admisible. Así que resta que sea lo dicho, esto es, que [sea] actividad y <no>[227] [sea la] actividad mencionada: [cosa] difícil de ver, por cierto, pero susceptible de ser. [*iii*] Y[228] es evidente que el movimiento está en el móvil[229], pues [es] entelequia de él por obra de lo que puede mover; y la actividad de lo que puede mover no es otra [que la del móvil]: [el movimiento] ha de ser, en efecto, entelequia de ambos, pues lo que puede mover es [tal] en razón de la potencia, y es moviente en razón de estar en actividad; y es factor de la actividad del móvil, así que la actividad de ambos es igualmente una sola, tal como es la misma la distancia de uno a dos, que de dos a uno, y la del ascenso y la del descenso; pero [su] *ser* no es uno solo. [Es] de igual modo en el caso de lo moviente y lo movido.

---

227. El «no (*mḗ*)» es problemático. Jaeger (1961 : 234 *app crit*) no se pronuncia acerca de si se lo debe admitir o no; Bonitz (1848-1849 : 211) y Ross (1958 : II 328-329) lo eliminan. La formulación del texto difiere, en el detalle, de la de texto paralelo de *Phys* III ii 202*a*1-2, donde, en todo caso, no hay correlato alguno de la negación. Si se admite el «no», entonces habría que omitir «la mencionada», y en ese caso la frase declarará que «es actividad y no es actividad», afirmación que podría ser vista como equivalente de la caracterización del movimiento como *actividad incompleta*.

228. El párrafo que se inicia aquí está tomado de *Phys* III iii 202*a*13-21.

229. Aristóteles pasa a demostrar que el movimiento, aun cuando se da en el móvil, es, de todos modos, actividad común de lo que mueve y lo que es movido. Ello supone una doble distinción entre la condición de [*a*] motor en potencia y motor en acto, y de [*b*] móvil en potencia y móvil en acto, que se expresa terminológicamente [*a*] en el adjetivo «*kinētikón*», que corresponde a lo que es motor en potencia, y hemos traducido como «que puede mover», y en el participio «*kinoûn*», que corresponde a lo que es motor en acto, y que en este contexto hemos traducido como «moviente», y [*b*] en el adjetivo verbal «*kinētón*», que corresponde a lo que es móvil en potencia, y que hemos traducido justamente como «móvil», y el participio «*kinoûmenon*», que corresponde a lo que es móvil en acto, y que hemos traducido como «que es movido».

Capítulo x

[*i*] [*a*] *Maneras en que se entiende el infinito* [1]-[7]; [*b*] *el infinito no puede ser un ente en sí separado; argumentos;* [*c*] *el infinito no puede ser en acto* (1066*b*1-1066*b*21). [*ii*] *No puede haber ni un cuerpo infinito ni un número infinito* (1066*b*21-1066*b*26). [*iii*] *Desde el punto de vista físico,* [*a*] *un cuerpo infinito no podría ser ni compuesto ni uno y simple;* [*b*] *como todo cuerpo ocupa un lugar, y la región que ocupa el todo es igual a sus partes, no puede haber cuerpo infinito ni homogéneo ni heterogéneo;* [*c*] *todo cuerpo sensible tiene peso o levedad, así que es imposible que existan un cuerpo y un lugar infinitos* (1066*b*26-1067*a*33). [*iv*] *Relación entre la magnitud, el movimiento y el tiempo* (1067*a*33-1067*a*37).

35 τὸ δ' ἄπειρον ἢ τὸ ἀδύνατον διελθεῖν τῷ μὴ πεφυκέναι
διιέναι, καθάπερ ἡ φωνὴ ἀόρατος, ἢ τὸ διέξοδον ἔχον
ἀτελεύτητον, ἢ ὃ μόλις, ἢ ὃ πεφυκὸς ἔχειν μὴ ἔχει διέξοδον
1066b ἢ πέρας· ἔτι προσθέσει ἢ ἀφαιρέσει ἢ ἀμφω. χωριστὸν
μὲν δὴ <τῶν αἰσθητῶν> αὐτό τι ὂν οὐχ οἷόν τ' εἶναι· εἰ
γὰρ μήτε μέγεθος μήτε πλῆθος, οὐσία δ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον
καὶ μὴ συμβεβηκός, ἀδιαίρετον ἔσται (τὸ γὰρ διαιρετὸν
5 ἢ μέγεθος ἢ πλῆθος), εἰ δὲ ἀδιαίρετον, οὐκ ἄπειρον, εἰ
μὴ καθάπερ ἡ φωνὴ ἀόρατος<ἢ> ἀλλ' οὐχ οὕτω λέγουσιν
οὐδ' ἡμεῖς ζητοῦμεν, ἀλλ' ὡς ἀδιέξοδον. ἔτι πῶς ἐνδέχεται
καθ' αὑτὸ εἶναι ἄπειρον, εἰ μὴ καὶ ἀριθμὸς καὶ μέγεθος,
ὧν πάθος τὸ ἄπειρον; ἔτι εἰ κατὰ συμβεβηκός, οὐκ ἂν εἴη
10 στοιχεῖον τῶν ὄντων ἡ ἄπειρον, ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀόρατον
τῆς διαλέκτου, καίτοι ἡ φωνὴ ἀόρατος. καὶ ὅτι οὐκ ἔστιν
ἐνεργείᾳ εἶναι τὸ ἄπειρον, δῆλον. ἔσται γὰρ ὁτιοῦν αὐτοῦ
ἄπειρον μέρος τὸ λαμβανόμενον (τὸ γὰρ ἀπείρῳ εἶναι
καὶ ἄπειρον τὸ αὐτό, εἴπερ οὐσία τὸ ἄπειρον καὶ μὴ καθ
15 ὑποκειμένου), ὥστε ἢ ἀδιαίρετον, ἢ εἰς ἄπειρα διαιρετόν,
εἰ μεριστόν· πολλὰ δ' εἶναι τὸ αὐτὸ ἀδύνατον ἄπειρα
(ὥσπερ γὰρ ἀέρος ἀὴρ μέρος, οὕτως ἄπειρον ἀπείρου,
εἰ ἔστιν οὐσία καὶ ἀρχή)· ἀμέριστον ἄρα καὶ ἀδιαίρετον.
ἀλλὰ ἀδύνατον τὸ ἐντελεχείᾳ ὂν ἄπειρον (ποσὸν γὰρ

---

230. El párrafo que sigue procede de *Phys* III iv 204*a*3-7.

231. Con el sentido aparente de «sustracción» se usa «*aphaíresis*», palabra que arriba se opone a «*prósthesis*», y que en otros contextos hemos traducido regularmente como «abstracción»; en el lugar paralelo de *Phys* III iv 204*a*7 se usa, en cambio, «*diaíresis*», término que siempre hemos traducido como «división)», y es visto como opuesto de «*sýnthesis* (composición)».

232. [1] El ejemplo de la voz subraya que el rasgo del infinito consignado en este punto consiste en una *imposibilidad por naturaleza*, y no sólo de hecho. Los comentaristas antiguos transmiten los siguientes ejemplos de las restantes formas del infinito: [2] la cantidad; [3] el mar (calificado de «*ápeiros* [infinito]» ya por Homero); [4] el círculo; [5] el infinito numérico, puesto que, dado un número, siempre se puede agregar otro, sin un término; [6] la extensión, que puede ser dividida sin término; [7] el tiempo, en la medida en que es número y continuo.

233. El párrafo que se inicia aquí procede de *Phys* III v 204*a*8-17. Aristóteles considera en él la tesis pitagórica y platónica acerca del infinito; en <*a*> y <*b*> se prueba que el infinito no es una substancia ni un accidente.

234. Añadido de Jaeger (1962 : 234 *app crit*).

235. Es decir, dicho genéricamente, si no es una cantidad, cuyas formas fundamentales son esas dos.

236. Esto es, en el sentido de un infinito indivisible, que aquí es irrelevante. El sujeto tácito del «hablan» deben de ser «los filósofos de la naturaleza».

237. La magnitud y la pluralidad no son de por sí, sino que representan determinaciones cuantitativas de las substancias. Ahora bien, si el infinito

[*i*][230] [*a*] El infinito [es] o [1] lo imposible de recorrer, por no ser, por naturaleza, susceptible de ser atravesado, [y ello] tal como la voz [es] invisible; o [2] lo que tiene un recorrido, [pero] incompleto; o [3] lo que apenas [puede ser recorrido] o [4] lo que [de hecho] no tiene recorrido, [aunque] por naturaleza [pudiera tenerlo] o [no tiene] límite. Además, [está el infinito] [5] por añadido o [6] por sustracción[231] o [7] por ambas cosas[232]. [*b*][233] Ahora bien, [el infinito] no puede existir como ente por sí separado <de las cosas sensibles>[234], pues <*a*> si no [es] magnitud ni pluralidad[235], sino que el propio infinito [es] substancia y no accidente, debiera ser indivisible (pues lo divisible [es] o magnitud o pluralidad); pero si es indivisible, no [es] infinito, salvo tal como la voz [es] invisible. Pero no hablan [del infinito] en ese sentido[236], ni nosotros buscamos [el infinito en ese sentido], sino en tanto *imposible de recorrer*. Además, ¿cómo podría existir por sí el infinito si tampoco [existen por sí] el número y la magnitud[237], de los que el infinito [es] afección? <*b*> Además, si [existe] por accidente, no podrá ser, en tanto infinito, elemento de los entes, como tampoco lo invisible [puede ser elemento] de la expresión hablada, aunque la voz [sea] invisible[238]. [*c*][239] Pero [es] evidente que no es posible que el infinito exista *en actividad*, pues [si fuera así,] cualquier parte que se tomara de él sería infinita (pues «el ser del infinito» e «infinito» [serían] lo mismo si en efecto el infinito [fuera] substancia, y no [predicado] de un substrato[240]). Así que [si es substancia, el infinito será] o <*a*> indivisible o <*b*> divisible en [partes] infinitas si consta de partes; pero <*a*> [es] imposible que una misma cosa sea muchos infinitos[241] (pues así como una parte del aire es aire, de igual modo [una parte] de infinito [debiera ser a su vez] infinita si [el infinito] es substancia y principio); por tanto, <*b*> [será] no consistente en partes e indivisible; pero <*b*> es imposible que el infinito que sea *en entelequia* [no sea consistente en partes ni sea divisible] (pues necesariamente será una cantidad[242]); por tanto, se dará [en otra

1066b

---

es propiedad de las cantidades, menos aun puede admitirse que sea por sí.

238. Si el infinito, en lugar de ser substancia, fuera accidente (se debe entender, sin duda: accidente de la materia de las cosas), no podría ser «elemento (*stoikheion*)», esto es, un componente material primario; y ello tal como la invisibilidad no puede ser elemento de la «expresión hablada (*diálektos*)», por más que las unidades fónicas mínimas o «elementos (*stoikheîa*)», de que la expresión hablada se compone, sean invisibles. Acerca de los dos sentidos de «elemento» presentes aquí, cf. *supra* V iii 1014*a*26-35, y la nota 116 del libro III, en la p. 184. La palabra «*diálektos*» es en Aristóteles el término técnico para denotar la expresión lingüística en tanto consiste en una secuencia de unidades o «elementos» *articulados* entre sí; cf. *HA* IV ix 535*a*30-31; Ax (1978 : 250).

239. Cf. *Phys* 204*a*20-32.

εἶναι ἀνάγκη)· κατὰ συμβεβηκὸς ἄρα ὑπάρχει. ἀλλ ει
οὕτως, εἴρηται ὅτι οὐκ ἐνδέχεται εἶναι ἀρχήν, ἀλλ' ἐκεῖνο ὡ
συμβέβηκε, τὸν ἀέρα ἢ τὸ ἄρτιον. --αὕτη μὲν οὖν ἡ ζήτησις
καθόλου, ὅτι δ' ἐν τοῖς αἰσθητοῖς [οὐκ] ἔστιν, ἐνθένδε δῆλον·
εἰ γὰρ σώματος λόγος τὸ ἐπιπέδοις ὡρισμένον, οὐκ εἴη ἂν
ἄπειρον σῶμα οὔτ' αἰσθητὸν οὔτε νοητόν, οὐδ' ἀριθμὸς
ὡς κεχωρισμένος καὶ ἄπειρος· ἀριθμητὸν γὰρ ὁ ἀριθμὸς
ἢ τὸ ἔχον ἀριθμόν. φυσικῶς δὲ ἐκ τῶνδε δῆλον· οὔτε γὰρ
σύνθετον οἷόν τ' εἶναι οὔθ' ἁπλοῦν. σύνθετον μὲν γὰρ οὐκ
ἔσται σῶμα, εἰ πεπέρανται τῷ πλήθει τὰ στοιχεῖα (δεῖ γὰρ
ἰσάζειν τὰ ἐναντία καὶ μὴ εἶναι ἓν αὐτῶν ἄπειρον· εἰ γὰρ
ὁτῳοῦν λείπεται ἡ θατέρου σώματος δύναμις, φθαρήσεται
ὑπὸ τοῦ ἀπείρου τὸ πεπερασμένον· ἕκαστον δ' ἄπειρον
εἶναι ἀδύνατον, σῶμα γάρ ἐστι τὸ πάντῃ ἔχον διάστασιν,
ἄπειρον δὲ τὸ ἀπεράντως διεστηκός, ὥστ' εἰ τὸ ἄπειρον
σῶμα, πάντῃ ἔσται ἄπειρον)· οὐδὲ ἓν δὲ καὶ ἁπλοῦν
ἐνδέχεται τὸ ἄπειρον εἶναι σῶμα, οὔθ' ὡς λέγουσί τινες τὸ
παρὰ τὰ στοιχεῖα ἐξ οὗ γεννῶσι ταῦτα <οὔθ' ἁπλῶς>. οὐκ
ἔστι γὰρ τοιοῦτο σῶμα παρὰ τὰ στοιχεῖα· ἅπαν γάρ, ἐξ οὗ
ἐστί, καὶ διαλύεται εἰς τοῦτο, οὐ φαίνεται δὲ τοῦτο παρὰ
τὰ ἁπλᾶ σώματα. οὐδὲ πῦρ οὐδ' ἄλλο τι τῶν στοιχείων
οὐθέν· χωρὶς γὰρ τοῦ ἄπειρον εἶναί τι αὐτῶν, ἀδύνατον
τὸ ἅπαν, κἂν ᾖ πεπερασμένον, ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι ἔντι
αὐτῶν, ὥσπερ Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίγνεσθαί ποτε
πῦρ. ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τοῦ ἑνὸς ὃ ποιοῦσι παρὰ τὰ

---

240. Porque en el caso de la substancia el predicado se confunde con lo que expresa el sujeto, mientras que en el caso de una propiedad accidental, lo que expresa el predicado no concuerda con lo que la cosa *es*.

241. La idea misma de una pluralidad de infinitos es contradictoria, pues los infinitos se limitarían mutuamente, y no serían, por tanto, infinitos.

242. Y, como se ha señalado varias veces, toda cantidad es, como tal, divisible.

243. *Supra* en 1066*b*8-10, en este mismo capítulo.

244. Referencia a Anaxímenes y a los pitagóricos respectivamente.

245. Los párrafos que siguen están tomados de *Phys* III v 204*a*34-204*b*1.

246. Se entiende que «en general (*haplôs*)» tiene aquí el sentido de «desde el punto de vista *lógico* (*logikôs*)» como contrapuesto a «desde el punto de vista físico (*physikôs*)», al que se hace referencia de la manera usual poco más abajo en *b*25; cf. *supra* la nota 58 del libr VII, en la p. 514.

247. Esto es, <*a*> como la noción de «cuerpo» (ya sea sensible o concreto, y ya sea inteligible o geométrico) conlleva una limitación, la idea de un cuerpo infinito es contradictoria; y <*b*> como todo número es un número determinado, es impensable un número infinito.

248. Acerca de «desde el punto de vista físico», cf. *supra* la nota 246. Lo que sigue procede de *Phys* III v 204*b*10-24.

249. Acerca de este punto, cf. *Phys* I vi.

cosa] como accidente; pero si es así, se ha dicho ya[243] que no puede ser principio, sino que [será principio] aquello de lo que [el infinito] sea accidente: el aire o lo par[244]. 20

[*ii*][245] Ahora bien, esta investigación [es] *en general*[246]: que [el infinito] no está en las cosas sensibles [será] evidente a partir de lo que sigue. En efecto, <*a*> si el enunciado de «cuerpo» [es] «limitado por superficies», no podrá haber cuerpo infinito ninguno, ni sensible ni inteligible; <*b*> ni un número, en tanto separado, [podrá ser] infinito; pues el número o lo que contiene número es contable[247]. [*iii*] Y desde el punto de vista físico[248], [será] evidente a partir de lo que sigue. [*a*] [Un cuerpo infinito] no puede ser ni <*1*> compuesto ni <*2*>simple. En efecto, no será <*1*> un cuerpo compuesto si los elementos [que lo componen] son limitados en cantidad[249] (pues los [elementos] contrarios deben estar igualados[250], y [*1*] no [debe] ser uno solo de ellos infinito, pues si la potencia de uno de los cuerpos es inferior en algo, el finito será destruido por el infinito; pero [*2*] es imposible que cada [elemento] sea infinito, pues es cuerpo lo que tiene extensión en todas las direcciones, e infinito lo que se extiende ilimitadamente; así que si un cuerpo [es] infinito, será infinito en todas las direcciones[251]). Pero el infinito tampoco puede ser <*2*> un cuerpo *uno* y simple[252], [*1*] ni, como dicen algunos [filósofos][253], [una cosa que exista] aparte de los elementos, de la que hacen derivar esos [elementos] <ni [*2*] sin más>[254]. Pues[255] [*1*] no existe un cuerpo así aparte de los elementos, pues todo se resuelve en eso de que consta, y ese [cuerpo] aparte de los cuerpos simples no es manifiesto[256]; [*2*] ni [puede ser] fuego ni algún otro de los elementos; pues, aparte de [la dificultad que conlleva la idea de] que uno de ellos sea infinito, [es] imposible que el todo (aun cuando sea limitado) sea o llegue a ser uno de ellos[257], a la manera en que Heráclito dice que en cierto momento todas las cosas llegarán a ser fuego[258]. El mismo argumento [es válido] también para lo uno 30 35 1067a 5

---

250. Esto es, los dos pares de contrarios formados por las cuatro propiedades básicas: *cálido* : *frío*; *seco* : *húmedo*, por las que se definen los elementos. Cf. *supra* el apartado 8.1. de la «Introducción».

251. De modo que no quedaría lugar para otro elemento.

252. Como en los planteos de los filósofos monistas, que, a la manera de Heráclito, mencionado más abajo, en 1067*a*4, afirmaron que uno de los elementos era la forma primitiva de la materia.

253. A la manera de Anaximandro, que hace derivar del *ápeiron* («infinito»; «ilimitado»; «indeterminado») las formas determinadas de la materia.

254. El «<ni sin más> (<*outh'haplâs*>)» es agregado de Jaeger (1962 : 236 *app crit*), que lo juzga indispensable para la articulación del argumento. Con esa expresión se haría referencia al planteo monista «sin más» o «sin añadidos», esto es, sin un postulado como el de Anaximandro de que la forma primitiva de la materia no es ninguno de los cuatro elementos.

255. Cf. *Phys* 204*b*32-205*a*7.

στοιχεῖα οἱ φυσικοί· πᾶν γὰρ μεταβάλλει ἐξ ἐναντίου, οἷον ἐκ θερμοῦ εἰς ψυχρόν. --ἔτι τὸ αἰσθητὸν σῶμα που, καὶ ὁ αὐτὸς τόπος ὅλου καὶ μορίου, οἷον τῆς γῆς, ὥστ' εἰ μὲν ὁμοειδές, ἀκίνητον ἔσται ἢ ἀεὶ οἰσθήσεται, τοῦτο δὲ ἀδύνατον (τί γὰρ μᾶλλον κάτω ἢ ἄνω ἢ ὁπουοῦν; οἷον εἰ βῶλος εἴη, ποῦ αὖτη κινήσεται ἢ μενεῖ; ὁ γὰρ τόπος τοῦ συγγενοῦς αὐτῇ σώματος ἄπειρος· καθέξει οὖν τὸν ὅλον τόπον; καὶ πῶς; τίς οὖν ἡ μονὴ καὶ ἡ κίνησις; ἢ πανταχοῦ μενεῖ—οὐ κινηθήσεται ἄρα, ἢ πανταχοῦ κινηθήσεται —οὐκ ἄρα στήσεται)· εἰ δ' ἀνόμοιον τὸ πᾶν, ἀνόμοιοι καὶ οἱ τόποι, καὶ πρῶτον μὲν οὐχ ἓν τὸ σῶμα τοῦ παντὸς ἀλλ' ἢ τῷ ἅπτεσθαι, εἶτα ἢ πεπερασμένα ταῦτ' ἔσται ἢ ἄπειρα εἶδει. πεπερασμένα μὲν οὖν οὐχ οἷόν τε (ἔσται γὰρ τὰ μὲν ἄπειρα τὰ δ' οὔ, εἰ τὸ πᾶν ἄπειρον, οἷον πῦρ ἢ ὕδωρ· φθορὰ δὲ τῶν τοιοῦτον τοῖς ἐναντίοις)· εἰ δ' ἄπειρα καὶ ἁπλᾶ, καὶ οἱ τόποι ἄπειροι καὶ ἔσται ἄπειρα στοιχεῖα· εἰ δὲ τοῦτ' ἀδύνατον καὶ οἱ τόποι πεπερασμένοι, καὶ τὸ πᾶν ἀνάγκη πεπεράνθαι. ὅλως δ' ἀδύνατον ἄπειρον εἶναι σῶμα καὶ τόπον τοῖς σώμασιν, εἰ πᾶν σῶμα αἰσθητὸν ἢ βάρος ἔχει ἢ κουφότητα· ἢ γὰρ ἐπὶ τὸ μέσον ἢ ἄνω οἰσθήσεται, ἀδύνατον δὲ τὸ ἄπειρον ἢ πᾶν ἢ τὸ ἥμισυ ὁποτερονοῦν πεπονθέναι· πῶς γὰρ διελεῖς; ἢ πῶς τοῦ ἀπείρου ἔσται τὸ μὲν κάτω τὸ δ' ἄνω, ἢ ἔσχατον καὶ μέσον; ἔτι πᾶν σῶμα αἰσθητὸν ἐν τόπῳ, τόπου δὲ εἴδη ἓξ, ἀδυνατον δ' ἐν τῷ ἀπείρῳ σώματι ταῦτ' εἶναι. ὅλως δ' εἰ ἀδύνατον τόπον ἄπειρον εἶναι, καὶ σῶμα ἀδύνατον· τὸ γὰρ ἐν τόπῳ πού, τοῦτο δὲ σημαίνει ἢ ἄνω ἢ κάτω ἢ τῶν λοιπῶντι, τούτων δ' ἕκαστον πέρας τι. τὸ δ' ἄπειρον οὐ ταὐτὸν ἐν μεγέθει καὶ κινήσει καὶ χρόνῳ ὡς μία τις φύσις, ἀλλὰ τὸ ὕστερον λέγεται κατὰ τὸ πρότερον, οἷον κίνησις κατὰ τὸ μέγεθος ἐφ' οὗ κινεῖται ἢ ἀλλοιοῦται ἢ αὔξεται, χρόνος δὲ διὰ τὴν κίνησιν.

---

256. Es decir, que las cosas se resuelvan en los «cuerpos simples» o elementos que las forman, no es algo que se compruebe en relación con los propios elementos, los cuales, de ser verdad lo que dice Anaximandro, debieran resolverse a su vez en una realidad aun más elemental, distinta de los propios elementos y anterior a ellos.

257. Ross (1958 : II 332) entiende que la razón de ello es la indicada *infra* en *b*6, esto es, que todo cambia a partir de los contrarios.

258. Cf. DK 22 B 30; 63-66; 90. Al parecer, no se trata de la idea de la conflagración (*ekpyrôsis*), la cual, por otra parte, no es seguro que realmente haya sido afirmada por Heráclito.

259. Es decir, tanto las doctrinas que afirman [*1*] que uno de los cuatro elementos es un cuerpo infinito, cuanto las que afirman [*2*] que hay una realidad única infinita aparte de los cuatro elementos, omiten por igual que el cambio consiste en el paso de un contrario al otro; esa omisión los lleva a las suposi-

que los físicos ponen aparte de los elementos; pues todo cambia a partir del contrario; por ejemplo, de cálido a frío[259].

[*b*][260] Además, el cuerpo sensible [está] en algún lugar, y el lugar del todo y de la parte [es] el mismo[261]; por ejemplo, [el] de la Tierra; de modo que [1] si [el infinito es] *homogéneo*[262], o será inmóvil o estará desplazándose siempre; pero eso [es] imposible[263] (pues ¿por qué [lo haría] hacia arriba más bien que hacia abajo o en cualquier otra dirección? Por ejemplo, si fuera un terrón, ¿hacia dónde se desplazaría o [dónde] permanecería en reposo? Pues el lugar del cuerpo homogéneo a él [es] infinito[264]. ¿Ocupará, entonces, todo el lugar? ¿Y cómo? ¿Cuál será su reposo y su movimiento? ¿O estará en reposo en todas partes? Entonces no se moverá. ¿O se moverá en todas partes? Entonces, ya no estará en reposo). Pero [2] si el todo es *heterogéneo*[265], también [serán] heterogéneos los lugares [de las partes]; y, en primer lugar, [1.] el cuerpo del todo no [será] uno, salvo por contacto [de sus partes]; después, [2.] esas [partes] serán o [2.1.] finitas o [2.2.] infinitas en especie. Ahora bien, [2.1.] no pueden [ser] finitas (pues [en ese caso] unas serán infinitas, y otras no[266] si el todo [es] infinito; por ejemplo, el fuego o el agua [serían infinitos]: pero una cosa así [sería] la destrucción para los contrarios[267]); y [2.2.] si [esas partes heterogéneas son] infinitas y simples, también los lugares [de ellas serán] infinitos, y los elementos serán infinitos. Pero si eso[268] [es] imposible, y los lugares [son] finitos[269], también el todo será necesariamente finito. [*c*][270] Y, en general, [es] imposible que un cuerpo sea infinito y lugar de los cuerpos si todo cuerpo sensible tiene o peso o levedad, pues se verá llevado hacia el centro o hacia arriba; pero [es] imposible que el infinito, ya sea todo [él] o la mitad [de él], tenga cualquiera de esas dos afecciones. Pues ¿cómo [lo] dividirás? O bien ¿cómo podrá una [parte] del infinito estar *abajo*, otra, *arriba*, o [ser] *extrema* o *media*[271]? Además, todo cuerpo sensible [está] en un lugar, y las especies del lugar [son] seis[272], y [es] imposible que las haya en un cuerpo infinito. En general, si [es] imposible que exista un lugar infinito, también [es] imposible [que exista] un cuerpo [infinito], pues lo [que está] en un lugar, está «*en algún sitio*», y esto[273] significa o *arriba* o *abajo* o alguno de los demás [sitios], y cada uno de estos es un límite[274]. [*ii*] Y el infinito[275] no es [es] lo mismo en la magnitud, en el movimiento o en el tiempo, como [si fuera] una naturaleza única, sino que [de esas tres cosas] la posterior se dice por la anterior; por ejemplo, el movimiento [es infinito] según la magnitud en que se da el movimiento, [en que] se experimenta una alteración o [en que] se crece; pero el tiempo [es infinito] a causa del movimiento[276].

---

ciones inadmisibles de que [*a*] uno de los elementos tendría que ser el contrario de los otros tres, y de que [*b*] lo *uno* es contrario de los cuatro elementos.

260. El párrafo que se inicia aquí está tomado de *Phys* III v 205*a*10-25.
261. El «lugar (*tópos*)» en cuestión no es lugar en el sentido de una porción de espacio, sino la región del universo que es propia del todo y de la parte. tal como el centro del universo es el lugar tanto de la Tierra como un todo cuanto de una parte cualquiera de ella. Por cierto, Aristóteles no concibe el «lugar» como punto o sector de un espacio abstracto, que fuese equivalente a cualquier otro punto o sector de ese mismo espacio.
262. A continuación Aristóteles considera dos formas de concebir un cuerpo: o [*a*] como «*homogéneo* (*homoeidés*)» o [*b*] como «*heterogéneo* (*anomoeidés*; *anómoion*)», y muestra que ambas cosas son inadmisibles. Esas nociones no se equiparan con las de «*simple* (*haploûn*)» y «*compuesto* (*sýntheton*)», a las que se apeló en la argumentación anterior, y ello porque un cuerpo compuesto es homogéneo si todas sus partes son *de la misma especie* (que es lo que expresa literalmente «*homoeidés*»), y ello aun cuando esa naturaleza resulte de una mezcla (*mîxis*). Cf. *supra* la nota 31 del libro VIII, en la p. 629.
263. Como la idea de un cuerpo físico homogéneo infinito implica que ese cuerpo o estará siempre en movimiento o estará siempre inmóvil, y ambas cosas son inconcebibles, de ello se deriva que el infinito no puede ser un cuerpo físico homogéneo. La justificación del argumento, expuesta en lo que sigue, supone que la diversidad de los movimientos naturales deriva de la diversidad de los elementos, los cuales se desplazan (hacia arriba el aire y el fuego, o hacia abajo el agua y la tierra) para llegar a su lugar natural, en el que se detienen. Si el todo fuera una masa física infinita y homogénea, no habría razón para el movimiento y el reposo naturales.
264. Por tanto, sea donde fuere que esté, la parte estará en su lugar natural.
265. Heterogéneo o desemejante; cf. *supra* la nota 262.
266. No podrían ser *todas* infinitas en cantidad, porque se limitarían unas a otras, y no serían ya infinitas.
267. Tampoco podría ser infinita *una* de ellas, porque un elemento infinito implicaría la destrucción de los elementos contrarios; cf. *supra* 1066*b*28-34; *Phys* III v 205*a*29-32.
268. La suposición de que hubiese un número infinito de elementos. Cf. *Phys* I vi.

269. Esto es: dado que las especies de lugares son finitas en número, como de hecho lo son para Aristóteles. Esas especies son seis, como se señala *infra* en *b*29; cf. allí la nota 272. El razonamiento implícito es, al parecer, este: si los lugares son finitos, y las especies de lugares son finitas, entonces también los elementos deberán ser finitos en número y en especie, por tanto, el todo deberá ser finito en tamaño.

270. El segmento que se inicia aquí procede de *Phys* III v 205*b*24-206*a*7.

271. En la visión de Aristóteles, la gravedad y la levedad son propiedades absolutas de todos los cuerpos (con excepción de las esferas celestes), que los mueven a desplazarse, respectivamente, hacia el centro del universo o a alejarse de él. Por eso la suposición de un cuerpo infinito conllevaría las consecuencias inconcebibles a que se hace referencia arriba: no sería ni grave ni liviano; no habría en él un centro ni un arriba ni un abajo, no habría en él lugares desde los cuales o hacia los cuales se produjeran los movimientos.

272. De acuerdo con la enumeración de *Phys* III v 205*b*32-33, omitida en el presente resumen, son seis especies ordenadas en tres pares: *arriba* : *abajo* (*ánō* : *kátō*), *adelante* : *atrás* (*émprosthen* : *ópisthen*) y *derecha* : *izquierda* (*dexión* : *aristerón*), que, según se dice allí, no son localizaciones válidas sólo en relación con nosotros o entre sí, sino en el todo del universo en sí mismo.

273. La propia expresión «en algún sitio (*en tópōi poú*)».

274. Por tanto, un infinito no podría estar en ningún lugar, y si estuviera en un lugar, no podría ser infinito.

275. El segmento restante procede de *Phys* III vii 207*b*21-25.

276. El infinito no es, pues, un género del que los tres infinitos mencionados arriba sean especies, y a las que, por tanto, se aplique esa denominación sinonímicamente, sino que, como se señala arriba a continuación, las tres formas se ordenan según relaciones de anterioridad y posterioridad conceptual; esto es, el movimiento, por la magnitud, y el tiempo, por el movimiento; por tanto, la magnitud infinita es anterior al movimiento infinito, y el movimiento infinito es anterior al tiempo infinito: cf. *supra* V xii 1020*a*28-30; *Phys* IV x 218*b*1.

Capítulo xi

[*i*] *Distinciones generales a propósito del cambio y el movimiento* (1067*b*1-1067*b*14). [*ii*] *Las especies de cambio;* [*a*] *la generación y la destrucción como especies de cambio;* [*b*] *no son formas de movimiento* (1067*b*14-1068*a*1). [*iii*] *Es movimiento el cambio de un substrato en un substrato* (1068*a*1-1068*a*7).

1067b μεταβάλλει δὲ τὸ μεταβάλλον τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκος, ὡς τὸ μουσικὸν βαδίζει, τὸ δὲ τῷ τούτου τι μεταβάλλειν ἁπλῶς λέγεται μεταβάλλειν, οἷον ὅσα κατὰ μέρη (ὑγιάζεται
5 γὰρ τὸ σῶμα, ὅτι ὁ ὀφθαλμός), ἔστι δέ ὃ καθ' αὑτὸ πρῶτον κινεῖται, καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ καθ' αὑτὸ κινητόν. ἔστι δέ [τι] καὶ ἐπὶ τοῦ κινοῦντος ὡσαύτως· κινεῖ γὰρ <τὸ μὲν> κατὰ συμβεβηκὸς τὸ δὲ κατὰ μέρος τὸ δὲ καθ' αὑτό· ἔστι δέ τι τὸ κινοῦν πρῶτον· ἔστι δέ τι τὸ κινούμενον, ἔτι ἐν ᾧ χρόνῳ
10 καὶ ἐξ οὗ καὶ εἰς ὅ. τὰ δ' εἴδη καὶ τὰ πάθη καὶ ὁ τόπος, εἰς ἃ κινοῦνται τὰ κινούμενα, ἀκίνητά ἐστιν, οἷον ἐπιστήμη καὶ θερμότης· ἔστι δ' οὐχ ἡ θερμότης κίνησις ἀλλ' ἡ θέρμανσις. ἡ δὲ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς μεταβολὴ οὐκ ἐν ἅπασιν ὑπάρχει ἀλλ' ἐν τοῖς ἐναντίοις καὶ μεταξὺ καὶ ἐν ἀντιφάσει· τούτου δὲ πίστις ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. μεταβάλλει
15 δὲ τὸ μεταβάλλον ἢ ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον, ἢ οὐκ ἐξ ὑποκειμένου εἰς οὐχ ὑποκείμενον, ἢ ἐξ ὑποκειμένου εἰς οὐχ ὑποκείμενον, ἢ οὐκ ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον· (λέγω δὲ ὑποκείμενον τὸ καταφάσει δηλούμενον), ὥστ' ἀνάγκη τρεῖς εἶναι μεταβολάς: ἡ γὰρ ἐξ οὐχ ὑποκειμένου
20 εἰς μὴ ὑποκείμενον οὐκ ἔστι μεταβολή· οὔτε γὰρ ἐναντία οὔτε ἀντίφασίς ἐστιν, ὅτι οὐκ ἀντίθεσις. ἡ μὲν οὖν οὐκ ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον κατ' ἀντίφασιν γένεσίς ἐστιν, ἡ μὲν ἁπλῶς ἁπλῆ, ἡ δὲ τινὸς τίς· ἡ δ' ἐξ ὑποκειμένου εἰς μὴ ὑποκείμενον φθορά, ἡ μὲν ἁπλῶς ἁπλῆ, ἡ δὲ τινὸς
25 τίς. εἰ δὴ τὸ μὴ ὂν λέγεται πλεοναχῶς, καὶ μήτε τὸ κατὰ

---

277. El segmento que se inicia aquí y se extiende hasta *b*9, procede de *Phys* V i 224*a*21-224*b*1. El hecho de que al hacerse la selección se hayan omitido algunas expresiones hace que el texto sea más obscuro que en otros casos.

278. Cf. *supra* V xxx 1025*a*25-30.

279. Acerca de la terminología, cf. *supra* la nota 229, en la p. 847.

280. Añadido de Bonitz; cf. Jaeger (1961 : 237 *app crit*).

281. Por ejemplo, [1] un músico (y no un médico) cura; [2] un hombre golpea cuando su mano golpea; [3] un constructor construye una casa.

282. <*d*> y <*e*> son los contrarios que constituyen los términos del movimiento, y que son distintos en cada especie de cambio que Aristóteles reconoce; cf. *supra* la nota 143 del libro VII, en la p. 540; en el cambio substancial, esos términos son [*1*] la *especie* y la *privación* de la especie; en el cambio cualitativo y en el cambio cuantitativo [*2*] las afecciones cualitativas y las afecciones cuantitativas, y en el cambio local [*3*] los lugares que son punto de partida y punto de llegada.

283. Lo que sigue procede de *Phys* V i 224*b*11-16.

284. Es decir el proceso; cf. *supra* x 1065*b*17-20 y las notas correspondientes.

285. Es decir, entre los términos de una contradicción. Ejemplos: <*a*> *frío* : *cálido*; <*b*> *frío* : *tibio*; <*c*> *cálido* : *no cálido*.

286. Cf. *supra* la nota 21 del libro I, en la p. 10.

[*i*][277] Lo que cambia, cambia, [1] en un caso, por accidente, como 1067b
[cuando se dice] «El músico camina»[278]; [2] en otro caso, se dice que [una cosa] cambia simplemente porque cambia algo de ella; por ejemplo, todas las [cosas que cambian] en sus partes; ([se dice,] en efecto, [que] el cuerpo sana porque [sana] el ojo). Pero hay también algo *que se mueve de por sí* primeramente, y eso es el *móvil* de por sí[279]. 5
Es del mismo modo en el caso de lo *moviente*; pues mueve, [1] <en un caso>[280] por accidente; [2] en otro caso, en una parte; y en otro, [3] de por sí[281]. Y hay <*a*> algo [que es] *moviente primero*, y hay <*b*> algo que es lo *movido*; [está,] además, <*c*> [aquello] en que [lo movido se mueve, es decir,] el tiempo y <*d*> [algo] *desde lo cual* y <*e*> [algo] *hacia lo cual* [lo movido se mueve][282]. Pero[283] [*1*] las especies, [*2*] las afecciones y [*3*] el lugar hacia los que se mueven las cosas movidas, 10
son inmóviles; por ejemplo, la ciencia y el calor. Pero no es movimiento el calor, sino el calentamiento[284]. El cambio no accidental no se da en todas las cosas, sino <*a*> entre los contrarios, <*b*> entre los intermedios y <*c*> entre la contradicción[285]. La convicción de ello [deriva] de la inducción[286]. [*ii*][287] Lo que cambia, cambia o [*1*] de un 15
substrato a un substrato, o [*2*] de un no-substrato a un no-substrato, o [*3*] de un substrato a un no-substrato, y [*4*] de un no-substrato a un substrato. (Llamo «substrato» lo que se pone de manifiesto con una expresión positiva)[288]. Así que los cambios necesariamente son *tres*, pues [*2*] de no-substrato a no-substrato no hay cambio, pues [esos] 20
no son [extremos] contrarios ni contradictorios, porque no [hay entre ellos] oposición. [*a*] Así pues, [*4*] el [cambio] de no-substrato a substrato, [es decir,] de un contradictorio a otro[289], es *generación* (la [que se produce] *de modo absoluto*, [es generación] *absoluta*, y la [que lo es] de un cosa determinada, [es generación] *particular*); el [cambio] que se da [*2*] de substrato a no-substrato, es *destrucción* (la [que se produce] *de modo absoluto*, [es destrucción] *absoluta*, y la [que lo es] de una cosa determinada, [destrucción] *particular*[290]). [*b*] Pues bien[291], si 25

---

287. El segmento que se inicia aquí procede de *Phys* V i 225*a*1-10.

288. Literalmente, «con una afirmación (*kataphásei*)» si uno se atiene al uso regular de esta palabra en Aristóteles, pero es claro que no se trata aquí de una «proposición afirmativa», sino de la posición de una cosa que es expresada por medio de un término (contrario o intermedio) en cuya formulación no se incluye ningún componente negativo o que implique negación. En el presente contexto, «substrato (*hypokeímenon*)» parece tener un sentido más amplio que el usual, en la medida en que también puede denotar una propiedad; cf. *infra* 1068*a*5-7; cf. *supra* la nota 268 de la «Introducción», en la p. LXXIII.

289. Literalmente, «según la contradicción (*kat'antíphasin*)». Cf. *supra* la nota 285, en la p. 860.

290. Las variedades de cambio que consisten en una generación o en una destrucción «absoluta (*haplê*)» son generación y la destrucción de una subs-

σύνθεσιν ἢ διαίρεσιν ἐνδέχεται κινεῖσθαι μήτε τὸ κατὰ
δύναμιν τὸ τῷ ἁπλῶς ὄντι ἀντικείμενον (τὸ γὰρ μὴ λευκὸν
ἢ μὴ ἀγαθὸν ὅμως ἐνδέχεται κινεῖσθαι κατὰ συμβεβηκός,
30 εἴη γὰρ ἂν ἄνθρωπος τὸ μὴ λευκόν· τὸ δ' ἁπλῶς μὴ τόδε
οὐδαμῶς), ἀδύνατον [γὰρ] τὸ μὴ ὂν κινεῖσθαι (εἰ δὲ τοῦτο, καὶ
τὴν γένεσιν κίνησιν εἶναι· γίγνεται γὰρ τὸ μὴ ὄν· εἰ γὰρ καὶ
ὅτι μάλιστα κατὰ συμβεβηκὸς γίγνεται, ἀλλ' ὅμως ἀληθὲς
εἰπεῖν ὅτι ὑπάρχει τὸ μὴ ὂν κατὰ τοῦ γιγνομένου ἁπλῶς)·
35 ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ἠρεμεῖν. ταῦτά τε δὴ συμβαίνει δυσχερῆ,
καὶ εἰ πᾶν τὸ κινούμενον ἐν τόπῳ, τὸ δὲ μὴ ὂν οὐκ ἔστιν ἐν
τόπῳ· εἴη γὰρ ἂν πού. οὐδὲ δὴ ἠφθορὰ κίνησις· ἐναντίον
1068a γὰρ κινήσει κίνησις ἢ ἠρεμία, φθορὰ δὲ γενέσει. ἐπεὶ δὲ
πᾶσα κίνησις μεταβολή τις, μεταβολαὶ δὲ τρεῖς αἱ εἰρημέναι,
τούτων δ' αἱ κατὰ γένεσιν καὶ φθορὰν οὐ κινήσεις, αὗται
δ' εἰσὶν αἱ κατ' ἀντίφασιν, ἀνάγκη τὴν ἐξ ὑποκειμένου
5 εἰς ὑποκείμενον κίνησιν εἶναι μόνην. τὰ δ' ὑποκείμενα ἢ
ἐναντία ἢ μεταξύ (καὶ γὰρ ἡ στέρησις κείσθω ἐναντίον), καὶ
δηλοῦται καταφάσει, οἷον τὸ γυμνὸν καὶ νωδὸν καὶ μέλαν·

---

tancia (un hombre pasa a la existencia o deja de existir), y las que consisten en una generación o una destrucción «de una cosa determinada (*tinás*)» o destrucción particular, son cambios cualitativos, cuantitativos y locales (un hombre que no es músico llega a ser músico; una manzana pequeña pasa a ser más grande; un animal se desplaza de un sitio a otro). Cf. *supra* la nota 143 del libro VII, en la p. 540.

291. El segmento que se inicia aquí procede de *Phys* V i 225*a*20-32.

292. Se trata del *no-ente* consistente en la composición (*sýnthesis*) o en la separación (*diaíresis*) de un substrato y una propiedad, esto es, «*no ente*» en el sentido de «*falso*», que se contrapone a «ente» en el sentido de «*verdadero*»; cf. *supra* V vii 1017*a*31-35; VI iv; IX x; e *infra* XIV ii 1089*a*18-26; «*no-ente*» en el sentido de la composición es la proposición afirmativa falsa, y, en el sentido de la separación, la proposición negativa falsa.

293. No puede moverse (*kineîsthai*) en el sentido de que no puede cambiar pasando de ser falsa a ser verdadera; en todo caso, lo que sí puede cambiar es la cosa a la que el enunciado se refiere, con lo que cambia también el valor de verdad del enunciado; cf. *Cat* v 4*a*21-4*b*16.

294. [2] y [3] corresponden a otras tantas variedades del *no-ente* en potencia: cf. *infra* XII iii 1069*b*27-34. [2] se opone al «ente» sin más o en sentido absoluto (*haplôs*), es decir, no es una cosa determinada (un *tóde*), por ejemplo. «*no-hombre*» en el sentido de lo que aún no es o ya no es; [3] es, en cambio, el *no-ente* relativo, opuesto a «lo que es cierta cosa (*a tò tí ón*)»: *no blanco.* Como se señala arriba, [2] es absolutamente inmóvil; [3] se mueve sólo por accidente.

«*no ente*» se dice en muchos sentidos, y ni [1] el [«no ente»] en el sentido de la *composición* o la *separación*[292] puede moverse[293], ni [2] el [«*no ente*»] en el sentido de la potencia, opuesto al ente sin más pues [3] lo *no-blanco* o *no-bueno* puede, de todos modos, moverse por accidente, pues *lo no-blanco* puede ser un hombre; pero en modo alguno [se podría mover] lo que no [es] un *esto* en sentido absoluto[294]); [es] imposible que el *no-ente* se mueva (y si eso [es así], también [es imposible] que la generación sea *un movimiento*, pues se genera *el no-ente*[295]; pues por más que se genere cuanto se quiera por accidente, de todos modos es verdadero decir que, en lo que se genera en sentido absoluto, se da el *no-ente*[296]). Y de igual modo también [es imposible que el *no-ente*] esté en reposo[297]. Esas dificultades resultan, entonces. También, [la de] que todo lo que se mueve [está] en un lugar, pero el *no-ente* no está en un lugar, pues [en ese caso] estaría en alguna parte. Tampoco la *destrucción* [es] movimiento, pues contrario al movimiento [es] el movimiento[298] y el reposo, pero la destrucción [es contraria] a la generación. [*iii*] Y como todo movimiento es [una forma de] cambio, y las [formas] de cambio [son] las tres mencionadas[299], y, de ellas, ni el [cambio] en sentido de la generación ni [el cambio] en sentido de la destrucción [son] movimientos, sino que son de un *contradictorio* a otro[300], necesariamente sólo el [cambio] [1] de substrato a substrato es *movimiento;* y [en él] los substratos[301] o [son] *contrarios* o [son] *intermedios* (pues cabe considerar la privación como contrario[302]), y se ponen de manifiesto con una expresión positiva[303]; por ejemplo, *desnudo*, *desdentado* y *negro*[304].

---

295. El punto de partida es el «*no ente* (*mè ón*)» en potencia en el sentido de [2], del que se acaba de probar que no puede estar en movimiento.

296. Bajo la forma de una privación, que es *accidente* de la materia que está también en el punto de partida de la generación.

297. Puesto que el reposo, lo mismo que el movimiento, es propio de lo que es.

298. El movimiento que va en la dirección contraria.

299. *Supra* en *b*14-20.

300. Cf. *supra b*22 y allí la nota 282, en la p. 860.

301. «Substrato» en el sentido estipulado *supra* en 1067*b*18. En este caso los substratos son los términos, contrarios o intermedios, mas no contradictorios, como lo son en la generación y la destrucción.

302. Cf. *supra* IX ii 1046*b*13-14; X iv 1055*a*34-35.

303. Cf. *supra* la nota 288, n la p. 861.

304. Las palabras «desnudo» y «desdentado» expresan, sin embargo, formas privativas; cf. *supra* V xxii; sólo «negro» es expresión positiva de un contrario. Ross (1958 : II 337) ha procurado salvar la inconsistencia viendo las primeras dos palabras como ilustración de la privación, mencionada en *b*6.

Capítulo xii

[*i*] *Sólo puede haber tres formas de movimiento* (1068*a*8-1068*a*16). [*ii*] *No puede haber movimiento del movimiento ni cambio del cambio* (1068*a*16-1068*b*15). [*iii*] *Por eso sólo hay movimiento en las categorías de cualidad, de cantidad y de lugar* (1068*b*15-1068*b*20). [*iv*] *Definiciones de* [*a*] «*inmóvil*»; [*b*] «*juntos según el lugar*»; [*c*] «*contacto*»; [*d*] «*intermedio*»; [*e*] «*contrario según el lugar*»; [*f*] «*consecutivo*»; [*g*] «*contiguo*»; [*h*] «*continuo*»; [*i*] *precedencia de la consecución; conclusiones acerca del punto y la unidad* (1068*b*20-1069*a*14).

εἰ οὖν αἱ κατηγορίαι διῄρηνται οὐσίᾳ, ποιότητι, τόπῳ, τῷ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τῷπρός τι, τῷ ποσῷ, ἀνάγκη τρεῖς εἶναι κινήσεις, ποιοῦ ποσοῦ τόπου· κατ᾽οὐσίαν δ᾽ οὔ, διὰ τὸ μηθὲν εἶναι οὐσίᾳ ἐναντίον, οὐδὲ τοῦ πρός τι (ἔστι γὰρ θατέρου μεταβάλλοντος μὴ ἀληθεύεσθαι θάτερον μηδὲν μεταβάλλον, ὥστε κατὰ συμβεβηκὸς ἡ κίνησις αὐτῶν), οὐδὲ ποιοῦντος καὶ πάσχοντος, ἢ κινοῦντος καὶ κινουμένου, ὅτι οὐκ ἔστι κινήσεως κίνησις οὐδὲ γενέσεως γένεσις, οὐδ᾽ ὅλως μεταβολῆς μεταβολή. διχῶς γὰρ ἐνδέχεται κινήσεως εἶναι κίνησιν, ἢ ὡς ὑποκειμένου (οἷον ὁ ἄνθρωπος κινεῖται ὅτι ἐκ λευκοῦ εἰς μέλαν μεταβάλλει, ὥστε οὕτω καὶ ἡ κίνησις ἡ θερμαίνεται ἢ ψύχεται ἢ τόπον ἀλλάττει ἢ αὔξεται· τοῦτο δὲ ἀδύνατον· οὐ γὰρ τῶν ὑποκειμένων τι ἡμεταβολή), ἢ τῷ ἕτερόν τι ὑποκείμενον ἐκ μεταβολῆς μεταβάλλειν εἰς ἄλλο εἶδος, οἷον ἄνθρωπον ἐκ νόσου εἰς ὑγίειαν. ἀλλ᾽ οὐδὲ τοῦτο δυνατὸν πλὴν κατὰ συμβεβηκός. πᾶσα γὰρ κίνησις ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο ἐστὶ μεταβολή, καὶ γένεσις καὶ φθορὰ ὡσαύτως· πλὴν αἱ μὲν εἰς ἀντικείμενα ὠδί, ἡ δ᾽ ὧδε, ἡ κίνησις. ἅμα οὖν μεταβάλλει ἐξ ὑγιείας εἰς νόσον, καὶ ἐξ αὐτῆς ταύτης τῆς μεταβολῆς εἰς ἄλλην. δῆλον δὴ ὅτι ἂν νοσήσῃ, μεταβεβληκὸς ἔσται εἰς ὁποιανοῦν (ἐνδέχεται γὰρ ἠρεμεῖν) καὶ ἔτι εἰς μὴ τὴν τυχοῦσαν ἀεί· κἀκείνη ἔκ τινος εἰς τι ἄλλο ἔσται· ὥσθ᾽ ἡ ἀντικειμένη ἔσται, ὑγίανσις, ἀλλὰ τὰ

---

305. Lo que sigue procede de *Phys* V ii 225*b*10-226*b*15.

306. Las mencionadas no agotan la lista de las categorías, puesto que, como es sabido, las categorías son diez; cf. *supra* la nota 171 del libro V, en la p. 355: pero usualmente Aristóteles menciona sólo algunas de ellas, por lo común las que son relevantes para el contexto, y se debe suponer después un «etcétera». En el presente capítulo se omiten las de *tiempo*, *posición* y *posesión*.

307. Cf. *Cat* v 3*b*24-32. En el capítulo precedente se ha explicado que en la substancia se dan cambios (*metabolaí*), a saber, la generación y la destrucción, y que ellos no son movimientos (*kinḗseis*).

308. Si A es «más grande» que B, y A cambia de tamaño, y B no, entonces puede no ser ya verdad que B sea «más pequeño» que A.

309. Las nociones de «moviente (*kinoûn*)» y «movido (*kinoúmenon*)» se corresponden, respectivamente, con las categorías de *acción* y de *pasión*, a las que hacían referencia ya «agente (*poioûn*)» y «paciente (*páskhon*)».

310. Aristóteles pasa a demostrar esa tesis con cuatro argumentos: <*1*>1068*a*16-1068a33; <*2*> 1068*a*33-1068*b*6; <*3*>1068*b*6-1068*b*10;<*4*> 1068*b*10-1068*b*15.

311. Es decir, suponiendo o entendiendo que el propio movimiento sufre un movimiento, del cual sería él mismo el substrato.

312. Desde la Antigüedad se suele entender que se trata del paso de una especie de cambio «a otra especie (*eis állo eîdos*)» de cambio; cf. *Phys* 225*b*22. Ross (1958 : II 341) cree que Aristóteles piensa en la suposición de que el paso del *proceso* de caer enfermo al *proceso* de ponerse sano (considerado como ejemplo

[*i*] Como[305] las categorías se dividen en substancia, cualidad, lugar, acción y pasión, relación y cantidad[306], necesariamente habrá tres [especies] de movimiento: de la *cualidad*, de la *cantidad* y del *lugar*; pero [*1*] no [lo hay] de *la substancia*, porque no existe ningún contrario de la substancia[307]; ni [*2*] de la relación (pues si cambia uno de los dos [correlatos], es posible que el otro no sea predicado con verdad, aunque no haya cambiado en nada, así que el movimiento de ellos es por accidente[308]), [*3*] ni [lo hay] del agente y el paciente o del moviente y el movido[309], porque no hay movimiento de movimiento ni generación de generación, ni, en general, cambio del cambio[310]. [*ii*] <*1*> Pues en dos sentidos podría haber movimiento del movimiento: <*a*> o bien como [movimiento] de *un substrato*[311] (por ejemplo, [si se dijera:] «el hombre *se mueve* porque cambia de blanco a negro»; así que, en este sentido, también el movimiento se calentará o se enfriará, cambiará de lugar o crecerá; pero eso [es] imposible, pues el cambio no [se cuenta] entre los substratos); <*b*> o bien por cambiar *otro substrato*, a partir de un cambio, a otra especie[312]; por ejemplo, un hombre [pasa] de la enfermedad a la salud; pero tampoco eso [es] posible, salvo *por accidente*, pues todo movimiento es un cambio de una cosa a otra[313]. (Y de igual modo la generación y la destrucción; sólo que estas [son cambios] entre cosas opuestas de un cierto modo, mientras que el otro, el movimiento, [lo es entre cosas opuestas] de un modo distinto)[314]. Así pues, se cambia al mismo tiempo[315] de la salud a la enfermedad y de este mismo cambio a otro. [Es] evidente, entonces, que cuando se ha caído enfermo, se ha cambiado a cualquier otro [cambio] (por cierto, es posible permanecer en reposo[316]), y, además, a un [cambio] no siempre azaroso; y también este será [cambio] de una cosa a otra cosa determinada; así que se dará el [cambio] opuesto, [es decir, el proceso de] la curación, pero *por haberse dado accidentalmente*, como hay cambio de la reminiscencia al

---

arriba a continuación), representa un cambio experimentado por el proceso de enfermar, y no el paso del *estado* de enfermo al *estado* de sano.

313. En resumen, «cambio del cambio» querría decir [*a*] que el cambio es *substrato* de cambio, a la manera en que un hombre es substrato de cambio cuando cambia de blanco a negro, o [*b*] que *otro substrato* cambia, como cuando un hombre cae enfermo (cf. la nota precedente); pero [*a*] la suposición de que el cambio sea substrato de cambio da lugar a absurdos, y [*b*] ignora que el cambio es el paso «de una cosa a otra», esto es, de un opuesto a otro, como se pasa a explicar más abajo, y supone siempre un substrato. En lo que sigue, modifico la puntuación de Jaeger (1963 : 240) y añado el paréntesis.

314. Como se estableció en particular en el capítulo precedente, *el cambio* va siempre de un *opuesto* a otro; específicamente, en la generación y la destrucción, el cambio va de un *contradictorio* a otro (términos que se oponen, pues, como se dice arriba, «de un cierto modo»), y *el movimiento* va de un *contrario* a otro (términos que, como se dice arriba, se oponen «de un modo distinto»).

συμβεβηκέναι, οἷον ἐξ ἀναμνήσεως εἰς λήθην μεταβάλλει ὅτι ᾧ ὑπάρχει ἐκεῖνο μεταβάλλει, ὁτὲ μὲν εἰς ἐπιστήμην ὅτι δὲ εἰς ἄγνοιαν. --ἔτι εἰς ἄπειρον βαδιεῖται, εἰ ἔσται μεταβολὴ μεταβολῆ καὶ γενέσεως γένεσις. ἀνάγκη δὴ καὶ τὴν προτέραν, εἰ ἡ ὑστέρα: οἷον εἰ ἡ ἁπλῆ γένεσις ἐγίγνετό ποτε, καὶ τὸ γιγνόμενον ἐγίγνετο· ὥστε οὔπω ἦν τὸ γιγνόμενον ἁπλῶς, ἀλλά τι γιγνόμενον ἢ γιγνόμενον ἤδη. καὶ τοῦτ ἐγίγνετό ποτε, ὥστ᾽ οὐκ ἦν πω τότε γιγνόμενον. ἐπεὶδὲ τῶν ἀπείρων οὐκ ἔστι τι πρῶτον, οὐκ ἔσται τὸ πρῶτον, ὥστ οὐδὲ τὸ ἐχόμενον. οὔτε γίγνεσθαι οὖν οὔτε κινεῖσθαι οἷόν τε οὔτε μεταβάλλειν οὐδέν. ἔτι τοῦ αὐτοῦ κίνησις ἡ ἐναντία καὶ ἠρέμησις, καὶ γένεσις καὶ φθορά, ὥστε τὸ γιγνόμενον, ὅταν γένηται γιγνόμενον, τότε φθείρεται: οὔτε γὰρ εὐθὺς γιγνόμενον οὔθ᾽ ὕστερον· εἶναι γὰρ δεῖ τὸ φθειρόμενον. ἔτι δεῖ ὕλην ὑπεῖναι τῷ γιγνομένῳ καὶ μεταβάλλοντι. τίς οὖν ἔσται ὥσπερ τὸ ἀλλοιωτὸν σῶμα ἡ ψυχή—οὕτω τι τὸ γιγνόμενον κίνησις ἢ γένεσις; καὶ ἔτι τί εἰς ὃ κινοῦνται; δεῖ γὰρ εἶναί τι τὴν τοῦδε ἐκ τοῦδε εἰς τόδε κίνησιν ἢ γένεσιν. πῶς οὖν; οὐ γὰρ ἔσται μάθησις ἡ τῆς μαθήσεως γένεσις, ὥστ᾽ οὐδὲ γένεσις γενέσεως. ἐπεὶ δ᾽οὔτ᾽ οὐσίας οὔτε τοῦ πρός τι οὔτε τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν, λείπεται κατὰ τὸ ποιὸν καὶ τὸ ποσὸν καὶ τὸ ποῦ κίνησιν εἶναι (τούτων γὰρ ἑκάστῳ ἐναντίωσις ἔστιν), λέγω δὲ τὸ ποιὸν οὐ τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ (καὶ γὰρ ἡ διαφορὰ ποιόν) ἀλλὰ τὸ παθητικόν, καθ᾽ ὃ λέγεται πάσχειν ἢ ἀπαθὲς εἶναι. τὸ δὲ ἀκίνητον τό τε ὅλως ἀδύνατον κινηθῆναι καὶ τὸ μόλις ἐν χρόνῳ πολλῷ ἢ <τὸ> βραδέως

En lo que sigue inmediatamente Aristóteles reanuda la consideración de la hipótesis de un cambio del cambio en la variante <*b*>.

315. Pareciera que «al mismo tiempo (*háma*)», y no «a continuación», como parecería lógico, porque en el paso de un estado a otro se conserva algo del precedente; cf. *supra* VII v 1010*a*17-19.

316. La frase entre paréntesis parece contener una objeción posible a la hipótesis que se está exponiendo, según la cual de un cambio se pasa a otro. La objeción diría que el sujeto bien podría permanecer en el estado en que se encuentra. Pero Aristóteles no desarrolla esa objeción, apenas insinuada.

317. Es decir, cambia *el substrato* en que se da el proceso, y no el propio movimiento, salvo en el sentido accidental explicado.

318. La «generación sin más (*hē haplē génesis*)» es la generación en el sentido propio, esto es, la generación primera, por oposición a la supuesta generación de una generación (una *génesis genéseōs*).

319. Eliminado por los editores modernos; cf. Jaeger (1963 : 240 *app crit*). El texto presenta obscuridades. El lugar paralelo de *Phys* V ii 226*a*2-4 pareciera sugerir que lo que se argumenta es que, de haber una generación de la generación, uno se vería llevado a suponer que en cierto momento una cosa, sin existir aún, estaría al mismo tiempo en curso de engendrarse y ya engendrada.

olvido, porque aquello en lo cual eso se da cambia[317] algunas veces a la ciencia, y algunas veces a la ignorancia.

<2> Además, si hubiera cambio del cambio y generación de la generación, se iría al infinito, pues si [se genera] la [generación] posterior, necesariamente [se generará] también la [generación] anterior; por ejemplo, si la generación sin más[318] se generó alguna vez, también se generó lo que se generaba [sin más], así que lo que se generó sin más todavía no existía, pero [existía] ya algo generado <*a*>[319] que se estaba generando; y eso se generó en algún momento, así que en ese entonces aún no se estaba generando. Y puesto que de las cosas infinitas no hay una primera, no existirá una primera, así que tampoco la siguiente; por tanto, nada podría generarse ni moverse ni cambiar[320]. <3> Además, [el movimiento y] el movimiento contrario, y el reposo, y la generación y la destrucción, [es] de la misma cosa, así que lo que se genera, se destruye en el momento en que se ha generado su generarse; pues no [se puede destruir] ni ya cuando se genera ni más tarde; pues lo que se destruye debe existir[321]. <4> Además, en la base de lo que se genera y cambia tiene que haber materia. [Y esa materia,] ¿cómo será[322]? ¿Qué [es] lo que, a la manera del cuerpo, sujeto a alteración, o del alma, se torna movimiento o generación? Y, aparte de eso, ¿qué [será aquello] hacia lo que se mueven? Pues tienen que ser el movimiento o la generación de *esto* a partir de *esto* y hacia *esto*. [Y eso,] ¿cómo [puede ocurrir][323]? Pues no será aprendizaje la generación de aprendizaje, así que tampoco [habrá] generación de generación. [*iii*] Puesto que[324] [no hay movimiento] ni de la substancia ni de la relación ni de la acción ni de la pasión, resta que haya movimiento en la *cualidad*, la *cantidad* y el *lugar* (pues en cada una de estas [categorías] hay contrariedad[325]); no me refiero a la cualidad [que está] en la substancia (pues también la diferencia [específica] es cualidad), sino la [cualidad] pasiva[326], según lo cual se dice que [una cosa] padece o es impasible. [*iv*] [*a*] Y [llamo] «inmóvil»[327] [1] lo que no puede moverse en absoluto, y [2] lo [que se mueve] apenas en mucho tiempo o <lo> que comienza [a moverse] con lentitud, y [3] lo que, aunque por naturaleza está destinado a moverse,

35 1068b 5 10 15 20

---

320. En resumen, la hipótesis de una generación de la generación, aparte de conducir a un *regressus ad infinitum* por su carácter circular (porque si la generación es generada tiene que haber una generación de la generación de la generación, etcétera), implica al mismo tiempo la negación del cambio en general.

321. Esto es, según parece, si hubiera generación de la generación, y las cosas que se generan son también las que se destruyen, entonces la generación se destruirá al mismo tiempo que se genera, ya que la destrucción no se podría producir ni antes ni después de ese momento, porque una condición para que una cosa se destruya, es que exista. La idea rebatida, lleva, pues, al absurdo de que la generación se destruye mientras se genera.

ἀρχόμενον, καὶ τὸ πεφυκὸς μὲν κινεῖσθαι καὶ δυνάμενον <μὴ κινούμενον> δὲ ὅτε πέφυκε καὶ οὗ καὶ ὡς· ὃ καλῶ ἠρεμεῖν τῶν ἀκινήτων μόνον· ἐναντίον γὰρ ἠρεμία κινήσει, ὥστε στέρησις ἂν εἴη τοῦ δεκτικοῦ.

ἅμα κατὰ τόπον ὅσα ἐν ἑνὶ τόπῳ πρώτῳ, καὶ χωρὶς ὅσα ἐν ἄλλῳ· ἅπτεσθαι δὲ ὧν τὰ ἄκρα ἅμα· μεταξὺ δ' εἰς ὃ πέφυκε πρότερον ἀφικνεῖσθαι τὸ μεταβάλλον ἢ εἰς ὃ ἔσχατον μεταβάλλει κατὰ φύσιν τὸ συνεχῶς μεταβάλλον· ἐναντίον κατὰ τόπον τὸ κατ' εὐθεῖαν ἀπέχον πλεῖστον· ἑξῆς δὲ οὗ μετὰ τὴν ἀρχὴν ὄντος, θέσει ἢ εἴδει ἢ ἄλλως πως ἀφορισθέντος, μηθὲν μεταξύ ἐστι τῶν ἐν ταὐτῷ γένει καὶ οὗ ἐφεξῆς ἐστίν, οἷον γραμμαὶ γραμμῆς ἢ μονάδες μονάδος ἢ οἰκίας οἰκία (ἄλλο δ' οὐθὲν κωλύει μεταξὺ εἶναι). τὸ γὰρ ἑξῆς τινὸς ἐφεξῆς καὶ ὕστερόν τι· οὐ γὰρ τὸ ἓν ἑξῆς τῶν δύο οὐδ' ἡ νουμηνία τῆς δευτέρας. ἐχόμενον δὲ ὃ ἂν ἑξῆς ὂν ἅπτηται. ἐπεὶ δὲ πᾶσα μεταβολὴ ἐν τοῖς ἀντικειμένοις, ταῦτα δὲ τὰ ἐναντία καὶ <ἡ> ἀντίφασις, ἀντιφάσεως δ' οὐδὲν ἀνὰ μέσον, δῆλον ὡς ἐν τοῖς ἐναντίοις τὸ μεταξύ. τὸ δὲ συνεχὲς ὅπερ ἐχόμενόντι. λέγω δὲ συνεχὲς ὅταν ταὐτὸ γένηται καὶ ἓν τὸ ἑκατέρου πέρας οἷς ἅπτονται καὶ συνέχονται, ὥστε δῆλον ὅτι τὸ συνεχὲς ἐν τούτοις ἐξ ὧν ἕν τι πέφυκε γίγνεσθαι κατὰ τὴν σύναψιν. καὶ ὅτι πρῶτον τὸ ἐφεξῆς, δῆλον (τὸ γὰρ ἐφεξῆς οὐχ ἅπτεται, τοῦτο δ' ἐφεξῆς· καὶ εἰ συνεχές, ἅπτεται, εἰ δ' ἅπτεται, οὔπω συνεχές· ἐν οἷς δὲ μὴ ἔστιν ἁφή, οὐκ ἔστι σύμφυσις ἐν τούτοις)· ὥστ' οὐκ ἔστι στιγμὴ μονάδι ταὐτόν· ταῖς μὲν γὰρ ὑπάρχει τὸ ἅπτεσθαι, ταῖς δ' οὔ, ἀλλὰ τὸ ἐφεξῆς· καὶ τῶν μὲν μεταξύ τι τῶν δ' οὔ.

---

322. Modifico la puntuación; cf. Jaeger (1961 : 241 *app crit*).

323. Si hubiera generación de la generación, esa generación tendría que responder a las condiciones de la generación señaladas en particular *supra* en VII vii, esto es, debiera haber una materia como punto de partida, y una finalidad, cosas que sencillamente no se ve cómo podrían ser.

324. El párrafo que se inicia aquí procede de *Phys* V ii 226*a*23-29.

325. Y como se ha visto ya varias veces *supra*, el movimiento es el paso de un contrario a otro.

326. Cf. *supra* V xv 1020*a*33-1020*b*1; 8-12.

327. El segmento que se inicia aquí procede de *Phys* V ii 226*b*10-16.

328. Palabras restituidas por Bonitz a partir del texto paralelo de *Phys* 229*b*13; cf. Jaeger (1963 : 241 *app crit*).

329. Esto es, en el substrato que es capaz de recibir el movimiento.

330. El segmento que se inicia aquí procede de *Phys* V iii 226*b*21-25.

331. Por cierto, dos cosas no pueden ocupar el mismo lugar. En opinión de Ross (1958 : II 345), la situación considerada es la de dos cosas que ocupan un lugar que las incluye solamente a ellas, y no están, por tanto, separadas

y puede [moverse], <si no se mueve>[328] cuando, donde y como por naturaleza [se debiera mover]. [Esta es] la única de las cosas inmóviles que digo que está en reposo, pues el reposo [es] contrario del movimiento, así que sería una privación en lo receptivo[329].

[*b*] Están[330] *juntas* según el lugar las cosas que [se encuentran] en un solo lugar primero[331]; y [están] *separadas* las que [se encuentran] en uno diverso. [*c*] Y [se dice que] están *en contacto* [las cosas] cuyos extremos [están] juntos [según el lugar]. [*d*] Y [son] *intermedias*, [aquellas] a la que lo que cambia llega naturalmente antes [de llegar] a lo último a que por naturaleza cambia lo que cambia de manera continua. [*e*] [Es] *contrario*[332] *según el lugar* lo que más dista en línea recta. [*f*] Y *consecutivo*[333], lo que, estando después del principio, y determinado por la posición, por la especie o de algún otro modo[334], no tiene, entre él y lo que está después, ningún intermedio [que esté] en el mismo género; por ejemplo, la línea [es consecutiva] de las líneas, o la unidad, de las unidades, o la casa, de la casa. (Mas nada impide que haya un intermedio diverso[335]). Pues lo consecutivo de una cosa viene después, y [es] algo posterior; en efecto, el uno no [es] consecutivo del dos, ni el primer día lunar [lo es] del segundo. [*g*] Y [es] *contiguo* lo que, siendo consecutivo, está en contacto[336]. (Como todo cambio [se da] entre opuestos, y estos [son] o contrarios o contradictorios, y en la contradicción no hay intermedio, [es] evidente que el intermedio [se da] entre los contrarios[337]). [*h*] *Lo continuo* [es] una forma de lo contiguo. Digo «*continuo*» toda vez que es uno y el mismo el límite en que dos cosas se tocan y se contienen; así que [es] evidente que lo continuo [se da] en cosas de las que por contacto se forma por naturaleza una sola[338]. [*i*] [Es] evidente que la primera [de estas nociones es] *la consecución* (pues lo consecutivo no está en contacto, mientras que esto[339] [tiene que ser] consecutivo; y si [es] continuo, está en contacto, pero si [sólo] está en contacto, no [por eso es] continuo[340]; pero en [las cosas en] que no es posible un contacto, no es posible entre ellas la unidad natural[341]. Así que no es lo mismo el punto que la unidad[342]; pues entre los [puntos] se da el *contacto*[343], pero entre las [unidades], no, sino la *consecución*, y entre los [puntos] [puede haber] un *intermedio*, pero entre las [unidades], no[344].

---

por nada. El lugar «primero (*prôtos*)» es el lugar «propio (*ídios*)» de cada cosa, en el que la cosa está inmediatamente, y que puede estar, a su vez, en un lugar distinto, tal como la Tierra está en el aire. Cf. *Phys* IV ii 209*a*33-209*b*1.

332. El segmento que se inicia aquí procede de *Phys* V iii 226*b*32-227*a*31.

333. O «siguiente». En relación con las nociones de «consecución (*tò hexês*; *tò ephexês*)», «contacto (*tò haptómenon*)», «contigüidad (*tò hepómenon*)» y «continuidad (*tò synekhés*)», cf. *Phys* V iii 226*b*18-227*b*2. La noción más amplia es la de la *consecución*, de la que la *contigüidad* es una especie; la contigüidad incluye, a

su vez, como especie, la *continuidad*, como se señala *infra* en *a*10. El contacto es, en principio, una noción independiente, e interviene en la definición de la contigüidad, puesto que, según se dice *infra* en 1069*a*1, la contigüidad es consecución *más* contacto.

334. Según los ejemplos antiguos, por la posición se define cada columna en una hilera de columnas; y por la especie, cada uno de los colores en la gama de los colores.

335. Nada impide que se diga, por ejemplo, que una ciudad está después de otra o es la siguiente en una serie, aun cuando entre una y otra haya aldeas o montañas, porque estas son cosas de otra especie.

336. Con lo que le antecede.

337. Estas líneas (*b*2-5), que no son congruentes con el contexto en que están, debieran estar o leerse más bien en 1068*b*30, entre las definiciones de *intermedio* y de *contrario según el lugar*; cf. Ross (1958 : II 345-346).

338. Es decir, se forma una unidad natural (*sýmphysis*); cf. *supra* la nota 425 del libro VII, en la p. 609.

339. Lo que está en contacto.

340. Cf. *supra* la nota 333, en la p. 871.

341. Cf. *supra* la nota 338.

342. Aristóteles puede estar oponiéndose aquí a la tesis de Zenón o de los pitagóricos.

343. Ross (1958 : II 346) observa que esta afirmación no es congruente con la definición de contacto dada *supra* en 1068*b*27, porque los puntos no tienen extremos ni ocupan lugar.

344. Cf. *Phys* V iii 227*a*30-32.

Libro XII (Λ)

Capítulo i

[*i*] *Prioridad de la substancia; argumentos* ([*a*]-[*c*]) (1069*a*18-1069*a*30). [*ii*] *Especies de la substancia* (1069*a*30-1069*a*36). [*iii*] *Ciencias a las que corresponde su estudio* (1069*a*36-1069*b*2). [*iv*] *El cambio en las substancias sensibles; necesidad de un substrato del cambio* (1069*b*2-1069*b*7).

περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία· τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ
20 καὶ τὰ αἴτια ζητοῦνται. καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἡ
οὐσία πρῶτον μέρος· καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς, κἂν οὕτως πρῶτον
ἡ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν. ἅμα δὲ οὐδ' ὄντα ὡς
εἰπεῖν ἁπλῶς ταῦτα, οἷον ποιότητες καὶ κινήσεις, ἢ καὶ τὸ
οὐ λευκὸν καὶ τὸ οὐκ εὐθύ· λέγομεν γοῦν εἶναι καὶ ταῦτα,
οἷον ἔστιν οὐ λευκόν. ἔτι οὐδὲν τῶν ἄλλων χωριστόν.
25 μαρτυροῦσι δὲ καὶ οἱ ἀρχαῖοι ἔργῳ· τῆς γὰρ οὐσίας ἐζήτουν
ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα καὶ αἴτια. οἱ μὲν οὖν νῦν τὰ καθόλου
οὐσίας μᾶλλον τιθέασιν (τὰ γὰρ γένη καθόλου, ἃ φασιν
ἀρχὰς καὶ οὐσίας εἶναι μᾶλλον διὰτὸ λογικῶς ζητεῖν)· οἱ δὲ
30 πάλαι τὰ καθ' ἕκαστα, οἷον πῦρ καὶ γῆν, ἀλλ' οὐ τὸ κοινόν,
σῶμα. οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή—ἧς ἡ μὲν ἀΐδιος ἡ
δὲ φθαρτή, ἣν πάντες ὁμολογοῦσιν, οἷον τὰ φυτὰ καὶ τὰ
ζῷα [ἡ δ' ἀΐδιος]—ἧς ἀνάγκη τὰ στοιχεῖα λαβεῖν, εἴτε ἓν
εἴτε πολλά· ἄλλη δὲ ἀκίνητος, καὶ ταύτην φασί τινες εἶναι
35 χωριστήν, οἱ μὲν εἰς δύο διαιροῦντες, οἱ δὲ εἰς μίαν φύσιν
τιθέντες τὰ εἴδη καὶ τὰ μαθηματικά, οἱ δὲ τὰ μαθηματικὰ
μόνον τούτων. ἐκεῖναι μὲν δὴ φυσικῆς (μετὰ κινήσεως γάρ),
1069b αὕτη δὲ ἑτέρας, εἰ μηδεμία αὐτοῖς ἀρχὴ κοινή.

ἡ δ' αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή. εἰ δ' ἡ μεταβολὴ ἐκ τῶν
5 ἀντικειμένων ἢ τῶν μεταξύ, ἀντικειμένων δὲ μὴ πάντων
(οὐ λευκὸν γὰρ <καὶ> ἡ φωνή) ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐναντίου, ἀνάγκη
ὑπεῖναί τι τὸ μεταβάλλον εἰς τὴν ἐναντίωσιν· οὐ γὰρ τὰ
ἐναντία μεταβάλλει.

---

1. La centralidad de la substancia en la temática de la metafísica ha sido señalado muchas veces en los que precede, especialmente *supra* en los libros III y VII.

2. Al parecer, «el conjunto (*tò pân*)» alude aquí el universo; por otra parte, en relación con «un todo (*hólon ti*)», cf. *supra* V xxvi y la nota 438 de ese libro, en la p. 445. El sentido de la expresión «como un todo (*hōs hólon ti*)» no es enteramente claro. En opinión de Alejandro (1898 : 669), se refiere a la substancia sensible con todos sus accidentes, la cual es vista como una unidad. En una línea afín, Bonitz (1848-1849 : 469) cree que la expresión remite al universo, y sugiere que si se lo ve como si fuera un cuerpo (*quasi totum aliquod corpus*) compuesto de materia y forma, a la manera de la substancia sensible, entonces, en él la substancia, entendida como especie (*eîdos*), es su componente o su parte primera. Ross (1958 : II 349) halla insatisfactoria esa interpretación, como en efecto parece serlo, pero no ofrece una que pueda juzgarse preferible a ella.

3. Cf. *supra* la nota 171 del libro V, en la p. 355.

4. Las cualidades, las cantidades y, en general, las propiedades que caen en categorías distintas de la de substancia.

5. Pues, como se ha explicado *supra* en IV ii, no tienen un ser propio, sino que «son» por referencia a la substancia, de la cual expresan una propiedad.

[*i*] El [presente] estudio [es] acerca de la substancia[1]; investigamos, en efecto, los principios y las causas *de las substancias*. [*a*] Pues si [se considera] el conjunto como un todo[2], la substancia es la parte primera; y si [se la considera en] la secuencia [de las categorías][3], también de ese modo la substancia es primera; [sólo] después [viene] la cualidad, y después la cantidad. [*b*] Y, al mismo tiempo, estas[4] no [son] siquiera, en realidad, *entes* en sentido absoluto[5]; por ejemplo,[6] las cualidades y los movimientos[7]; o [«son», pero en el sentido en que «son»] también lo *no blanco* o lo *no recto*, pues también de esas cosas decimos que son; por ejemplo: «[Esto] es no-blanco»[8]; además, ninguna de las otras cosas es separable[9]. [*c*] También [lo] atestiguan los [pensadores] antiguos, pues investigaban los principios, los elementos y las causas de la substancia; los de ahora[10] ponen, más bien, los universales como substancias (pues [en verdad son] universales los géneros que [esos filósofos] dicen que son principios y substancias en el grado más alto, [y eso] porque su modo de investigación es «lógico»[11]); en cambio, los antiguos [consideraban substancias] la cosas particulares; por ejemplo, el fuego y la tierra, pero no lo común: «cuerpo»[12]. [*ii*] Las substancias [son] tres[13]: [1] una [es] sensible; de la cual, [1.1.] la una [es] eterna, y [1.2.] la otra, destructible (que todos admiten; por ejemplo, las plantas y los animales[14]; <y la otra [es] eterna>;[15] de la cual es necesario hallar los elementos[16], sean ellos uno solo o muchos); [2] la otra [es], en cambio, inmóvil, y esta dicen algunos [filósofos][17] que es separada: unos[18] la dividen en dos [clases]; otros[19] ponen las Especies y los Objetos Matemáticos en una sola naturaleza, y otros[20] [admiten como inmóviles], de ellas, sólo los Objetos Matemáticos. [*iii*] Aquellas[21] [pertenecen] a la Física (pues se acompañan de movimiento), y esta, a una [ciencia] diversa[22], puesto que no hay ningún principio común a ellas[23].

[*iv*] La substancia sensible está sujeta a cambio; pero si el cambio [se da] a partir de los opuestos o de los intermedios –pero no de todos los opuestos (pues la voz [es] también *no blanca*), sino [sólo a partir] del contrario[24]–, necesariamente habrá un substrato que cambia hacia la contrariedad; pues los [propios] contrarios no cambian[25].

---

6. El «por ejemplo (*hoíon*)» es lectura de Jaeger y Bonitz; cf. Jaeger (1963 : 242 *app crit*); la alternativa es el «*allá* (sino)» que traen algunos manuscritos, que conllevaría un matiz distinto: cualidades y movimientos no serían ya ejemplos de especies de propiedades no substanciales, sino términos generales que abarcarían las instancias de todas las categorías no substanciales.

7. Cualidades y movimientos *de las substancias*, en lo que se ve de nuevo la prioridad de la substancia.

8. Esa es la variedad, más extrema que la de las propiedades no substanciales, en la que lo que se expresa es una privación. Cf. *supra* V vii 1017*a*18-19.

Por cierto, tampoco en ese caso tiene «ser» sentido absoluto.

9. Ninguna puede existir separada de la substancia, de la que depende desde el punto de vista ontológico.

10. Los platónicos. Los pensadores antiguos mencionados poco antes son los filósofos de la naturaleza anteriores a Sócrates. Más o menos como en I iii-x, Aristóteles parece hallar más acertada o más natural, en este punto, la visión de los filósofos de la naturaleza que la de los platónicos.

11. Acerca del sentido de «lógico (*logikós*)», cf. *supra* la nota 58 del libro VII, en la p. 514.

12. Esto es, no lo que era «común (*koinón*)» a cosas como el fuego o la tierra, a saber, el universal «cuerpo». Pese a la diferencia que se da entre los filósofos de la naturaleza y los platónicos, todos ellos por igual, sugiere Aristóteles, dan por sentada la prioridad de la substancia respecto de todo lo demás al colocarla en el centro de su interés.

13. Esto es, hay de ella tres especies. De esas tres especies, dos son variedades de [1] la substancia sensible: [1.1.] la substancia sensible *eterna* y [1.2.] la substancia sensible *perecedera*; [1.1.] corresponde a los cielos, las estrellas y los planetas, es decir, a todos los entes supralunares, que son, en la visión de Aristóteles, eternos y, por cierto, perceptibles. Todos están de acuerdo en que existen (cf. *supra* IX i 1042*a*9-11; VII i 1028*b*12-14), porque eso es evidente a través de la percepción. La unanimidad podría no extenderse a que su existencia sea eterna; cf. Ross (1958 : II 350). Mientras que [1] se divide por la oposición *destructible* : *eterna* (= indestructible), [2] es distinguida de [1] sobre la base de la oposición *móvil* : *inmóvil*.

14. Se trata genéricamente de todos los entes del mundo sublunar, sujetos por igual a la destrucción.

15. Palabras eliminadas por casi todos los editores; cf. Jaeger (1963 : 243 *app crit*). Lo que sigue se refiere sin duda a las substancias sensibles.

16. Los «elementos (*stoikheia*)» en el sentido de las formas últimas de la materia, esto es, la tierra, el fuego, el agua y el aire; cf. el apartado 8. de la «Introducción».

17. Platón y sus seguidores más fieles, que, como se dice a continuación, afirman la existencia de substancias invariables (la Ideas) separadas de lo sensible.

18. También Platón; cf. *supra* VII ii1028*b*19-20.

19. Jenócrates; cf. *supra* VII ii 1028*b*24-27.

20. Espeusipo; cf. *infra* XIII i 1076*a*20-21. Acerca de los «Objetos Matemáticos», cf. *supra* la nota 352 del libro I, en la p. 83.

21. Las dos variedades de [1] la substancia sensible, esto es, [1.1.] la destructible y [1.2.] la eterna.

22. La filosofía primera.

23. No hay ningún principio común a las substancias móviles y a la substancia inmóvil. Me atengo a la división tradicional del texto, que incluye en el presente capítulo el párrafo que sigue, aunque pareciera más natural colocarlo como comienzo en el capítulo ii.

24. Y los contrarios pertenecen al mismo género, como los mencionados arriba. La voz es no-blanca, pero no es ese el no-blanco del cual parte el paso a lo blanco; el paso sólo se puede dar en el género del color, y no en el del sonido.

25. Pues, como se ha visto ya, en el proceso de cambio no se trata de que los contrarios se transformen el uno en el otro, sino que, propiamente, es una cosa la que, de tener una propiedad, pasa a tener la propiedad contraria.

Capítulo ii

[*i*] *El cambio es paso al contrario; la materia permanece. Las formas del cambio son cuatro* (1069*b*7-1069*b*14). [*ii*] [*a*] *La materia tiene potencia de los contrarios;* [*b*] *el cambio es paso de la potencia a la actualidad;* [*c*] *el cambio como paso del no ser al ser* (1069*b*14-1069*b*20). [*iii*] [*a*] *Los antiguos se acercaron a la noción de materia;* [*b*] *lo que cambia contiene materia* (1069*b*20-1069*b*26). [*iv*] [*a*] *La generación se produce a partir del no ser en el sentido de la potencia;* [*b*] *crítica de la visión de Anaxágoras acerca de la materia* (1069*b*26-1069*b*32). [*v*] *Resumen: hay tres principios* (1069*b*32-1069*b*34).

ἔτι τὸ μὲν ὑπομένει, τὸ δ' ἐναντίον οὐχ ὑπομένει· ἔστιν ἄρα τι τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἡ ὕλη. εἰ δὴ αἱ μεταβολαὶ τέτταρες, ἢ κατὰ τὸ τί ἢ κατὰ τὸ ποῖον ἢ πόσον ἢ ποῦ, καὶ γένεσις μὲν ἡ ἁπλῆ καὶ φθορὰ ἡ κατὰ τόδε, αὔξησις δὲ καὶ φθίσις ἡ κατὰ τὸ ποσόν, ἀλλοίωσις δὲ ἡ κατὰ τὸ πάθος, φορὰ δὲ ἡ κατὰ τόπον, εἰς ἐναντιώσεις ἂν εἶεν τὰς καθ' ἕκαστον αἱ μεταβολαί. ἀνάγκη δὴ μεταβάλλειν τὴν ὕλην δυναμένην ἄμφω· ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν (οἷον ἐκ λευκοῦ δυνάμει εἰς τὸ ἐνεργείᾳ λευκόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπ' αὐξήσεως καὶ φθίσεως), ὥστε οὐ μόνον κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέν τοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ. καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἕν· βέλτιον γὰρ ἢ «ὁμοῦ πάντα» —καὶ Ἐμπεδοκλέους το μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου, καὶ ὡς Δημόκριτός φησιν—»ἦν μὲν πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὔ»· ὥστε τῆς ὕλης ἂν εἴεν ἡμμένοι· πάντα δ' ὕλην ἔχει ὅσα μεταβάλλει, ἀλλ' ἑτέραν· καὶ τῶν ἀϊδίων ὅσα μὴ γενητὰ κινητὰ δὲ φορᾷ, ἀλλ' οὐ γενητήν· ἀλλὰ ποθὲν ποί. [[ἀπορήσειε δ' ἄν τις ἐκ ποίου μὴ ὄντος ἡγένεσις· τριχῶς γὰρ τὸ μὴ ὄν.]] εἰ δή τι ἔστι δυνάμει, ἀλλ ὅμως οὐ τοῦ τυχόντος ἀλλ' ἕτερον ἐξ ἑτέρου· οὐδ' ἱκανὸν ὅτι ὁμοῦ πάντα χρήματα· διαφέρει γὰρ τῇ ὕλῃ, ἐπεὶ διὰ τί ἄπειρα ἐγένετο ἀλλ' οὐχ ἕν; ὁ γὰρ νοῦς εἷς, ὥστ' εἰ καὶ ἡ ὕλη μία, ἐκεῖνο ἐγένετο ἐνεργείᾳ ὅ ἡ ὕλη ἦν δυνάμει. τρία δὴ τὰ αἴτια καὶ τρεῖς αἱ ἀρχαί, δύο μὲν ἡ ἐναντίωσις, ἧς τὸ μὲν λόγος καὶ εἶδος τὸ δὲ στέρησις, τὸ δὲ τρίτον ἡ ὕλη.

---

26. Se completa el párrafo final del capítulo anterior. Cf. *supra* la nota 23, en la p. 877.

27. Puesto que el proceso de cambio es visto como el de sustitución de un contrario por otro.

28. O «en sentido absoluto (*haplê*)». La precisión vale también para «destrucción».

29. Literalmente: las «contrariedades particulares (*enantíôseis tàs kath'hékaston*)», es decir, a la forma de contrariedad que corresponda a la categoría, a saber, [1] *posesión* de la especie : *privación* de la especie; [2] *laviano* : *pesado*; [3] *blanco* : *negro*; [4] *punto de partida* : *punto de llegada*. Cf. *supra* la nota 143 del libro VII, en la p. 540. El «*esto*» es la substancia particular.

30. Por cierto, Aristóteles ha enumerado en otros lugares un número mayor de sentidos de «ente», pero aquí se limita, al parecer, a los relevantes para la cuestión planteada, esto es, «ente» en el sentido de «ente en potencia» y en el sentido de «ente en acto».

31. Esto es, no de un *no ente* absoluto, sino del *no ente* relativo de lo que no es real, pero es *posible*.

[*i*] Además, [en el cambio][26] una cosa permanece, pero el contrario, no[27]. Hay, por tanto, una tercera cosa aparte de los contrarios: la materia. Ahora bien, si los cambios son [1] la *generación*, la simple[28], y la *destrucción* [es] el [cambio] del *esto*, y [2] el *aumento y la disminución*, el de la cantidad, y [3] la *alteración*, el de la afección, y [4] la *traslación*, el de lugar, los cambios serán en cada caso hacia la contrariedad respectiva[29]. [*ii*] [*a*] Por tanto, necesariamente la materia cambia en la medida en que tiene la potencia de ambos [contrarios]. [*b*] Puesto que «ente» tiene dos sentidos[30], todo [lo que cambia,] cambia [pasando] del ente en potencia al ente en actividad (por ejemplo, de lo blanco en potencia a lo blanco en actividad, y de igual modo [ocurre] en el aumento y la disminución); [*c*] así que no sólo por accidente puede [una cosa] generarse a partir del no ente, sino que todas las cosas se generan también a partir del ente, pero, por cierto, del ente *en potencia*, y no del no ente en actividad[31]. [*iii*] [*a*] Y eso es el «*uno*» de Anaxágoras[32]; pues mejor que el «todas las cosas a la vez» (y que la «mezcla» de Empédocles[33] y de Anaximandro[34], y [mejor] que como dice Demócrito[35]), [es:] «todas las cosas estaban juntas *en potencia*, mas no en actividad». Así que [estos filósofos] pueden haber dado con la [noción de] materia. [*b*] Y todas las cosas que cambian tienen materia, pero diversa[36]; también [la hay] de las eternas que no [son] generables, y sí móviles por traslación[37], pero no [una materia] generable, sino [sólo capaz de movimiento] de un punto a otro punto[38]. [*iv*] [*a*] [[Se podría plantear la aporía acerca de la clase de «no ente» a partir de la cual [se produce] la generación; pues «no ente» tiene tres sentidos.]][39] [La generación se produce] si una cosa existe en potencia; de todos modos [la potencia] no [es potencia] de lo que fuere, sino que de una [potencia] diversa [pasa a la existencia] una cosa diversa. [*b*] Y no [es] suficiente [decir] que «*todas las cosas [estaban] juntas*»[40]; pues difieren en la materia, puesto que [, en otro caso,] ¿por qué se generaron infinitas cosas, y no una sola[41]? En efecto, el Entendimiento es uno, de modo que si también fuera una la materia, [sólo] podría haber pasado a existir en actividad aquello que la materia era en potencia. [*v*] Por tanto, [son] tres las causas, y tres los principios: dos [forman] la contrariedad, de la que uno [de los miembros es] el enunciado y la especie; y el otro, la privación, y lo tercero [es] la materia.

---

32. No se trata del «Entendimiento (*noûs*)», mencionado *infra* en *b*3, sino de la materia; cf. Ross (1958 : II 351).

33. La mezcla homogénea e indiferenciada de los cuatro elementos que formaban el «Esfero», y que Empédocles colocaba en el inicio del ciclo cósmico; cf. DK 31 B 27.

34. Aristóteles ve, pues, como «mezcla» también la noción de materia indeterminada (*ápeiron*) afirmada por Anaximandro; cf. *Phys* III iv 203*a*19-203*b*15.

35. Cf. *supra* IV v 1009*a*26-27.

36. La materia de las cosas sensibles, que están sometidas a todas las formas de cambio, y son, por tanto, perecederas, consiste, como ya se ha visto, en los cuatro elementos (la tierra, el agua, el aire, el fuego), y es, en efecto, *diversa* de la materia de las cosas no perecederas, es decir, de la de los cielos, los planetas y las estrellas, que, como se precisa a continuación, están sometidos sólo al cambio local.

37. Realizan solamente un movimiento circular eterno.

38. Cf. *supra* VIII i 1042*b*4-9 y las notas 24 y 25 de ese libro, en la p. 625.

39. Como observa Ross (1958 : II 352), se reanudan en este lugar las consideraciones relacionadas con el *no ente* interrumpidas por la referencia a filósofos del pasado. Acaso por eso, la oración que se acaba de leer fue vista por Alejandro como fuera de lugar; cf. Jaeger (1963 : 244 *app crit*). Los tres sentidos de «no ente» se precisan *infra* en XIV ii 1089*a*26-32; cf. también *supra* IX x 1051*a*34-1051*b*1; XI xi 1067*b*25-34: [a] «no ente» en el sentido de *la potencia*; [b] «no ente» en el sentido de *las categorías*; [c] «no ente» en el sentido de *lo falso*. De esos sentidos, interesa aquí [a]: [b] es «no ente» en sentido absoluto, que no puede ser punto de partida de ninguna generación, y [c] concierne al pensamiento, no a las cosas (por tanto, tampoco a su generación). De lo que sigue se desprende que a la aporía planteada Aristóteles responde implícitamente que «no ente» se debe tomar aquí en el sentido de [a].

40. Cf. *supra* 1069*b*21. Como observa Ross (1958 : II 352), Aristóteles piensa ante todo en Anaxágoras, a cuyo Entendimiento (*noûs*) hace referencia a continuación en *b*31, pero sus observaciones se aplican asimismo a los otros filósofos mencionados junto con aquel.

41. La hipótesis de una confusión o mezcla originaria de todas las cosas no podría dar cuenta del hecho de que ahora exista una diversidad, la cual tendría que haber estado presente ya originariamente en el punto de partida, al menos como diversidad de la materia.

Capítulo iii

[*i*] *La materia y la especie últimas no se originan* (1069*b*35-1070*a*4). [*ii*] *Toda substancia deriva de otra del mismo nombre* (1070*a*4-1070*a*9). [*iii*] [*a*] *Tres sentidos de «substancia»; [b] la especie no se da separada de la substancia concreta; de darse, se daría nada más que en las cosas naturales* (1070*a*9-1070*a*20). [*iv*] *Relación temporal de las causas eficientes y las causas formales con sus efectos* (1070*a*21-1070*a*26). [*v*] *Para explicar la generación no es indispensable suponer la existencia de las Ideas* (1070*a*26-1070*a*30).

μετὰ ταῦτα ὅτι οὐ γίγνεται οὔτε ἡ ὕλη οὔτε τὸ εἶδος, λέγω δὲ τὰ ἔσχατα. πᾶν γὰρ μεταβάλλει τι καὶ ὑπό τινος καὶ εἰς τι·ὑφ' οὗ μέν, τοῦ πρώτου κινοῦντος· ὃ δέ, ἡ ὕλη· εἰς ὃ δέ, τὸ εἶδος. εἰς ἄπειρον οὖν εἶσιν, εἰ μὴ μόνον ὁ χαλκὸς γίγνεται στρογγύλος ἀλλὰ καὶ τὸ στρογγύλον ἢ ὁ χαλκός: ἀνάγκη δὴ στῆναι. --μετὰ ταῦτα ὅτι ἑκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται οὐσία (τὰ γὰρ φύσει οὐσίαι καὶ τὰ ἄλλα)· ἢ γὰρ τέχνῃ ἢ φύσει γίγνεται ἢ τύχῃ ἢ τῷ αὐτομάτῳ. ἡ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ (ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ), αἱ δὲ λοιπαὶ αἰτίαι στερήσεις τούτων. οὐσίαι δὲ τρεῖς, ἡ μὲν ὕλητόδε τι οὖσα † τῷ φαίνεσθαι (ὅσα γὰρ ἁφῇ καὶ μὴ συμφύσει, ὕλη καὶ ὑποκείμενον), ἡ δὲ φύσις τόδε τι καὶ ἕξις τις εἰς ἥν· ἔτι τρίτη ἡ ἐκ τούτων ἡκαθ' ἕκαστα, οἷον Σωκράτης ἢ Καλλίας. ἐπὶ μὲν οὖν τινῶν τὸ τόδε τι οὐκ ἔστι παρὰ τὴν συνθετὴν οὐσίαν, οἷον οἰκίας τὸ εἶδος, εἰ

---

42. La expresión, que se reitera *infra* en 1070*a*4, es tomada por Ross (1958 : II 354) y por Jaeger (1963 : 244 *app crit*) como indicio de que el texto del presente capítulo, y el de otros lugares de la primera parte del presente libro, consiste en *hypomnémata*, es decir en anotaciones escritas por Aristóteles para sí mismo con vistas a una exposición oral o a una redacción definitiva. Debe añadirse a ello el carácter notablemente conciso y lleno de elipsis de la exposición. Además, parecieran darse por conocidas algunas argumentaciones. Todo el capítulo sigue de cerca la exposición de VII viii, donde se han expuesto ya las mismas tesis fundamentales. Acerca de este punto y de la articulación temática del conjunto del presente libro XII, cf. Lang (1993).

43. A juzgar por el ejemplo del bronce y de la forma esférica, que se introduce poco más abajo (*a*2-4), la materia y la especie «últimas (*éskhata*)» son la materia y la especie *inmediatas* o *próximas*. Se ha visto ya que «*éskhaton* (último)» puede aludir tanto a lo *primero* en relación con nosotros y último en relación con las cosas, y a lo *primero* en relación con las cosas y último en relación con nosotros. Cf. *supra* las notas 77 y 131 del libro I, en las pp. 24 y 36. En relación con las cosas, la materia última y la especie última serían, respectivamente, la materia carente de toda especie, y la especie carente de toda materia.

44. Se trata de la causa eficiente (cf. *supra* la nota 132 del libro I, en la p. 36), es decir, en el ejemplo, el artesano que produce la esfera de bronce imponiéndole a una porción de bronce la forma esférica. Cf. *supra* VII viii-ix.

45. Esto es, la esfericidad, la condición de esférico o la forma esférica.

46. Puesto que la producción se concibe como unión de materia y especie, si la materia y la especie tuvieran que ser a su vez producidas, se retrocedería de una condición a otra sin que en ello se pudiera dar con un término final; cf. *supra* II ii; VII viii.

47. Cf. *supra* la nota 42.

48. Es decir, de un ente con el que comparte el nombre porque comparte el género o la especie; cf. *supra* la nota 10 del libro IV, en la p. 228. El punto ya ha sido considerado *supra* en VII ix.

[*i*] Después de estas cosas[42], [debemos decir] que ni la materia ni la especie se generan; me refiero a la [materia y a la especie] últimas[43]. En efecto, todo [lo que] cambia [es] algo, y [cambia] por obra de algo y [se convierte] en algo: [aquello] por obra de lo cual [se produce el cambio es] *el moviente primero*[44]; [lo] que cambia [es] *la materia*; y [eso] en lo que [se convierte, es] *la especie*. Pues si no sólo el bronce pasara a ser esférico, sino que también [pasara a la existencia] lo esférico[45] o el bronce, se iría al infinito[46]. Es necesario, por tanto, detenerse.

[*ii*] Después de esas cosas[47], [debemos decir] que toda substancia se genera a partir de un sinónimo[48] (pues [son] substancias tanto las cosas naturales cuanto las otras[49]); pues [las substancias] se generan o por arte o por naturaleza, o por azar o espontáneamente[50]. El arte [es] un principio [que está] en otra cosa; en cambio, la naturaleza [es] un principio [que está] en la cosa[51] [misma] (pues un hombre genera a un hombre)[52], y las demás causas[53] [son] *privaciones de estas*[54]. [*iii*] [*a*] Las substancias son tres[55]: [1] la materia, [que] por la apariencia [es] un *esto* (pues todo lo que [existe] por un contacto, y no por unión natural, [es] materia y sustrato)[56]; [2] la naturaleza[57], [que es] un *esto* y un estado determinado al que [se dirige la generación]: además, [3] tercera, [la que procede] de ellas[58], la [substancia] particular, por ejemplo, Sócrates o Calias[59]. [*b*] Ahora bien, en algunos casos[60] el *esto*[61] no existe aparte de la substancia compuesta; por ejemplo, la

---

49. Aristóteles parece querer subrayar que lo dicho vale para todas las substancias: no sólo las naturales, sino también las artificiales o las que son producto de la generación espontánea. Cf. V viii 1017*b*10-16; VII ii 1028*b*9-15. Cf. también *supra* la nota 346 del libro I, en la p. 82.

50. Cf. *supra* VII vii 1032*a*12-1032*b*1.

51. Cf. *Phys* II i 192*b*23-37 y *supra* la nota 15 del libro I, en la p. 8.

52. Lo encerrado en el paréntesis pareciera ilustrar la tesis acerca de la sinonimia con que se inicia el párrafo más bien que lo que se ha dicho inmediatamente antes. Cf. *supra* la nota 150 del libro VII, en la p. 542.

53. Las restantes causas de la generación recién mencionadas, esto es, el azar y la espontaneidad.

54. El azar es privación del arte, y la espontaneidad, privación de la naturaleza, en la medida en que, como se ha explicado *supra* en VII ix, el azar consiste en una producción como la artificial, pero sin intervención de un artesano, y la espontánea, en una producción como la natural, pero sin la intervención de un ser animado.

55. Cf. *supra* VII iii1029*a*2-7. No se trata de tres especies de substancias (cf. *supra* i 1069*a*30-*b*2), sino, antes bien, de tres aspectos de la substancia o de tres sentidos de «substancia» que se corresponden con las distinciones, señaladas repetidamente, en especial en los libros VII y VIII, entre la materia, la especie y el compuesto de ambas.

56. Texto difícil, afectado acaso por una corrupción. La expresión «por la

μὴ ἡ τέχνη (οὐδ' ἔστι γένεσις καὶ φθορὰ τούτων, ἀλλ' ἄλλον τρόπον εἰσὶ καὶ οὐκ εἰσὶν οἰκία τε ἡ ἄνευ ὕλης καὶ ὑγίεια καὶ πᾶν τὸ κατὰ τέχνην), ἀλλ' εἴπερ, ἐπὶ τῶν φύσει· διο δὴ οὐ κακῶς Πλάτων ἔφη ὅτι εἴδη ἔστιν ὁπόσα φύσει, εἰπερ ἔστιν εἴδη ἀλλ' οὐ τούτων οἷον πῦρ σὰρξ κεφαλή· ἅπαντα γὰρ ὕλη ἐστί, καὶ τῆς μάλιστ' οὐσίας ἡ τελευταία. τὰ μὲν οὖν κινοῦντα αἴτια ὡς προγεγενημένα ὄντα, τὰ δ' ὡς ὁ λόγος ἅμα. ὅτε γὰρ ὑγιαίνει ὁ ἄνθρωπος, τότε καὶ ἡ ὑγίεια ἔστιν, καὶ τὸ σχῆμα τῆς χαλκῆς σφαίρας ἅμα καὶ ἡ χαλκῆ σφαῖρα [[εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον· ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐδὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς· πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως]]. φανερὸν δὴ ὅτι οὐδὲν δεῖ διαγε ταῦτ' εἶναι τὰς ἰδέας· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, ὁ καθ' ἕκαστον τὸν τινά· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν τεχνῶν· ἡ γὰρ ἰατρικὴ τέχνη ὁ λόγος τῆς ὑγιείας ἐστίν.

---

apariencia» (*a*10) refleja el sentido probable de «*tôi phaínesthai*»; cf. Ross (1958 : II 356). Lo que acaso se da a entender es que la materia ofrece la apariencia de un *esto* a causa del contacto (*haphêi*) o la yuxtaposición de sus partes, pero estas no forman una unidad orgánica natural (*symphýsei*); cf *supra* la nota 425 del libro VII, en la p. 609. Estrictamente, en la visión de Aristóteles la materia es un individuo nada más que en potencia.

57. Esto es, la especie (*eîdos*) o la configuración (*morphḕ*). «Naturaleza (*phýsis*)» es equivalente legítimo de esos términos. En *Phys* II i 193*a*28-31 se equiparan de manera expresa las nociones de «*phýsis*», «*eîdos*» y «*morphḕ*». Como se dice inmediatamente a continuación, la especie es «un estado determinado (*héxis tis*)» al que la cosa llega al ser generada.

58. O: que está compuesta de ellas.

59. Cf. *supra* VII viii 1033*b*23-26.

60. En el caso de los entes artificiales. Aristóteles no señala una excepción a su tesis, sino que más bien aduce que también es válida para los entes artificiales.

61. Es decir, la especie o forma, según se ha visto en el párrafo precedente ([2]).

62. El arte de la construcción, y ello en la medida en que el arte se reduce, en última instancia, a la especie (*eîdos*) de la cosa por producir o a la posesión de esa especie por el artesano. Sólo de ese modo, como especie abstracta en la mente del artesano, tiene la especie una existencia separada; si no, realmente sólo se da unida a una porción de materia. La creencia en la existencia separada de las especies en que Aristóteles piensa es, desde luego, la del platonismo.

63. De un modo distinto que por generación y destrucción, las cuales son procesos, esto es, se desenvuelven en el tiempo, mientras que la especie no puede constituirse más que instantánea o puntualmente, esto es, en cierto sentido, intemporalmente. En la visión de Alejandro, seguida por Ross (1958 : II 356), la especie sólo puede darse y dejar se darse en el pensamiento de un artesano que instantáneamente la piensa o deja de pensarla. Cf. *supra* VII viii 1033*b*5-8.

especie de la casa, a no ser que [por «especie» se entienda] el arte[62]. Tampoco hay generación y destrucción de esas [especies], sino que la casa sin materia, y la salud, y todo lo [que es] según el arte, existen y no existen de otro modo[63]). Pero si acaso [se da una existencia de la especie aparte de la substancia compuesta][64], [ella se podrá dar sólo] en las cosas naturales. Por eso no decía mal Platón que hay [tantas] Especies cuantas [especies] naturales[65] si en efecto existen Especies diversas de estas[66]; por ejemplo, el fuego, la carne, la cabeza[67] (pues todas [estas] son materia, y la [materia] última es [la materia] de la substancia en el grado más alto). [*iv*] Pues bien, las causas movientes [son causas] en tanto existen con anterioridad [a sus efectos]; las [que son causas] en tanto enunciado [de la especie existen], en cambio, de manera simultánea [a ellos]. Pues cuando el hombre está sano, entonces existe también la salud, y la figura de la esfera de bronce [existe] al mismo tiempo que la esfera de bronce[68]. <Pero se debe examinar si *después* algo subsiste, pues en unos casos nada lo impide; por ejemplo, si el alma [es] una cosa tal: no toda [ella], sino el intelecto; pues que [subsista] toda [el alma es], sin duda, imposible.>[69] [*v*] Es manifiesto, por tanto, que, al menos por esas [razones][70], para nada hace falta que existan las Ideas. Pues el hombre engendra al hombre: el [hombre] particular a un hombre determinado. Y de igual modo también en el caso de las artes, pues el arte médica es el enunciado de la salud.

---

64. En esa suposición, que no es, desde luego, la creencia de Aristóteles.

65. Acerca de esta restricción, cf. *supra* la nota 346 del libro I, en la p. 82.

66. La línea es un tanto obscura.; cf. Jaeger (1962 : 245 *app crit*). En la lectura de Bonitz, «de estas (*toúton*)» remite catafóricamente a cosas como las mencionadas a continuación como ejemplos; Ross (1958 : II 356-357), que encuentra forzada esa interpretación, piensa, basándose en Alejandro, que el pronombre remite más bien a las cosas sensibles, a las que se aludiría a la manera platónica: «las cosas de aquí»; es decir, del mundo sensible. Sigo a Reale en la introducción del paréntesis.

67. Se da a entender una progresión de niveles: el fuego es un elemento último del que está hecha la carne, la cual es el material de que está hecha una cabeza, la cual es, a su vez, parte inmediata o, como se dice a continuación, «materia última», de un cuerpo: por ejemplo, el de Sócrates o Calias, que ilustran la substancia en el sentido pleno o más estricto de la palabra.

68. En estas líneas se ha visto un resumen del argumento central en la crítica que Aristóteles dirige a la doctrina platónica de las Ideas en el presente capítulo. Sólo las causas eficientes preceden en el tiempo a sus efectos: el padre existe antes que el hijo; pero las causas formales, esto es, lo que en Platón son las Especies, no tienen existencia propia o separada antes de unirse a la materia: la especie de la salud no existe o no comienza a existir, sino en el hombre que está sano, y la esfericidad no existe o no comienza

a existir, sino en una esfera concreta y en la condición de la configuración (*morphé*) o de la figura (*skhêma*) de una porción determinada de materia, es decir, a la vez que su efecto.

69. Para Jaeger (1963 : 246 *app crit*), estas líneas son un agregado hecho por el propio Aristóteles. La observación que se contiene en ellas es, en todo caso, incidental, y, como se ve, Aristóteles la consigna para recordarse a sí mismo que cabe examinar una cuestión que no se relaciona de manera directa con el debate con el platonismo, pero que sin duda le ha sido sugerida por él; en particular por la cuestión de la preexistencia separada de la especie como causa. La cuestión es, en definitiva, la de la inmortalidad del alma, esto es, la de si la especie del hombre, que es el alma, subsiste al perecer el cuerpo al que ha estado unida como especie de él. Reale (1968 : 267) señala que el interés recae en si la negación de que la especie tenga una existencia *anterior* a su unión con la materia implica negar que subsista *después* de separarse de la materia. En forma explícita se hace lugar a la inmortalidad del intelecto (*noûs*), esto es, de una de las «partes» o niveles del alma, lo cual es, por otro lado, doctrina explícita en *De an* III v 430*a*17; 23. Arriba se excluye la posibilidad de que *toda* el alma subsista; es decir, que también subsistan sus niveles vegetativo y sensitivo, cuya estrecha unión con los órganos corporales hace que no sean concebibles sin ellos.

70. Esto es, al parecer, por las razones referentes a la generación natural y la artificial. Como se señala a continuación, en la generación natural, la causa es el individuo que engendra otro individuo, y en la artificial, el enunciado de la especie, el cual está separado en la mente del artesano.

Capítulo iv

[*i*] *Los elementos son diversos en la substancia y en las demás categorías* (1070*a*31-1070*b*10). [*ii*] *Identidad analógica de los elementos:* [*a*] *la especie, la privación y la materia como elementos y principios;* [*b*] *ellos y el compuesto de ellos son substancias;* [*c*] *son los mismos analógicamente, pero diversos en cada género* (1070*b*10-1070*b*21). [*iii*] *También lo que mueve es un principio* (1070*b*22-1070*b*30). [*iv*] *Lo que mueve y la especie en las cosas naturales y en las artificiales* (1070*b*30-1070*b*34). [*v*] *El primer moviente* (1070*b*34-1070*b*35).

τὰ δ' αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ ἄλλα ἄλλων ἔστιν ὡς, ἔστι δ' ὡς, ἂν καθόλου λέγῃ τις καὶ κατ' ἀναλογίαν, ταὐτὰ πάντων. ἀπορήσειε γὰρ ἄν τις πότερον ἕτεραι ἢ αἱ αὐταὶ ἀρχαὶ καὶ στοιχεῖα τῶν οὐσιῶν καὶ τῶν πρός τι, καὶ καθ
35 ἑκάστην δὴ τῶν κατηγοριῶν ὁμοίως. ἀλλ' ἄτοπον εἰ ταὐτὰ πάντων· ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ ἔσται τὰ πρός τι καὶ
1070b ἡ οὐσία.τί οὖν τοῦτ' ἔσται; παρὰ γὰρ τὴν οὐσίαν καὶ τἆλλα τὰ κατηγορούμενα οὐδέν ἐστι κοινόν, πρότερον δὲ τὸ στοιχεῖον ἢ ὧν στοιχεῖον· ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ οὐσία στοιχεῖον τῶν πρός τι, οὐδὲ τούτων οὐδὲν τῆς οὐσίας. ἔτι
5 πῶς ἐνδέχεται πάντων εἶναι ταὐτὰ στοιχεῖα; οὐδὲν γὰρ οἷόν τ' εἶναι τῶν στοιχείων τῷ ἐκ στοιχείων συγκειμένῳ τὸ αὐτό, οἷον τῷ BA τὸ B ἢ A [[οὐδὲ δὴ τῶν νοητῶν στοιχεῖον, οἷον τὸ ὂν ἢ τὸ ἕν· ὑπάρχει γὰρ ταῦτα ἑκάστῳ καὶ τῶν συνθέτων]]. οὐδὲν ἄρ' ἔσται αὐτῶν οὔτ' οὐσία οὔτε πρός
10 τι· ἀλλ'ἀναγκαῖον. οὐκ ἔστιν ἄρα πάντων ταὐτὰ στοιχεῖα. --ἢ ὥσπερ λέγομεν, ἔστι μὲν ὡς, ἔστι δ' ὡς οὔ, οἷον ἴσως τῶν αἰσθητῶν σωμάτων ὡς μὲν εἶδος τὸ θερμὸν καὶ ἄλλον

---

71. Como se ha señalado *supra*, en ii 1069 *b* 32-34, las causas y los principios son, en este contexto, la materia, la especie y la privación.

72. Acerca de la analogía, cf. *supra* V vi 1016*b*34-35, y la nota 156 del libro V, en la p. 351.

73. En la perspectiva particular en que el análisis se emplazaba en lo que precede, los principios y las causas particulares resultaban ser diversos (una es la materia o la especie de Sócrates y otra la de Bucéfalo, etc.); ahora, en una perspectiva genérica (*kathólou*), las causas y los principio resultan ser analógicamente los mismos.

74. La relación (*tò prós ti*) es tomada aquí nada más que a título de ejemplo de las categorías distintas de la de substancia. Ross (1958 : II 359) insinúa que la elección se puede deber a que es la más alejada de la de substancia: cf. *infra* XIV i 1088*a*22-24.

75. «eso» es el presunto elemento común (al que se acaba de hacer referencia en plural) del que derivarían la substancia y la relación.

76. Las categorías son géneros últimos, no abarcados a su vez por ningún género que estuviera por encima de ellas y expresase un rasgo que todas ellas compartiesen; cf. *supra* la nota 171 del libro V, en la p. 355.

77. Ross (1958 II 359) señala que la substancia no puede ser el componente elemental de la relación porque lo que consiste en substancias debe ser ello mismo substancia, y que la relación no puede ser componente elemental de la substancia, porque la substancia es anterior a las demás categorías, y el elemento, anterior al compuesto.

78. Los elementos fónicos no se identifican con la sílaba que ellos forman. Cf. *supra* las notas 596 del libro I, en la p. 130, y 116 del libro III, en la p. 184.

[*i*] Las causas y los principios[71] de cosas diversas son, [1] en un sentido, diversos, pero, [2] en otro sentido, si se habla genéricamente y por analogía[72], son los mismos [los] de todas las cosas[73]. [1] Se podría, pues, plantear la aporía de si los principios y los elementos de las substancias y de las relaciones[74] son diversos o son los mismos, y de igual modo a propósito de cada una de las [demás] categorías. 35
<*i*> Pero [pensar] que sean los mismos [los principios] de todas [las categorías] es absurdo, pues [en ese caso] las relaciones y las substancias [derivarían] de los mismos [principios]. ¿Qué podrá ser 1070b
eso[75]? Pues <*a*> aparte de la substancia y de los demás predicados nada hay [que les sea] común[76]; y <*b*> el elemento [es siempre] anterior a [las cosas] de las que [es] elemento. Pero, en verdad, ni la substancia [puede ser] elemento de las relaciones ni ninguna de estas [puede serlo] de la substancia[77]. <*ii*> Además, ¿cómo podrían ser los mismos los elementos de todas las cosas? Pues ninguno de 5
los elementos puede ser lo mismo que el compuesto de elementos; por ejemplo, B o A [no pueden ser lo mismo] que BA[78]. <Por tanto, tampoco [puede ninguno] de los inteligibles[79] [ser] elemento; por ejemplo, «ente» o «uno»[80]; pues estos se dan también en cada uno de los compuestos.>[81] Ninguno de ellos[82] será, pues, ni substancia ni relación[83]. Pero [sería] necesario[84]. Por tanto, no son los mismos los elementos de todas las cosas. 10

[*ii*] [*a*] [2] O bien, como decimos[85], [lo] son, en un sentido, pero en otro sentido, no. Por ejemplo: en los cuerpos sensibles [se tiene], sin duda, por un lado, a modo de *especie*, lo cálido, y, de otro modo, lo frío, [*es decir,*] *la privación* [de aquel], y, por otro, *la materia*, [es decir,] lo [que] primariamente [es] de por sí[86] en potencia esos [contrarios][87].

---

79. Acerca de esta denominación de «inteligibles (*noētá*)», que se funda en su distancia máxima respecto de las cosas sensibles, cf. *supra* III iii 998*b*14-21.

80. Acerca de las razones por las que *uno* y *ente* no pueden ser elementos o géneros de las cosas, cf. *supra* III iii 998*b*22-28.

81. A juicio de Christ, la frase debe de haber sido originariamente una nota marginal; cf. Jaeger (1962 : 246 *app crit*). Su inclusión en el texto interrumpió el argumento que Aristóteles estaba exponiendo y que concluye a continuación del añadido. No puede constituir, por tanto, un tercer argumento, como piensa Reale (1968 : 269), que entiende que lo es, y que está dirigida contra la tesis de los platónicos según la cual *ente* y *uno* son principios de las cosas. El argumento mostraría que si esa tesis fuera correcta, ninguna de las categorías podría *ser* ni ser *una*. La lectura de Tricot (1973 : 654) es semejante a la de Reale. Ambas contrastan con la de Bonitz (1848-1849 : 480) y la de Ross (1958 : II 359), a quienes seguimos en este punto.

82. Ninguno de los elementos, que han sido mencionados en la línea 6 antes de la interpolación.

τρόπον τὸ ψυχρὸν ἡ στέρησις, ὕλη δὲ τὸ δυνάμει ταῦτα πρῶτον καθ' αὑτό, οὐσίαι δὲ ταῦτά τε καὶ τὰ ἐκ τούτων, ὧν ἀρχαὶ ταῦτα, ἢ εἴ τι ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ γίγνεται ἕν, οἷον σὰρξ ἢ ὀστοῦν· ἕτερον γὰρ ἀνάγκη ἐκείνων εἶναι τὸ γενόμενον. τούτων μὲν οὖν ταὐτὰ στοιχεῖα καὶ ἀρχαι (ἄλλων δ' ἄλλα),πάντων δὲ οὕτω μὲν εἰπεῖν οὐκ ἔστιν, τῷ ἀνάλογον δέ, ὥσπερ εἴ τις εἴποι ὅτι ἀρχαί εἰσι τρεῖς, τὸ εἶδος καὶ ἡ στέρησις καὶ ἡ ὕλη. ἀλλ' ἕκαστον τούτων ἕτερον περὶ ἕκαστον γένος ἐστίν, οἷον ἐν χρώμασι λευκὸν μέλαν ἐπιφάνεια· φῶς σκότος ἀήρ, ἐκ δὲ τούτων ἡμέρα καὶ νύξ. ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον τὰ ἐνυπάρχοντα αἴτια, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐκτὸς οἷον τὸ κινοῦν, δῆλον ὅτι ἕτερον ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον, αἰτια δ' ἄμφω [καὶ εἰς ταὐτα διαιρεῖται ἡ ἀρχή] τὸ δ' ὡς κινοῦν ἡ ἱστὰν ἀρχή τις οὖσα † ὥστε στοιχεῖα μὲν κατ' ἀναλογίαν τρία, αἴτια δὲ καὶ ἀρχαὶ τέτταρες· ἄλλο δ' ἐν ἄλλῳ, καὶ τὸ πρῶτον αἴτιον ὡς κινοῦν ἄλλο ἄλλῳ. ὑγίεια, νόσος, σῶμα· τὸ κινοῦν ἰατρική. εἶδος, ἀταξία τοιαδί, πλίνθοι· τὸ κινοῦν οἰκοδομική [καὶ εἰς ταὐτα διαιρεῖται ἡ ἀρχή]. ἐπεὶ δὲ τὸ κινοῦν ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς <τὸ ὁμοειδὲς οἷον> ἄνθρωπος ἄνθρωπον, ἐν δὲ τοῖς ἀπὸ διανοίας τὸ εἶδος ἢ τὸ ἐναντίον, τρόπον τινὰ τρία αἴτια ἂν εἴη, ὡδὶ δὲ τέτταρα. ὑγίεια γὰρ πως ἡ ἰατρική, καὶ οἰκίας εἶδος ἡ οἰκοδομική, καὶ ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ· ἔτι παρὰ ταῦτα τὸ ὡς πρῶτον πάντων κινοῦν πάντα.

---

83. Ni ninguna otra de las categorías restantes. Si los elementos no pueden ser iguales a los compuestos consistentes en ellos, entonces, de consistir las categorías en elementos, esos elementos no podrían identificarse con ninguna de aquellas: no serían, por tanto, ni substancia, ni cualidad, ni cantidad, etcétera.

84. Sería necesario que lo fuese o que cayera en alguna de las categorías restantes.

85. La referencia lo es a lo dicho *supra*, en las primeras líneas del capítulo, 1070*a*31-32.

86. «Primariamente (*prôton*)», esto es, como materia próxima (por ejemplo, «papel»), por oposición a las formas remotas o elementales de la materia (aire, fuego, etc.). «De por sí (*kath'hautó*)», es decir, no por accidente: si una porción de metal rojizo se calienta, se calienta porque *el metal de por sí* se calienta, no en tanto rojizo; y al calentarse, accidentalmente se calienta el metal *rojizo*.

87. Cálido y frío.

88. La materia, la especie y la privación; en este caso, <*i*> la materia prima, lo cálido y lo frío.

89. <*ii*> Los cuatro elementos, de los cuales dos son cálidos y dos son fríos.

90. Es decir, <*iii*> un compuesto de elementos.

91. De los elementos de los que deriva o de los que se compone.

[*b*] Pero [son] substancias tanto <*i*> esas cosas[88] cuanto <*ii*> las que [derivan] de ellas[89], [y] cuyos principios son esos; o si de lo caliente y lo frío deriva <*iii*> una cosa *una*[90] [también ella será una substancia]; por ejemplo, la carne o el hueso, pues lo que se genera necesariamente será diverso de aquellos[91]. Así pues, los elementos y los principios de esas cosas[92] [son] los mismos[93] (pero son diversos los de cosas diversas). [*c*] Mas no es posible decir que [los elementos y los principios] de todas las cosas[94] [son los mismos] en ese sentido, sino sólo por analogía, como si se dijera, por ejemplo, que hay tres principios: la *especie*, la *privación* y la *materia*[95]; pero cada uno de ellos es diverso en cada género; por ejemplo, en los colores, *blanco*, *negro*, *superficie*; [o] *luz*, *obscuridad*, *aire*; de estos [derivan] el día y la noche[96]. [*ii*] Pero puesto que no sólo [son] causas las internas[97], sino también las que [vienen] de afuera, como el moviente, [es] evidente que «principio» y «elemento» [son] cosas diversas[98]; que ambos[99] [son] causas, <y que en esas [especies] se divide el principio>[100], y que el [factor de afuera], en tanto pone en movimiento o detiene, es principio <y substancia>[101]; así que *los elementos* [son], analógicamente, *tres*, y *cuatro las causas* y *los principios*[102]; y son diversos para cosas diversas; y la causa primera[103], como motora, [es] diversa para cosas diversas[104]: [así, si se considera] *salud*, *enfermedad*, *cuerpo*, el moviente [es el arte de] la medicina; [o bien:] *especie*, *este desorden*, *ladrillos*, la [causa] motora es [el arte de] la construcción[105] <y en esas [especies] se divide el principio>.[106] [*iv*] Puesto que el en las cosas naturales la [causa] motora [es] <una cosa de la misma especie, por ejemplo,>[107] de un hombre, un hombre, mientras que en las cosas que proceden del pensamiento[108], en cambio, la especie o su contrario[109], las causas serían, en cierto sentido, tres, pero en este sentido, cuatro[110]. Pues en cierto sentido la salud [es el arte de] la medicina, y la especie de la casa, [el arte de] la construcción, y un hombre engendra a un hombre. [*v*] Además, aparte de todas esas [causas], [está] lo que mueve todas las cosas como [causa] primera de todas[111].

---

92. Las cosas sensibles; cf. *supra* 1070*b*12.

93. Así Jaeger (1962 : 247 *app crit*). Bonitz prefiere leer «*taûta* (esas cosas)» en lugar de «*taùtá* (las mismas cosas)»; lectura a la que Ross (1958 : II 361) se opone con buenas razones.

94. Irrestrictamente, es decir, no sólo de las cosas sensibles ni sólo de las substanciales.

95. Que son, en efecto, como se ha dicho, elementos con identidad analógica que se dan en todas las cosas.

96. En el primer ejemplo, *blanco* es forma, *negro*, privación, y *superficie*, materia; de ellos derivan los colores; en el otro ejemplo, *luz* es forma, *obscuridad*, privación, y el *aire*, materia; de ellos, como se dice arriba, derivan noche y

día. La relación, es, pues analógica, esto es, por ejemplo: *blanco* : *colores* :: *luz* : *día*; o: *frío* : *cuerpos sensibles* :: *negro* : *colores*, etcétera. Cf. *supra* la nota 156 del libro V, en la p. 351.

97. Que son los tres componentes de que se ha tratado en lo que precede: la especie, la materia y la privación.

98. Los «elementos (*stoikheîa*)» son las causas internas o intrínsecas, esto es, factores que están en la cosa o la constituyen (la especie, la materia y la privación); la noción de «principio (*arkhé*)» es más amplia: abarca las causas internas y la causa externa o extrínseca, esto es, la causa motora, la cual no es, por tanto, elemento de la cosa. Cf. V iii.

99. Los principios internos y los principios externos.

100. Jaeger (1962 : 247 *app crit*) excluye estas palabras, que entiende que proceden de una nota marginal que terminó por ser insertada en el texto. Se repiten *infra* en *b*29. Ross (1958 : II 361) las encuentra oportunas aquí, y las rechaza en la otra ocurrencia. En ellas se haría referencia a la clasificación de las causas en internas y externas. Cf. *supra* V i 1013*a*4-14.

101. Estas dos palabras son rechazadas por Jaeger (1962 : 247 *app crit*), que considera la expresión carente de sentido en este contexto. Bonitz (1966 : 271) y otros especialistas las aceptan.

102. Los elementos son, como se ha visto repetidamente, la *especie*, la *materia* y la *privación*; y las causas y los principios son esos tres elementos más la *causa* externa o *motora*. Como se ha visto *supra* (cf. la nota 132 del libro I, en la p. 36), las especies de causas que Aristóteles distingue son conocidas bajo las denominaciones de causa *material*, causa *formal*, causa *final* y causa *eficiente*. Aquí se omite la causa final porque se la identifica con la formal o con la eficiente. En otros lugares, la causa formal no se desdobla en forma y privación. Cf. *supra* VII vii 1032*b*1-6; *Phys* II i 193*b*18-21.

103. Es decir, la causa eficiente inmediata.

104. Así que también la identidad de la causa motora es analógica: en el ejemplo que se introduce a continuación, *arte de la medicina* : *salud* :: *arte de la construcción* : *casa*.

105. La salud es *especie*, la enfermedad es *privación* y el motor la *medicina*; la *forma* de la casa es la *especie*, el material sin orden es *privación*, y el arte de la construcción, el *motor*.

106. Cf. *supra b*24 y la nota 100.

107. Texto al parecer corrupto. El añadido es de Christ; cf. *infra* v 1071*a*16-17; VII vii 1032*a*24.

108. Los productos artificiales.

109. La privación.

110. Tres, es decir, la *especie*, la *materia* y la *privación*, si se equipara la especie a la causa motora, como se lo hace arriba a continuación; pero cuatro si se las distingue.

111. Esto es, el primer motor o el motor inmóvil del que se tratará especialmente a partir del capítulo vi. Jaeger (1963 : 248 *app crit*) acepta la corrección de Bonitz (1848-1849 : 483), consistente en intercambiar el lugar de «como (*hôs*)» y «lo (*tò*)». Aubenque (1977 : 398) opina que la frase está fuera de lugar.

Capítulo v

[*i*] *Las causas de las substancias son también causas de las demás cosas* (1070*b*36-1071*a*3). [*ii*] *La actualidad y la potencia* (1071*a*3-1071*a*17). [*iii*] *El particular es causa del particular; no hay un causa universal* (1071*a*17-1071*a*24). [*iv*] *Diversidad de las causas y los elementos* (1071*a*24-1071*a*30). [*v*] *Resumen* (1071*a*30-1071*b*2).

ἐπεὶ δ' ἐστὶ τὰ μὲν χωριστὰ τὰ δ' οὐ χωριστά, οὐσίαι
1071a ἐκεῖνα. καὶ διὰ τοῦτο πάντων αἴτια ταὐτά, ὅτι τῶν οὐσιῶν
ἄνευ οὐκ ἔστι τὰ πάθη καὶ αἱ κινήσεις. ἔπειτα ἔσται ταῦτα
ψυχὴ ἴσως καὶ σῶμα, ἢ νοῦς καὶ ὄρεξις καὶ σῶμα. --ἔτι δ'
ἄλλον τρόπον τῷ ἀνάλογον ἀρχαὶ αἱ αὐταί, οἷον ἐνέργεια
5 καὶ δύναμις· ἀλλὰ καὶ ταῦτα ἄλλα τε ἄλλοις καὶ ἄλλως.
ἐν ἐνίοις μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὁτὲ μὲν ἐνεργείᾳ ἔστιν ὁτὲ δὲ
δυνάμει, οἷον οἶνος ἢ σὰρξ ἢ ἄνθρωπος (πίπτει δὲ καὶ
ταῦτα εἰς τὰ εἰρημένα αἴτια· ἐνεργείᾳ μὲν γὰρ τὸ εἶδος,
10 ἐὰν ᾖ χωριστόν, καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν στέρησις δέ, οἷον σκότος
ἢ κάμνον, δυνάμει δὲ ἡ ὕλη· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ δυνάμενον
γίγνεσθαι ἄμφω)· ἄλλως δ' ἐνεργείᾳ καὶ δυνάμει διαφέρει
ὧν μὴ ἔστιν ἡ αὐτὴ ὕλη, ὧν οὐκ ἔστι τὸ αὐτὸ εἶδος ἀλλ

---

112. El «las mismas (*taùtá*)» es corrección de Christ (cf. Jaeger [1962 : 248 *app crit*]) en lugar del «estas (*taûta*)» que traen los manuscritos. La corrección, defendida también por Ross (1958 : II 361-362), atiende a *a*3-4 y 34-35. En la lectura tradicional se tiene: «estas [= las substancias] son causas de todas las cosas». Pero las causas que se consideran no parecen ser las propias substancias, sino las causas de las substancias: causas que, por lo que se señala a continuación, resultan ser las de todas las cosas. Esas causas son, por tanto, las mismas.

113. Aristóteles agrega otra razón en favor de la tesis de la identidad (analógica) de las causas. Las causas de las substancias son causas de todas las cosas, porque lo que no es substancia (sino, por tanto, accidente no separable de la substancia) sólo puede existir si existen las substancias. Cf. *supra* la nota 35 del libro XI,en la p. 797.

114. Las causas de las substancias, que, como se ha dicho, son a la vez las causas de todas las cosas; cf. *supra* la nota 112.

115. O acaso deba leerse (en lugar de «pues») «a continuación (*épeita*)»: el uso de esta palabra como ilativo no es nada frecuente en Aristóteles. Ross (1958 : II 362) piensa que puede ser indicio de una indicación que Aristóteles consigna para sí mismo, a fin de recordar el tema con que debiera continuar en una exposición oral o en una versión escrita más detallada. Cf. *supra* iii 1069*b*35 y la nota 42, en la p. 884.

116. Aristóteles piensa en los animales en general (alma y cuerpo, esto es, la especie y la materia) y en el hombre en particular (intelecto, apetito y cuerpo). El apetito (*órexis*) y el intelecto (*noûs*) están presentes y colaboran entre sí tanto en la producción artesanal cuanto en la vida práctica.

117. A lo ya dicho, en lo que precede, acerca de la diversidad que conlleva la identidad analógica de las causas, añade ahora Aristóteles una diversidad concerniente al modo, que también es, por tanto, diverso (*állos*). En lo que sigue, <*a*> y <*b*> corresponden precisamente a los dos modos en que la potencia y la actividad se dan en las cosas. De acuerdo con Ross (1958 : II 362), la potencia tratada en <*a*> es la que se ha mencionado *supra* en IX i 1046*a*11-16, y la tratada en <*b*>, la que se ha caracterizado en IX vi 1048*a*25-35.

[*i*] Puesto que unas cosas son separadas, y otras, no separadas, substancias [son] aquellas. Por eso las causas de todas las cosas 1071a
[son] las mismas[112], porque sin las substancias no podrían existir las afecciones y los movimientos[113]. Estas[114] serán, pues[115], acaso el alma y el cuerpo, o bien el intelecto, el apetito y el cuerpo[116].

[*ii*] Además, en otro sentido, los principios [de todas las cosas son] analógicamente los mismos, a saber, la actividad y la potencia; 5
pero también estas cosas no sólo son diversas en cosas diversas, sino que también [son] diversas para cosas diversas y [se dan en ellas] de modo diverso[117]. <*a*> Pues en algunos casos, la misma cosa está a veces en actividad y a veces en potencia; por ejemplo, el vino, la carne <el hombre>[118]. (También esas cosas[119] caen entre[120] las causas que se han dicho[121]; pues, por un lado, en actividad [está] la especie, en caso de que sea separable[122]; también el [compuesto] de ambos[123] [está en actividad], pero la privación [es] como la obscuridad o lo 10
enfermo[124]; por otro lado, en potencia [está] la materia; pues esta es lo que puede llegar a ser las dos cosas)[125]. <*b*> Difieren de otro modo, por la actividad y la potencia, [las cosas] cuya materia no es la misma <*y*>[126] [las cosas][127] cuya especie no es la misma, sino diversa; así, del hombre [son] causas no sólo [*1*] los elementos: fuego y tierra

---

118. Es decir, la misma materia que en un momento es vino o carne, en otro momento es esas cosas sólo potencialmente. Christ sugiere la razonable supresión de «el hombre», que traen los manuscritos; cf. Jaeger (192 : 248 *app crit*).

119. La potencia y el actividad.

120. El «caen entre (*píptei eis*)» puede tener, según Ross (1958 : II 363), el sentido más específico de «se dividen entre».

121. Esto es, la especie, la privación y la materia, mencionadas *supra* en iv 1070*b*10-16.

122. Y es separable sólo abstractamente, por el pensamiento.

123. El compuesto de materia y especie, que no figura entre las causas mencionadas.

124. Cf *supra* la nota 96, en la p. 893. Ross (1958 : II 363) observa que «lo enfermo (*tò kámnon*)» no es propiamente ejemplo de privación (la privación sería «la enfermedad [*he nósos*]»), sino, más bien, de la unión de materia y privación. Pero también es cierto que en Aristóteles las expresiones en género neutro como esa suelen hacer referencia a la propiedad o la condición tomadas en forma abstracta, y podría ser aquí ese el caso.

125. Puede ser materia configurada o cualificada o por la especie o por la privación. Como se dice en *Phys* II i 193*b*19-20, la privación es «en cierto sentido una forma (*eidós pōs*)», y no mera potencialidad.

126. El «y (*kaí*)», que se encuentra en uno de los manuscritos, es omitido por Jaeger (1961 : 248 *app* crit), pero parece indispensable para la inteligibilidad gramatical de la frase. Bonitz (1966 : 272) supone un «*é*», que introduciría el complemento del «difieren (*diaphérei*)» de la línea anterior; de eso resulta: «las cosas [...] difieren [...] *de* [*é*] las cosas». Parece artificiosa la lectura de

ἕτερον, ὥσπερ ἀνθρώπου αἴτιον τά τε στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆ
15 ὡς ὕλη καὶ τὸ ἴδιον εἶδος, καὶ ἔτι τι ἄλλο ἔξω οἷον ὁ πατήρ, καὶ παρὰ ταῦτα ὁ ἥλιος καὶ ὁ λοξὸς κύκλος, οὔτε ὕλη ὄντα οὔτ' εἶδος οὔτε στέρησις οὔτε ὁμοειδὲς ἀλλὰ κινοῦντα. ἔτι δὲ ὁρᾶν δεῖ ὅτι ἔστι καθόλου ἔστιν εἰπεῖν, τὰ δ' οὔ. πάντων δὴ πρῶται ἀρχαὶ τὸ ἐνεργείᾳ πρῶτον τοδὶ καὶ ἄλλο ὃ δυνάμει.
20 ἐκεῖνα μὲν οὖν τὰ καθόλου οὐκ ἔστιν· ἀρχὴ γὰρ τὸ καθ ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον· ἄνθρωπος μὲν γὰρ ἀνθρώπου καθόλου, ἀλλ' οὐκ ἔστιν οὐδείς, ἀλλὰ Πηλεὺς Ἀχιλλέως σοῦ δὲ ὁ πατήρ, καὶ τοδὶ τὸ Β τουδὶ τοῦ ΒΑ, ὅλως δὲ τὸ Β τοῦ ἁπλῶς ΒΑ. ἔπειτα, ἤδη τὰ τῶν οὐσιῶν (ἄλλα δὲ ἄλλων)
25 αἴτια καὶ στοιχεῖα, ὥσπερ ἐλέχθη, τῶν μὴ ἐν ταὐτῷ γένει, χρωμάτων ψόφων οὐσιῶν ποσότητος, πλὴν τῷ ἀνάλογον· καὶ τῶν ἐν ταὐτῷ εἴδει ἕτερα, οὐκ εἴδει ἀλλ' ὅτι τῶν καθ ἕκαστον ἄλλο, ἥ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ κινῆσαν καὶ
30 ἡ ἐμή, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταὐτά. τὸ δὴ ζητεῖν τίνες ἀρχαὶ ἢ στοιχεῖα τῶν οὐσιῶν καὶ <τῶν> πρός τι καὶ ποιῶν, πότερον αἱ αὐταὶ ἢ ἕτεραι, δῆλον ὅτι πολλαχῶς γε λεγομένων ἔστιν ἑκάστου, διαιρεθέντων δὲ οὐ ταὐτὰ ἀλλ' ἕτερα, πλὴν ὠδί. καὶ πάντων, ὠδὶ μὲν ταὐτὰ [ἢ] τῷ ἀνάλογον, ὅτι ὕλη,
35 εἶδος, στέρησις, τὸ κινοῦν, καὶ ὠδὶ τὰ τῶν οὐσιῶν αἴτια ὡς αἴτια πάντων, ὅτι ἀναιρεῖται ἀναιρουμένων· ἔτι τὸ πρῶτον ἐντελεχείᾳ· ὠδὶ δὲ ἕτερα πρῶτα ὅσα τὰ ἐναντία ἃ μήτε ὡς
1071b γένη λέγεται μήτε πολλαχῶς [λέγεται]· καὶ ἔτι αἱ ὕλαι. τίνες μὲν οὖν ἀρχαὶ τῶν αἰσθητῶν καὶ πόσαι, καὶ πῶς αἱ αὐταὶ καὶ πῶς ἕτεραι, εἴρηται.

Ross (1958 : II 364), seguido por Tricot (1973), y en cierto modo por Reale (1968), en la que se agrega un «*enôn* (algunos [en caso genitivo])» antes del segundo relativo, de lo que resulta: «[en] algunos de los cuales»; y ello a fin de limitar el alcance de lo contemplado en esa proposición, a saber, los casos en que la especie de la causa no es la misma que la del efecto, lo cual, entienden esos autores, sería necesario porque después se introduce el ejemplo del padre (causa) y el hijo (producto), que notoriamente comparten la especie. Sin embargo, los casos que Aristóteles tiene en mente parecen ser precisamente esos en que se da una diversidad en la especie, pese al ejemplo que se introduce después. El leve contrasentido resultante debe de tener su explicación en el hecho de que se consideran también factores causales tales como el Sol y la elíptica. Aparte de ese punto, la lectura de Ross no difiere, al menos en lo esencial, de lo que se expresa arriba en la traducción.

127. El primer «[las cosas]» se refiere a los casos en que *la materia* no es la misma, y el «[las cosas]» que se acaba de leer, a los casos en que *la especie* no es la misma. Son, pues, dos grupos, y no un grupo único de cosas que difieran en uno o en otro aspecto; cf. la nota precedente.

128. La potencia es tomada aquí como capacidad de una cosa de influir en otra con el carácter causa eficiente o motora, y ello en sentido amplio, que

como materia, y la especie propia, sino [2], todavía, otra [causa], externa[128], como [lo es] el padre; y [3], aparte de esas [causas], el Sol y la elíptica[129] aun cuando[130] no son ni materia ni especie ni privación, ni de la misma especie, sino [causas] motoras[131]. [iii] Además, se ha de observar que es posible llamar «universales» unas [causas], y otras, no[132]. Principios primeros de todas las cosas [son], en efecto, el *esto* primero[133] en acto, y otra cosa, que [es] en potencia[134]. Por tanto, *aquellas* [causas] universales[135] no existen, pues de las cosas particulares [es] principio la cosa particular: de un hombre [universal], [sería principio] el hombre universal, pero *nadie* es [hombre universal], sino que Peleo [es principio] de Aquiles, y de ti, tu padre, y esta B de este BA, pero, en general, B [es principio] de BA sin más. [iv] A continuación[136]: [cabe considerar] las causas y los elementos de las substancias (pero [son] diversos en cosas diversas): [son] diversos, como fue dicho[137], [los] de las cosas que no están en el mismo género (los colores, los sonidos, las substancias, la cualidad), salvo por analogía[138], y [los] de las cosas que [están] en la misma especie[139], no [porque sean diversas] en especie, sino porque [es] diversa [la causa] de cada individuo: [son diversas] tu materia, tu especie y tu moviente y los míos, [aunque] en el enunciado universal [son] las mismas. [v] Por tanto, [cabe] investigar cuáles [son] los principios o los elementos de las substancias, <de las>[140] relaciones y de las cualidades[141]; si [son] los mismos o [si son] diversos. Es evidente que, como se dicen en muchos sentidos, son [los mismos los] de cada cosa, pero si se distinguen [esos sentidos], no [son] los mismos, sino diversos, [1] salvo <*a*> en este sentido: [los principios] de todas las cosas [son] los mismos <o>[142] por analogía, porque materia, especie, privación, moviente [son comunes a todas las cosas], y <*b*>, en este sentido: las causas de las substancias [pueden ser vistas] como las causas de todas las cosas[143], porque si se eliminaran [las substancias], se eliminarían [también todas las demás cosas][144]. Además, <*c*> lo primero en entelequia[145]. Pero [2] en este [otro] sentido, son diversas: [son diversas] las cosas primeras[146] que [son] los contrarios que no se dicen ni como géneros ni en muchos sentidos[147]. Y aun las materias[148]. Se ha dicho, pues, cuáles son los principios de las cosas sensibles y cuántos, y en qué sentido [son] los mismos y en qué sentido [son] diversos.

---

comprende factores y condiciones extrínsecos que no tienen en común con la cosa que experimenta el cambio o el efecto ni la especie ni la materia.

129. Se trata del fenómeno astronómico del desplazamiento anual del Sol a lo largo de la elíptica, que produce la alternancia de la estaciones e incide, en la visión de Aristóteles, en la vida del hombre, los animales y las plantas como causa de la generación y el crecimiento. Cf. *infra* las notas 181 y 182, en la p. 909, y el apartado 8. de la «Introducción».

130. Ese parece ser el matiz de la construcción de participio traducida.

---

131. No son, pues, causas internas (no son la materia, la especie y la privación) ni causa en el sentido en que el padre es causa del hijo, con el que comparten especie y materia, sino causas eficientes en el sentido señalado arriba en la nota 128, en la p. 898.

132. Dicho de otro modo, unas causas son universales, y otras son particulares. Como se ve en lo que sigue, el hombre, tomado en general o universalmente, es causa del hombre tomado de la misma manera; pero la causa del hombre particular, realmente existente, es otro hombre particular.

133. Como más abajo en *a*23, el pronombre «*todí* (esto)» subraya el carácter concreto e individual de la cosa que realmente existe, por oposición a la cosa tomada de manera universal y abstracta.

134. Que es en potencia lo mismo que la primera es en actividad. Es decir, de acuerdo con lo señalado muchas veces en el texto, se tiene, por un lado, el individuo en acto, que obra como agente, y, por otro, la materia, que contiene la potencia de la especie que ha de asumir por obra del agente. Dados los ejemplos que siguen, puede ser que Aristóteles piense en particular en el papel del padre y en el de la madre en la generación de un ser humano. Cf. *supra* IX viii 1049*b*24-27.

135. Se trata, por cierto, de los universales de que habla el platonismo. El «aquellos (*ekeîna*)» no parece tener valor anafórico (si lo tuviera, remitiría a *a*17-18), sino acaso mejorativo irónico. Bonitz (1966 : 272 nota) parece haber dudado acerca del sentido exacto de esta frase.

136. El texto de estas líneas (*a*24-25) es incierto; tras el «a continuación» (*épeita*; cf. *supra* la nota 115, en la p. 896), el texto de Jaeger presenta un «*ḗdē*», en lugar del cual Bonitz lee «*eídē* (especies)» y Christ, «*tà eídē* (las especies)», ambas lecturas con base en los manuscritos; Ross (1958 : II 365-366), siguiendo a Rolfles, lee «*ei dḗ* (si, por tanto)»; y Tricot (1974) y Reale (1968) siguen a su vez a Ross, a cuya aclaración del sentido de la frase se atienen, acaso demasiado de cerca, en sus traducciones; en ambas se incluye un «de todas las cosas» («*de toutes choses*»; «*di tutto*») que, aunque sea una idea implícita, no tiene su justificación en el texto, y sí en la interpretación de Ross. Bonitz (1966 : 272) entiende que hay una elipsis de la expresión «se debe observar que (*horân deî hóti*)», de *supra a*16, por lo que traduce el comienzo de este párrafo como: «además, se deben observar las especies [...]» («*Ferner, muss man die Arten* [*der Wesenheiten*] *beachten*»). Ross parece tener razón en ver

problemática esa suposición de Bonitz. En la traducción que se lee arriba se subsume el sentido del «*êdê*» en el «a continuación», y se mantiene el texto tal como lo presenta Jaeger (1962 : 249).

137. En el precedente capítulo iv, 1070*b*17-21.

138. Como se ha explicado *supra* iv 1070*a*31-32, analógicamente son las mismas.

139. Poco más arriba, en *a*25 se dijo «género»; la variación parece deberse a que Aristóteles a veces usa «género (*génos*)» y «especie (*eídos*)» indistintamente.

140. Añadido de Jaeger (1962 : 249 *app crit*), basado en 1070*a*34.

141. Las palabras que preceden forman lo que iba a ser el sujeto de la oración, pero tras decirlas o dictarlas, Aristóteles cambió el enfoque de la formulación, así que lo que se acaba de leer quedó sin continuidad gramatical. La frase que sigue inmediatamente es una interrogativa indirecta, no una condicional.

142. Eliminado por Bonitz; cf. Jaeger (1962 : 249 *app crit*).

143. Cf. *supra* 1070*b*36-1071*a*2.

144. Se eliminarían los entes de las otras categorías; acerca de la idea de «coeliminación (*synaíresis*)», cf. *supra* la nota 35 del libro XI, en la p. 797.

145. Expresión cuya marcada elipsis no llama la atención en unas líneas que Aristóteles parece escribir para sí mismo, y cuyo sentido debe de ser: «Además, lo primero en entelequia se cuenta entre las causas de todas las cosas». «Lo primero en entelequia» es, al parecer, el primer motor; cf. *supra* iv 1070*b*34-35.

146. Al parecer «las cosas primeras» son las causas próximas.

147. El contenido de esta frase es más bien obscuro. Se trata, al parecer, de la especie y la privación, pero ya no en sentido genérico, sino en sentido particular o individual: la especie y la privación de esta o de aquella cosa determinada, las cuales son distintas de la especie y de la privación de toda otra cosa individual.

148. Esto es, también las materias de los distintos individuos son diversas; cf. *supra* *a*27-28.

Capítulo vi

[*i*] *Tiene que haber una substancia eterna e inmóvil; lo suponen la continuidad del tiempo y del movimiento* (1071*b*3-1071*b*11). [*ii*] [*a*] *El principio primero sólo puede existir en actividad;* [*b*] *las Ideas y lo que existe en potencia no podrían ser principios primeros;* [*c*] *el principio no ha de tener sólo la potencia de actuar, sino que debe ser actividad;* [*d*] *tampoco puede contener materia* (1071*b*12-1071*b*22). [*iii*] [*a*] *Podría aducirse que la potencia es anterior a la actividad;* [*b*] *punto de vista de los teólogos y los primeros filósofos;* [*c*] *Leucipo y Platón sólo postulan un movimiento eterno;* [*d*] *otros filósofos han supuesto la prioridad de la actividad* (1071*b*22-1072*a*7). [*iv*] *Índole del principio, que explica la constancia y la variación* (1072*a*7-1072*a*18).

ἐπεὶ δ' ἦσαν τρεῖς οὐσίαι, δύο μὲν αἱ φυσικαὶ μία δ' ἡ ἀκίνητος, περὶ ταύτης λεκτέον ὅτι ἀνάγκη εἶναι ἀΐδιον τινα οὐσίαν ἀκίνητον. αἵ τε γὰρ οὐσίαι ἔστι πρῶται τῶν ὄντων, καὶ εἰ πᾶσαι φθαρταί, πάντα φθαρτά· ἀλλ' ἀδύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι (ἀεὶ γὰρ ἦν), οὐδὲ χρόνον. οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ πρότερον καὶ ὕστερον εἶναι μὴ ὄντος χρόνου· καὶ ἡ κίνησις ἄρα οὕτω συνεχὴς ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος· ἢ γὰρ τὸ αὐτὸ ἢ κινήσεώς τι πάθος. κίνησις δ' οὐκ ἔστι συνεχὴς ἀλλ' ἢ ἡ κατὰ τόπον, καὶ ταύτης ἡ κύκλῳ.

ἀλλὰ μὴν εἰ ἔστι κινητικὸν ἢ ποιητικόν, μὴ ἐνεργοῦν δέ τι, οὐκ ἔσται κίνησις· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν. οὐθὲν ἄρα ὄφελος οὐδ' ἐὰν οὐσίας ποιήσωμεν ἀϊδίους, ὥσπερ οἱ τὰ εἴδη, εἰ μή τις δυναμένη ἐνέσται ἀρχὴ μεταβάλλειν· οὐ τοίνυν οὐδ' αὕτη ἱκανή, οὐδ' ἄλλη οὐσία παρὰ τὰ εἴδη· εἰ γὰρ μὴ ἐνεργήσει, οὐκ ἔσται κίνησις. ἔτι οὐδ' εἰ ἐνεργήσει, ἡ δ' οὐσία αὐτῆς δύναμις· οὐ γὰρ ἔσται κίνησις ἀΐδιος· ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὂν μὴ εἶναι. δεῖ ἄρα εἶναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια. ἔτι τοίνυν

---

149. Se trata de las tres especies de substancias distinguidas *supra* en 1 1069*a*30-32. En relación con lo que sigue, cf. *supra* el apartado 10 de la «Introducción».

150. Cf. *supra* 1 1069*a*19-26 y las notas a esas líneas.

151. Esto es, tanto los entes substanciales cuanto los no substanciales, y ello en razón de la dependencia, señalada antes muchas veces, de los entes no substanciales respecto de las substancias; cf. *supra* la nota 35 del libro XI, en la p. 797.

152. Acerca de la eternidad del movimiento y del tiempo, cf. *Phys* VIII i-iii; en particular, *Phys* VIII i 251*b*19-26. Aristóteles da por probadas las tesis de las que parte, que han sido objeto de demostración en *Phys* VIII, texto que parece ser anterior al presente.

153. La suposición de un comienzo del tiempo lleva a la paradoja de un tiempo anterior al tiempo; la de un comienzo del movimiento, a la paradoja de un movimiento anterior al movimiento; la de una cesación del movimiento y del tiempo lleva a paradojas análogas. Por tanto, el movimiento y el tiempo son dos cosas no destructibles. Esa comprobación es el punto de partida para demostrar que tiene que haber *substancias* no destructibles, porque no podría haber movimiento ni tiempo sino en cosas concretas que se muevan; y como el movimiento y el tiempo son eternos, tendrá que haber cosas *eternas* que se muevan.

154. Y, por tanto, eterno. Cf. *Phys* VIII i 250*b*23-252*b*13.

155. Acerca de la relación entre el tiempo y el movimiento, cf. *Phys* VIII i 251*b*12-27. El tiempo y el movimiento no se identifican, pues, pero son inseparables: el primero no se da, o no puede ser percibido, sin el segundo. De acuerdo con la conocida definición aristotélica del tiempo, el tiempo es «el número del movimiento según lo anterior y lo posterior»; cf. *Phys* IV xi 219*a*33-219*b*1.

[*i*] Puesto que, como dijimos, son tres las substancias[149]: dos las naturales y una la inmóvil, se debe decir, acerca de esta, que necesariamente habrá una substancia eterna inmóvil. En efecto, las substancias [son] los primeros entre los entes[150], y si todas [ellas fueran] destructibles, todos [los entes serían] destructibles[151]. Pero [es] imposible que se genere o se destruya *el movimiento* (pues siempre existió)[152], ni *el tiempo*, pues no podría haber «*antes*» y «*después*» si no hubiera tiempo[153]. El movimiento [es], por tanto, *continuo*[154], tal como [lo es] el tiempo, pues [el tiempo] es lo mismo [que el movimiento] o una afección del movimiento[155]. Pero no hay movimiento continuo, salvo el local, y, de este, el *circular*[156].

[*ii*][157] [*a*] Pero si existiera [una cosa] capaz de mover o de producir[158], pero no estuviera en actividad, podría no haber movimiento, pues es posible que lo que tiene potencia, no esté en actividad. [*b*] Por tanto, no serviría de nada que admitiéramos substancias eternas, como los [que postulan] las Especies si no se da [en ellas] un principio que pueda producir cambio[159]; pero tampoco ese [principio sería] suficiente, ni otra substancia aparte de las Especies[160], pues si no estuviera en actividad, no habría movimiento. [*c*] Además, tampoco [podría haber un movimiento eterno] si estuviera en actividad, pero la substancia de ella [fuera] potencia, pues [en ese caso] no habría movimiento eterno, pues lo que es en potencia puede no ser[161]. Por tanto, tiene que haber un principio tal que su

---

156. De los movimientos, sólo el local puede, pues, ser continuo, y de las variedades del movimiento local, sólo el circular puede ser eterno. El movimiento *rectilíneo* no puede ser continuo y eterno, porque el movimiento en general es paso de un contrario a otro, y cesa cuando se lo alcanza, así que por fuerza es finito; en cambio, el movimiento *circular* no es el paso de un contrario a otro, y por eso no es finito; cf. *Phys* VIII vii-ix. El movimiento rectilíneo es propio de los cuerpos formados por los cuatro elementos, cuya tendencia natural es la de dirigirse en línea recta hacia arriba (fuego, aire) o hacia abajo (tierra, agua); los cuerpos celestes se desplazan, en cambio, en círculo, y eso supone que están constituidos de un elemento distinto de aquellos cuatro, que es el éter (*aithēr*); cf. *DC* I ii 269*a*24-30. En la sección que sigue, pasa Aristóteles al primer momento, que Ricœur (1964 : 249-255) caracteriza como «físico», de su teología, que es la de un Dios inseparable de una estructura cosmológica determinada, en que la eternidad de Dios y la eternidad del mundo son solidarias; ese momento se completa *infra* en el capítulo ix, con la teología de un dios «espiritual (*spirituel*)», en la que la eternidad del movimiento es acompañada por la eternidad de la teoría. El lazo que se establece *infra* en vii 1072*a*26 entre lo deseable y lo inteligible representa para Ricœur una mediación entre aquellos dos momentos, que es «*todavía* física y *ya* espiritual».

157. Hay en la argumentación una visible elipsis: si hay un movimiento eterno, tiene que haber un factor que lo causa. Lo que Aristóteles pasa a establecer ahora, sobre la base de las nociones de potencia y actividad, son las notas que necesariamente deberá tener una instancia que sea la causa de un movimiento *eterno*.

ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης· ἀϊδίους γὰρ δεῖ, εἰπερ γε καὶ ἄλλο τι ἀΐδιον. ἐνέργεια ἄρα. καίτοι ἀπορία· δοκεῖ γὰρ τὸ μὲν ἐνεργοῦν πᾶν δύνασθαι τὸ δὲ δυνάμενον οὐ πᾶν ἐνεργεῖν, ὥστε πρότερον εἶναι τὴν δύναμιν. ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, οὐθὲν ἔσται τῶν ὄντων· ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι μήπω δ' εἶναι. καίτοι εἰ ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκνυκτὸς γεννῶντες, ἢ ὡς οἱ φυσικοὶ «ὁμοῦ πάντα χρήματά» φασι, τὸ αὐτὸ ἀδύνατον. πῶς γὰρ κινηθήσεται, εἰ μὴ ἔσται ἐνεργείᾳ τι αἴτιον; οὐ γὰρ ἥ γε ὕλη κινήσει αὑτὴν ἑαυτήν, ἀλλὰ τεκτονική, οὐδὲ τὰ ἐπιμήνια οὐδ' ἡ γῆ, ἀλλὰ τὰ σπέρματα καὶ ἡ γονή. διὸ ἔνιοι ποιοῦσιν ἀεὶ ἐνέργειαν, οἷον Λεύκιππος καὶ Πλάτων· ἀεὶ γὰρ εἶναί φασι κίνησιν. ἀλλὰ διὰ τί καὶ τίνα οὐ λέγουσιν, οὐδὲ <τοῦ> ὧδὶ <ἢ> ὧδι, τὴν αἰτίαν. οὐδὲν γὰρ ὡς ἔτυχε κινεῖται, ἀλλὰ δεῖ τι ἀεὶ ὑπάρχειν, ὥσπερ νῦν φύσει μὲν ὧδί, βίᾳ δὲ ἢ ὑπὸ νοῦ ἢ ἄλλου ὧδί. εἶτα ποία πρώτη; διαφέρει γὰρ ἀμήχανον ὅσον. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ Πλάτωνί γε οἷόν τε λέγειν ἣν οἴεται ἐνίστε ἀρχὴν εἶναι, τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν· ὕστερον γὰρ καὶ ἅμα τῷ οὐρανῷ ἡ ψυχή, ὡς φησίν. τὸ μὲν δὴ δύναμιν οἴεσθαι ἐνεργείας πρότερον ἔστι μὲν ὡς καλῶς ἔστι δ' ὡς οὔ (εἴρηται δὲ πῶς)· ὅτι δ' ἐνέργεια πρότερον, μαρτυρεῖ Ἀναξαγόρας (ὁ γὰρ νοῦς ἐνέργεια) καὶ Ἐμπεδοκλῆς φιλίαν καὶ τὸ νεῖκος, καὶ οἱ ἀεὶ λέγοντες κίνησιν εἶναι, ὥσπερ Λεύκιππος· ὥστ' οὐκ ἦν ἄπειρον χρόνον χάος ἢ νύξ, ἀλλὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἢ

---

158. Al parecer, se consignan las dos notas, «capaz de mover (*kinetikón*)» y «capaz de producir (*poietikón*)» a fin de expresar la premisa en toda su generalidad; de ellos el relevante aquí es el primero. Cf. *supra* la nota 229 del libro XI, en la p. 847.

159. Los que postulan las Especies o Ideas son, desde luego, los platónicos. Acerca de esta crítica de Aristóteles al platonismo, cf. *supra* I vii 988*b*11-16; ix 991*a*8-11; *b*3-9, etcétera.

160. Aristóteles se refiere probablemente a los Objetos Matemáticos, postulados también por los platónicos. Cf. *infra* las notas 6 y 7 del libro XIII, en las pp. 952 y 953.

161. Con lo que, desde luego, el movimiento se interrumpiría. Ahora bien, se ha visto que eso no es posible.

162. Aristóteles pasa a expresarse en plural, sin duda porque piensa ya en la pluralidad de motores inmóviles que, como se verá, corresponden a las esferas celestes. No se vuelve a hacer referencia a ellas hasta *infra* viii 1074*a*15.

163. Como se ha dicho ya varias veces, la materia conlleva necesariamente la potencia y la contingencia.

164. Cf. *supra* V xi 1019*a*1-4.

165. Es decir, tendría que haber habido un momento en el cual nada existía; cf. *DC* I xii 281*b*25-31.

substancia sea actualidad. [*d*] Además, esas substancias[162] han de ser *en materia*; pues han de [ser] eternas si en efecto [ha de haber] también alguna otra cosa eterna. Por tanto, [deben ser] *actividad*[163]. [*iii*] [*a*] [Se plantea], con todo, una aporía, pues se opina que todo lo que está en actividad tiene potencia [de estarlo], pero que no todo lo que tiene potencia pasa a estar en actividad, así que la potencia sería anterior [a la actividad][164]. Sin embargo, si eso [fuera así], no existiría ninguno de los entes[165], pues [una cosa] puede tener la potencia de ser, y no ser todavía. [*b*] Por cierto, si [fuera] como dicen los teólogos[166] que hacen nacer [todo] de la Noche[167], o como afirman los filósofos de la naturaleza: «todas las cosas [estaban] juntas»[168], [se daría] la misma imposibilidad. Pues, ¿cómo podrá [una cosa] ponerse en movimiento si no hay ninguna causa en actividad? Pues la madera no se moverá a sí misma, sino [que la pondrá en movimiento] la carpintería; ni los menstruos ni la tierra [se ponen en movimiento a sí mismos], sino [que las ponen en movimiento] las semillas y la acción de generar[169]. [*c*] Por eso algunos [filósofos], como Leucipo y Platón[170], postulan [que] siempre [hay] actividad; afirman, en efecto, que siempre hay movimiento. Pero por qué [lo hay] y de qué especie, no lo dicen[171], ni la causa <de>[172] [que sea] de este modo o <de> este otro modo. Pues nada se mueve al azar, sino que siempre se tiene que dar algo[173]; por ejemplo: ahora [se mueve] de este modo por naturaleza, pero por violencia o por el intelecto o por otra [causa], [se mueve] de otro modo. Además, ¿cuál [es] el [movimiento] primero? Pues eso tiene una importancia extraordinaria. Pero a Platón no le [es] posible explicar lo que a veces piensa que es el principio [del movimiento]: lo que se mueve a sí mismo, pues el alma es posterior y simultánea al cielo, según dice[174]. [*d*] Por tanto, creer que la potencia es anterior a la actividad es correcto en un sentido, pero en otro sentido, no (y se ha dicho en qué sentido[175]). Que la actividad es anterior, lo atestigua Anaxágoras (pues el Intelecto es actividad), y Empédocles, [al afirmar] la Amistad y el Odio[176], y los que, como Leucipo, dicen

---

166. Cf. *supra* la nota 150 del libro I, en la p. 41.

167. Cf. *infra* XIV v 1091*b*4-6, y en particular, Hesíodo, *Teogonía* 116-120; *Trabajos y días* 17.

168. Aristóteles se refiere a la tesis de Anaxágoras; cf. *supra* la nota 170 del libro I, en la p. 45; por otra parte, cf. *supra* ii 1069*b*20-23.

169. Los menstruos y la acción de generar se refieren al elemento pasivo y al activo que la hembra y el macho aportan respectivamente en la procreación. En el caso de la tierra y la semilla, la relación es análoga. Aristóteles subraya, por tanto, que si en el punto de partida se coloca la sola potencia o la pura indeterminación, sin actividad ni movimiento alguno, no se ve cómo se podría haber ido más allá.

περιόδῳ ἢ ἄλλως, εἴπερ πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως. εἰ δὴ
10 τὸ αὐτὸ ἀεὶ περιόδῳ, δεῖ τι ἀεὶ μένειν ὡσαύτως ἐνεργοῦν. εἰ δὲ μέλλει γένεσις καὶ φθορὰ εἶναι, ἄλλο δεῖ εἶναι ἀεὶ ἐνεργοῦν ἄλλως καὶ ἄλλως. ἀνάγκη ἄρα ὧδὶ μὲν καθ' αὑτὸ ἐνεργεῖν ὧδὶ δὲ κατ' ἄλλο: ἤτοι ἄρα καθ' ἕτερον ἢ κατὰ τὸ πρῶτον. ἀνάγκη δὴ κατὰ τοῦτο· πάλιν γὰρ ἐκεῖνο
15 αὐτῷ τε αἴτιον κἀκείνῳ. οὐκοῦν βέλτιον τὸ πρῶτον· καὶ γὰρ αἴτιον ἦν ἐκεῖνο τοῦ ἀεὶ ὡσαύτως· τοῦ δ' ἄλλως ἕτερον, τοῦ δ' ἀεὶ ἄλλως ἄμφω δηλονότι. οὐκοῦν οὕτως καὶ ἔχουσιν αἱ κινήσεις. τί οὖν ἄλλας δεῖ ζητεῖν ἀρχάς;

---

170. Acerca de Leucipo, cf. *DC* III ii 300*b*8-17; acerca de Platón, cf. *Timeo* 29*d*-30*b*.

171. Cf. *supra* I iv 985*b*19-20; *DC* 313*a*21-313*b*6.

172. Añadido de Jaeger (1962 : 251 *app crit*), lo mismo que el que sigue en la misma línea. Los editores modernos han propuesto varias reconstrucciones de este giro, cuya forma en los manuscritos hallan inadmisible.

173. Alguna causa precisa.

174. Esto es, que el Alma del Mundo es posterior al movimiento del cielo o del universo. Cf. Platón, *Fedro* 245*c*-246*a*, aunque es probable que Aristóteles piense más bien en el *Timeo* 30*a*; 34*c*, donde se dice que el alma, que es allí el principio del movimiento, ha sido creada por el dios, al que el movimiento, sin embargo, preexiste.

175. La referencia lo es, al parecer, a *supra* 1071*b*22-26.

176. Es decir, los que han afirmado, aparte de la materia, un factor activo, que Aristóteles describe, en términos de su propia filosofía, como «actividad (*enérgeia*)». Cf. *Phys* VIII i 250*b*11-251*a*7.

177. Como se ha señalado ya poco más arriba, en 1071*b*31.

que siempre hay movimiento[177]. Así que no hubo Caos o Noche durante un tiempo infinito[178], sino siempre las mismas cosas [que ahora hay], o bien en un ciclo[179] o bien de otro modo si en efecto la actividad es anterior a la potencia. [*iv*] Así pues, si siempre [se da] lo mismo en un ciclo, tiene que persistir una cosa que esté siempre en actividad del mismo modo[180]; y si ha de haber generación y destrucción, tendrá que haber otra cosa que esté siempre en actividad de un modo y de otro modo[181]. Por tanto, necesariamente [esta otra cosa] ha de estar en actividad de un modo *de por sí*, y de otro modo *por una cosa diversa* [de ella]; por tanto, o por una cosa diversa [de la primera] o por la primera: necesariamente, por tanto, por esta, pues esta [será], a su vez, causa de la una y de la otra[182]. [Es] mejor, pues, [pensar que es] la primera, pues ella era causa de lo que siempre [está en actividad] del mismo modo. Y de lo que [es] de un modo diverso [la causa es la] otra; y de lo que siempre [es] de modo diverso, [las causas son] evidentemente ambas. Pues bien, los movimientos son así. ¿Para qué hay que buscar entonces otros principios[183]?

---

178. Por tanto, sin que el movimiento se iniciase alguna vez o sin que nunca se pasara de la indeterminación a la actividad.

179. Según Ross (1958 : II 371), la expresión «en un ciclo (*periódōi*)», que recurre en *a*10, alude a la teoría de Empédocles de una secuencia de ciclos cósmicos en la que alternan la mezcla y la separación de las masas de los elementos; cf. *DC* I x 279*b*14-15; *Phys* VIII i 250*b*26-251*a*5. No es, por tanto, la suposición de Aristóteles, la cual más bien estaría implícita en el «de otro modo (*állōs*)» que sigue, y que, como se verá, es de otro sesgo.

180. Ese factor es la esfera de las estrellas fijas, que es paralela al ecuador, se mantiene siempre a la misma distancia de la Tierra, y es causa de la estabilidad de esta; cf. *GC* II x 336*b*10-15, y *supra* v 1071*a*15-16.

181. Este segundo factor es el movimiento anual del Sol a lo largo de la elíptica, en que se acerca y se aleja de la Tierra y determina así la alternancia de las estaciones, con lo que condiciona la generación y la destrucción de los seres vivientes. A diferencia del factor precedente, que actúa siempre del mismo modo, este actúa «de un modo y de otro modo», lo cual corresponde a los dos movimientos del Sol: el anual y el diurno.

182. El movimiento que el Sol hace *de por sí* es el de su recorrido anual a lo largo de la elíptica, y su movimiento diario, paralelo al ecuador, es causado *por una cosa diversa*, que es o bien un tercer factor (que, según Alejandro [1891 : 692], sería la esfera de Saturno) o bien el primero, que es la esfera de las estrellas fijas. Como se ve arriba a continuación, Aristóteles encuentra preferible la segunda alternativa, porque de todos modos sería, con diferente grado de inmediatez, causa del movimiento de las otras dos. Desde luego, no se podría concebir un factor de movimiento independiente del primero.

183. Según Alejandro (1891 : 692), Aristóteles hace referencia a las Ideas y los Objetos Matemáticos afirmadas por el platonismo; cf. *supra* 1071*b*14-17.

Capítulo vii

[*i*] *El movimiento circular del primer cielo es eterno* (1072*a*19-1072*a*24). [*ii*] *Tiene que haber un factor que mueve y no es movido, que es substancia y actividad* (1072*a*24-1072*a*26). [*iii*] [*a*] *Mueven así lo apetecible y lo inteligible, que son lo mismo;* [*b*] *lo que es fin, mueve y no es movido* (1072*a*26-1072*b*4). [*iv*] [*a*] *Hay una cosa que mueve sin ser movida;* [*b*] *es un ente necesario y bueno, y es principio* (1072*b*4-1072*b*13). [*v*] [*a*] *Su existencia es la óptima, y la más placentera;* [*b*] *es intelecto puro que se ejerce sobre lo óptimo;* [*c*] *la actividad del intelecto es vida; Dios es vida completa y eterna* (1072*b*13-1072*b*30). [*vi*] *Es erróneo no colocar el bien en el punto de partida, sino en el resultado* (1072*b*30-1073*a*3). [*vii*] *Se ha demostrado que hay una substancia eterna, inmóvil, y separada; que no tiene magnitud, ni sufre cambios cualitativos* (1073*a*3-1073*a*13).

ἐπεὶ δ' οὕτω τ' ἐνδέχεται, καὶ εἰ μὴ οὕτως, ἐκ νυκτὸς ἔσται καὶ ὁμοῦ πάντων καὶ ἐκ μὴ ὄντος, λύοιτ' ἂν ταῦτα, καὶ ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαυστον, αὕτη δ' ἡ κύκλῳ (καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ' ἔργῳ δῆλον) ὥστ' ἀΐδιος ἂν εἴη ὁ πρῶτος οὐρανός. ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ. ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν καὶ μέσον . . . τοίνυν ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, ἀΐδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα. κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν· κινεῖ οὐ κινούμενα. τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν· ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα· ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ' αὑτήν· καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἁπλῆ καὶ κατ' ἐνέργειαν (ἔστι δὲ τὸ ἓν καὶ τὸ ἁπλοῦν οὐ τὸ αὐτό· τὸ μὲν γὰρ ἓν μέτρον σημαίνει, τὸ δὲ ἁπλοῦν πῶς ἔχον

---

184. Como se lo ha señalado en el capítulo precedente.

185. Cf. *supra* ii 1069*b*19-21; vi 1071*b*27-28.

186. Cf. *supra* vi 1071*b*10-11.

187. Hecho dado a la percepción sensible, puesto que el movimiento de las estrellas en torno de la Tierra puede ser comprobado directamente por la observación.

188. El cielo de las estrellas fijas, que es lo que, según se acaba de decir, se mueve con movimiento incesante, es decir, circular y, por tanto, eterno. Cf. *DC* II vi.

189. Sigo la reconstrucción del texto hecha por Jaeger a partir de *Phys* VIII v 256*b*20-24, con la que se colma una laguna reconocida por los editores modernos. Cf. Jaeger (1961 : *app crit*); Ross (1958 : II 374). El «<tercera>» de la línea siguiente es parte de esa reconstrucción.

190. El movimiento del primer cielo es, por tanto, el movimiento primero, pero ese cielo no será el eslabón primero, porque no contiene en sí el principio de su movimiento, sino que supone un factor distinto que se lo confiere. Si ese otro factor fuera a su vez movido, sería un factor intermedio, y recibiría, por tanto, su movimiento de un tercer factor. El punto de partida deberá ser, entonces, un factor que mueva y no sea movido.

191. Cf. *Phys* VIII vi 259*b*32. En este lugar parece concluir la demostración de la existencia de un primer motor.

192. Acerca de la relación entre las nociones de «apetecible (*orektón*)», «deseable (*epithymētón*)» y «querible (*boulētón*), cf. *supra* la nota 84 del libro IX, en la p. 684. Aristóteles demuestra a continuación que el objeto primero u originario del apetito (*órexis*) y el objeto primero u originario del intelecto (es decir, del pensamiento intuitivo [*noûs*]) son idénticos. Para ello parte de que el objeto primero del apetito (que en ese caso es *querer*, y no deseo) es lo bello (*tò kalón*); como el querer lo bello supone una intelección (*nóesis*) de lo bello, el objeto primero del apetito (*tò prôton orektón*) resulta ser inteligible, y objeto primero de la intelección (*tò prôton noētón*).

193. Como se ve, la noción de «apetito (*órexis*)» permite comprender el modo

[*i*] Puesto que puede [ser] así[184], y si no [es] así, [el mundo] procederá de la Noche, de «la mezcla todas las cosas» y del no ente[185], se resuelven esas [aporías]. Y existe algo que se mueve siempre con movimiento incesante, y ese [movimiento es] circular[186]. (Eso [es] evidente no sólo por el argumento, sino también por el hecho[187]). Así que el primer cielo[188] será eterno. [*ii*] Hay, por tanto, algo que [lo] mueve. Pero puesto que <lo que es movido y no mueve [es] último, y>[189] lo que es movido y mueve [es] intermedio, hay ciertamente una <tercera> cosa que, no siendo movida, mueve[190], y es substancia y actividad eterna[191]. [iii] [*a*] De este modo mueven *lo apetecible*[192] y *lo inteligible*: mueven sin moverse[193]. De estos, los primeros [son] los mismos[194], pues [es] *deseable* lo bello aparente, y *querible* primariamente, lo que es bello, y lo apetecemos porque nos parece [bello], más bien que que nos parezca [bello] porque lo apetecemos[195], pues la intelección [es] principio [del querer]; y el intelecto es movido por lo inteligible, y [es] inteligible de por sí la segunda serie[196], y en esta la primera [es] la substancia, y, de esta, [es, a su vez, primera] la [substancia] simple y en actividad[197]. (Pero «simple» y «uno» no [son] lo mismo, pues «uno» significa medida[198], y «simple», que la cosa misma es de un cierto modo)[199]. Ahora bien,

---

en que una cosa puede causar el movimiento sin ser movida. Por otra parte, como observa Ross (1958 : II 374), el movimiento causado por lo que es objeto de apetito es el único que no se acompaña de una reacción; cf. *GA* IV iii 768*b*18-20; cf. también *Phys* I ix 192*a*16-25; *GC* 336*b*27-33.

194. Otras cosas pueden, en cambio, ser objeto de apetito, pero no de intelección, o, a la inversa, pueden ser objeto de intelección, pero no de apetito.

195. No es, pues, nuestro apetito o nuestro deseo lo que hace apetecible o deseable una cosa, sino la belleza o la bondad «objetivas» de la cosa las que determinan o solicitan nuestro apetito o nuestro deseo. En *EN* III iv 1113*a*15-*b*2 se razona en forma parecida acerca de lo bueno (*tò agathón*); por otra parte, cf. *Cat* vi 7*b*22-8*a*12. No sorprende que arriba Aristóteles equipare lo bello (*tò kalón*) a lo bueno (*tò agathón*), cosa que se da ubicuamente también en *EN* y está propiciado por el léxico de la lengua griega, en la que los adjetivos que expresan una valoración positiva o negativa conllevan un acercamiento mutuo de las perspectivas éticas (*bueno* : *malo*) y estética (*bello* : *feo*). En el presente contexto la preferencia por lo bello pareciera explicarse, en particular, por el hecho de que Aristóteles tiene ya en mente la ulterior explicación acerca de la índole del movimiento que una cosa suscita cuando es objeto de enamoramiento; cf. *infra b*3.

196. Se trata de las series (*systoikhíai*) o columnas de opuestos semejante a la presentada *supra* en I v 986*a*21-*b*8 o una adaptación de ella; cf. las notas a ese lugar, en particular la 262 del libro I, en la p. 70; cf. también IV ii 1004*b*27-29; IX ii 1046*b*10-12; *Phys* III ii 201*b*24-27. La expresión remite ante todo al pitagorismo, pero parece haber sido usual en la Academia en relación con un procedimiento consistente en clasificar las cosas en dos series paralelas, una de las

αὐτό). ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δι' αὑτὸ αἱρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ· καὶ ἔστιν ἄριστον ἀεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον. ὅτι δ' ἔστι τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ· ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τινός, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι. κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινουμένῳ δὲ τἆλλα κινεῖ. εἰ μὲν οὖν τι κινεῖται, ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν, ὥσθ' ἡ φορὰ ἡ πρώτη εἰ καὶ ἐνεργείᾳ ἐστίν, ἢ κινεῖται ταύτῃ γε ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν, κατὰ τόπον, καὶ εἰ μὴ κατ' οὐσίαν· ἐπεὶ δὲ ἔστι τι κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς. φορὰ γὰρ ἡ πρώτη τῶν μεταβολῶν, ταύτης δὲ ἡ κύκλῳ· ταύτην δὲ τοῦτο κινεῖ. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶν ὄν· καὶ ἡ ἀνάγκη, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή. τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταχῶς, τὸ μὲν βίᾳ ὅτι παρὰ

---

cuales correspondía a las formas o a las propiedades positivas fundamentales, de las que arriba se mencionan la belleza, la bondad y la inteligibilidad, mientras que la otra correspondía a los contrarios de ellas. Los términos positivos y determinados de esa tabla se pueden comprender por sí mismos, pero los negativos o indeterminados, sólo se pueden comprender por referencia a los positivos, de los que son negaciones, y a los que suponen.

197. De ese modo se completará la serie de equivalencias: primer objeto de apetencia = primer objeto de intelección = substancia en actividad = substancia simple = substancia inmaterial = primer objeto de apetencia.

198. Cf. *supra* V vi 1016*b*17-21.

199. Es decir, significa que una cosa no es compuesta; y no conlleva, como «uno» la idea de medida. Ya Alejandro (1891 : 695), seguido en este punto por autores modernos, pensaba que la aclaración acerca de la diferencia entre «uno» y «simple» era hecha con vistas a la eventual objeción de que si una substancia es simple, entonces tiene que ser única, por lo que no se podría afirmar una pluralidad de motores; cf. *infra* viii 1074*a*15. Para Ross (1958 : II 376) la observación habría sido hecha sin ningún propósito ulterior. Cf. también Reale (1968 : 285).

200. Todos los miembros de la serie de las nociones positivas (cf. *supra* la nota 196, en la p. 913) son inteligibles; del hecho de que entre ellas figure lo elegible de por sí, se desprende que ese rasgo, el de ser elegible de por sí, se da en todos los miembros de la serie, con lo que se da también la coincidencia o la identidad de lo apetecible y lo inteligible.

201. Es decir, lo que representa más acabadamente o en el grado más alto las propiedades de la serie. Por tanto, lo apetecible en el grado máximo concuerda con lo inteligible en el grado máximo.

202. Se entiende que se trata de la división (*diaíresis*) o la distinción de los usos o los sentidos de la expresión «el *con vistas a lo cual* (*tò hoû héneka*)», distinción que no se halla expuesta en ningún lugar de la obra conservada de Aristóteles, y a la que aquí pareciera que se hace referencia como cosa expuesta o conocida por el lector. Se ha sugerido que la referencia podría serlo al perdido *De philosophia* o al *De bono*. Ross (1958 : II 377) piensa que se puede tratar sencillamente de una distinción comúnmente reconocida.

lo bello y lo elegible de por sí [están] en la misma serie[200]; y [lo] óptimo [es] siempre lo primero [en la serie][201], o [lo es lo] análogo [a lo óptimo]. [*b*] La división[202] pone de manifiesto que entre las cosas inmóviles existe el *con vistas a lo cual*[203], pues el *con vistas a lo cual es* [1] «para algo» <y>[204] [2] «de algo», cosas de las que [2] una es [inmóvil] y [1] la otra no [lo] es[205]. Mueve[206] como objeto de enamoramiento, mientras que las otras cosas mueven porque son movidas[207]. [*iv*] [*a*] Ahora bien, si algo es movido, puede ser de otro modo; así que si la actividad es la traslación primera[208], [lo que es movido,] en tanto es movido, puede ser de otro modo en ese respecto, [es decir,] según el lugar, aunque no según substancia[209]. Pero si hay algo que mueve sin ser ello mismo movido, y existe en actividad, eso de ninguna manera puede ser de otro modo[210]. Pues la traslación [es] el primero de los cambios, y la [primera forma] de ella [es la] circular, y [es] a esta [a la que] aquello pone en movimiento[211]. [*b*] Es, por tanto, ente necesariamente, y en tanto [es] por necesidad, [es] bueno y, en ese sentido[212], principio. (Pues «necesario» [se dice][213] en estos tantos sentidos: <*a*> por una parte, [es necesario lo que se hace] con violencia, porque [va] contra el impulso; <*b*> por otra

35 1072b 5 10

---

203. Acerca de «el con vistas a lo cual (*tò hoú héneka*)», cf. *supra* la notas 87 y 91 del libro I, en las pp. 26 y 28.

204. Añadido de Christ admitido por los principales editores; cf. Jaeger (1962 : 252 *app crit*).

205. Cf. *supra* III ii 996*a*22-27. El propósito de Aristóteles es mostrar que es posible ver en Dios un ente *inmóvil* y, a la vez, como objeto de la apetencia. Para ello muestra que el bien o el fin es [1] «para algo» o «para alguien (*tinî*)», y eso, o ese, para el cual una cosa es un fin, es *variable*, porque varía si alcanza el bien o el fin; pero al mismo tiempo es [2] «de algo (*tinós*)» esto es, de aquello a lo que el deseo se orienta, que es el fin mismo, al que el hecho de ser apetecido no modifica o no afecta; por tanto, el hecho de ser apetecido o de ser fin no contradice la condición de invariable. La misma distinción consta en *De an* II iv 415*b*2-3. Cf. también *Phys* II iii 194*b*35-36.

206. No hay sujeto explícito de este verbo. Podría ser «el fin» en el sentido [2] que se acaba de señalar, o bien, como señala Reale (1968 : 287), el primer motor en tanto fin. Sea como fuere, aun cuando se lo señala como propio del fin en general, se lo ha de aplicar a Dios. La frase parece encerrar la idea de que Dios es causa final o acaso la de que en él se reúnen la condición de causa final y de causa motora que suscita el movimiento atrayendo hacia sí, «como objeto de enamoramiento (*hōs erōmenon*)» (*b*3), el resto de las cosas, comenzando por el primer cielo. Aristóteles no precisa de qué modo se suscita el movimiento de ese primer cielo. Parece claro que posee inteligencia y capacidad de apetecer (*órexis*), lo cual es propio de los seres animados, y que conoce o contempla al primer motor, y busca acercarse a su perfección, aunque no en el orden del pensamiento, que pareciera ser el pertinente, sino en el del movimiento local, que ese cielo ejerce eternamente, y que, al parecer,

τὴν ὁρμήν, τὸ δὲ οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ, τὸ δὲ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἀλλ' ἁπλῶς. --ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται
15 ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν. οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνο (ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον), ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἡ ἐνέργεια τούτου (καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορσις αἴσθησις νόησις ἥδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνῆμαι διὰ ταῦτα). ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν τοῦ καθ' αὑτὸ ἀρίστου,
20 καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ
25 ἥδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε. καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον
30 ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ

---

se comunica de una en una a las restantes esferas celestes. La idea de que en la naturaleza todas las cosas apetecen (*orégetai*) tomar parte en lo divino, y que cuanto se hace de acuerdo con la naturaleza (*katà phýsin*) se encamina hacia ese fin, está expresada asimismo en *De an* II iv 415*a*26-*b*7, líneas en las que se ha creído reconocer un eco del *Banquete* platónico; cf., además, el ya aducido texto de *GC* II x 336*b*25-337*a*7.

207. Sigo aquí la variante «*kinoúmena*», excluida por Jaeger (1961 : 252 : *app crit*), que prefiere leer «*kinouménōi*», con lo que se tendría: que el fin «mueve las otras cosas por medio de lo que es movido». Ross (1958 : II 377) critica, pareciera que con razón, esa lectura. Hay todavía otra variante posible: «*kinoúmenon*», que daría: «y, al ser movido [el primer cielo], mueve las demás cosas». En cualquier caso, «las otras cosas» son, sin duda, las esferas celestes, las cuales reciben el movimiento y lo transmiten.

208. La «traslación primera (*hē phorà hē prōtē*)», es decir, la especie primera del cambio local, que es el movimiento circular o de rotación; cf. *Phys* VIII vii 260*a*26-261*a*29; ix 265*a*13-265*b*16. Tal movimiento es la única forma de cambio que se da en el primer cielo, cuya potencialidad se reduce, pues, a eso.

209. Es decir, no está sujeto ni a generación ni a corrupción; y, se sobreentiende, tampoco es susceptible de cambio cuantitativo ni de cambio cualitativo.

210. No es, pues, susceptible de ninguna de las variedades de cambio, que es como decir que no hay en él ningún componente de potencialidad, contingencia o materialidad. Modifico levemente la gramática de la frase.

211. «aquello» es el motor inmóvil, y «esta», la forma primaria de cambio local que afecta al primer cielo.

212. Es decir, por ser un bien, lo cual hace de él objeto de apetito y, por tanto, principio del apetito y, en tanto principio del apetito, principio del movimiento.

213. Acerca de los sentidos de «necesario (*anagkaion*)», cf. *supra* V v.

parte, [aquello] sin lo cual no [se da] el bien; <*c*> por otra parte aun, lo que no puede [ser] de otro modo, sino [que es] en sentido absoluto[214]).

[*v*] [*a*] De ese principio penden, por tanto, el universo y la naturaleza[215]. Y es una existencia[216] como la óptima [que] nos [es dada, y que nos es dada] durante breve tiempo[217] (pues aquel [está] siempre de ese modo; para nosotros [eso es] imposible)[218], puesto que su actividad [es] también placer[219]. (Por eso[220] el estado de vigilia, la percepción [sensible] y la intelección [son para nosotros] lo más placentero, y las esperanzas y los recuerdos [lo son] a causa de esas cosas)[221]. [*b*] La intelección de por sí[222] [es] la [intelección] de lo [que es] mejor de por sí, y la [intelección que es tal] en el grado más alto [es] la [intelección] de lo [que es mejor] en el grado más alto[223]. Y el intelecto se intelige a sí mismo por la aprehensión de lo inteligible; pues se torna inteligible cuando capta[224] e intelige [lo inteligible], con lo que intelecto e inteligible [llegan a ser] lo mismo[225]; pues lo [que es] receptivo de lo inteligible, es decir, de la substancia[226], [es] el intelecto, y al poseerlo, está en actividad, así que [es] esto, más que aquello[227], lo divino que el intelecto parece contener, y la teoría[228] [es] lo más placentero[229] y lo óptimo. [*c*] Ahora bien, si Dios[230] está siempre tan bien como nosotros en ciertos momentos, [es] admirable; y si [está] mejor, [es] aun más admirable. Y es así [como es]. También se da [en él] vida, pues la actividad del intelecto [es] vida; y él [es] la actividad; y la actividad de por sí de él [es] vida óptima y eterna. Afirmamos, por tanto, que Dios es un viviente eterno óptimo. Así que en Dios se da vida y duración continua y eterna. Eso

---

214. Acerca del «en sentido absoluto (*haplôs*)» en este terreno, cf. *supra* V viii 1050*b*11-16. Sigo a Reale (1988 : 243) en el agregado del paréntesis que aquí se cierra.

215. La palabra para «universo (*ouranós*)» debiera ser tomada quizá en su sentido literal de «cielo»; cf. *supra* la nota 246 del libro I, en la p. 65. El sentido que «naturaleza (*phýsis*)» tiene aquí no parece evidente; puede que denote el mundo sublunar en su conjunto, el cual sería movido indirectamente por Dios por la mediación del movimiento que suscita en el primer cielo, que por esa vía viene a ser causa de la generación y la destrucción que se producen en él.

216. La «existencia (*diagōgḗ*)» en el sentido del curso o el transcurso de la vida y el modo en que se pasa el tiempo, y ello con una nota de placer cercana a la del trato con el arte. Cf. *supra* I i 981*a*18.

217. Aristóteles piensa en el estado de plenitud que en el hombre acompaña a la actividad de intelección (*nóesis*) cuando ejerce la teoría, y que, en su visión, representa la forma más completa de la dicha (*eudaimonía*). Cf. *supra* I ii 982*b*19-983*a*10; *EN* X vii 1177*b*26-32.

218. Porque no somos actividad pura: tenemos un cuerpo y estamos sujetos a la fatiga; cf. *supra* IX viii 1050*b*24; *EN* X iv 1175*a*3-9. En Dios, en cambio, la actividad es constante y eterna.

θεῷ· τοῦτο γὰρό θεός. ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς αἰτία μὲν εἶναι τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται. τὸ γὰρ σπέρμα ἐξ ἑτέρων ἐστὶ προτέρων τελείων, καὶ τὸ πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστὶν ἀλλὰ τὸ τέλειον· οἷόν τε πρότερον ἄνθρωπον ἂν φαίη τις εἶναι τοῦ σπέρματος, οὐ τὸν ἐκ τούτου γενόμενον ἀλλ' ἕτερον ἐξ οὗ τὸ σπέρμα. ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων· δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐδὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν ἀλλ' ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετος ἐστιν (κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον, οὐδὲν δ' ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον· ἐπεὶ δὲ πᾶν μέγεθος ἢ ἄπειρον ἢ πεπερασμένον, πεπερασμένον μὲν διὰ τοῦτο οὐκ ἂν ἔχοι μέγεθος, ἄπειρον δ' ὅτι ὅλως οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἄπειρον μέγεθος)· ἀλλὰ μὴν καὶ ὅτι ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον· πᾶσαι γὰρ αἱ ἄλλαι κινήσεις ὕστεραι τῆς κατὰ τόπον. ταῦτα μὲν οὖν δῆλα διότι τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον.

---

219. Porque el placer (*hēdonḗ*) es concomitante de la actividad natural que se desenvuelve sin trabas, cosa que en la actividad divina se da por completo. Cf. *EN* x iv 1174*a*14-*b*14; 1175*a*30-*b*1.

220. Porque son actividades.

221. A causa de que las recordadas o esperadas fueron o serán actividades.

222. Es decir, la intelección pura, enteramente independiente de toda condición sensible; esa es la ejercida por el Dios constantemente; contrasta con la intelección humana, que no puede ser constante y siempre necesita apoyarse en imágenes sensibles. Cf. *De an* III iv-v.

223. En lo que se halla implícito que, como se señala en forma explícita más abajo, Dios es pensamiento que se piensa a sí mismo.

224. Cuando el intelecto «capta» o «toca» (*thiggánōn*)», y entonces se conoce a sí mismo en la intuición intelectual; cf. *supra* IX x 1051*b*24, donde ese verbo denota la captación intuitiva, antepredicativa, de lo inteligible. En relación con la identidad del intelecto y lo inteligible que se señala arriba a continuación, cf. *De an* III iv 430*a*2-5.

225. El intelecto o, al menos, el intelecto humano, llega a ser lo mismo que lo que intelige nada más que en sentido formal, esto es, en la medida en que conoce la especie de una cosa; la materia no es inteligible; cf. *supra* VII x 1036*a*8-9; xi 1036*a*28-31; 1037*a*27; xv 1039*b*27-1040*a*2; *De an* III viii 431*b*26-432*a*1; a la vez, el propio intelecto se torna inteligible y se conoce incidentalmente a sí mismo; cf. *De an* III iv 429*b*30-31.

226. Estrictamente, es «receptivo *de la especie* (*dektikòn toû eídous*)», según se señala en *De an* III iv 429*a*15-16. Se ha visto que con relativa frecuencia Aristóteles emplea «substancia (*ousía*)» por especie (*eídos*)».

[es], pues, Dios. [*vi*] (Por otra parte, no piensan con acierto los que, como los pitagóricos y Espeusipo[231], suponen que lo más bello y óptimo no se da en el principio[232], porque también los principios de las plantas y de los animales son causas, pero lo bello y lo completo [está] en lo [que procede] de ellos[233], pues la semilla procede de otros [entes] completos anteriores, y lo primero no es semilla, sino lo completo; se podría decir, por ejemplo, que el hombre es anterior a la semilla: no el [hombre] que nace de esta, sino uno distinto, del cual [procede] la semilla[234]). [*vii*] Así pues, es manifiesto, a partir de lo dicho, que existe una substancia eterna, inmóvil y separada de las cosas sensibles. Se ha demostrado también[235] que esa substancia no puede tener magnitud, sino que es carente de partes e indivisible. Pues mueve durante un tiempo infinito, y nada finito tiene potencia infinita[236]; pero como toda magnitud [es] o infinita o finita, no puede, por eso, tener una magnitud finita; y [no puede tener] una infinita, porque no existe, en general, ninguna magnitud infinita[237]. También [se ha demostrado] que es impasible e inalterable[238], pues todos los otros movimientos [son] posteriores al local[239]. Así pues, [es] evidente por qué es así.

---

227. «Esto» es la actualización del intelecto al captar lo inteligible, y «aquello», la sola potencia, no ejercida, de inteligir. Especialmente en IX viii Aristóteles ha subrayado la superioridad de la actividad respecto de la potencia.

228. Esto es, el ejercicio de la ciencia (*epistēmē*), por oposición a su sola posesión; cf. IX vi 1048*a*34-35. Cf. también *Phys* VIII iv 255*a*34-*b*5; *De an* II i 412*a*9-11; 22-23; II v 417*a*28-29; *EN* VII iii 1146*b*31-35.

229. Cf. *supra* las notas 219 y 222, en la p. 918.

230. Sólo ahora, tras haber establecido lo que acaba de establecer acerca de él, lo llama Aristóteles con esta palabra.

231. No es claro en qué doctrina de los pitagóricos piensa aquí Aristóteles. Acerca de Espeusipo, cf. *supra* VII ii 1028*b*21-24 y las referencias en la nota 27 del libro VII, en la p. 503.

232. Tal doctrina declara lo opuesto de lo que aquí ha defendido Aristóteles, esto es, declara que la potencia es anterior al actualidad, y sin duda por eso se la toma en cuenta aquí.

233. Cf. *infra* x1075*a*36-1075*b*1; XIV v 1091*a*33-1091*a*6; 1092*a*11-16.

234. Cf. *supra* IX vi 1049*b*17-27.

235. No en lo que precede. Se ha pensado que la referencia puede serlo a *Phys* VIII x 266*a*10-*b*27.

236. Cf. *Phys* 266*a*24-266*b*6.

237. No existe ninguna magnitud infinita en acto; cf. *supra* XI x 1066*b*1-21; cf. *Phys* III v; *DC* I v.

238. Es decir, no puede sufrir cambios cualitativos.

239. Cf. *supra* 1072*b*8; 9.

Capítulo viii

[*i*] *Se debe determinar si hay sólo un motor inmóvil* (1073*a*14-1073*a*23). [*ii*] *Tiene que haber tantos motores cuantos cuerpos celestes* (1073*a*23-1073*b*1). [*iii*] [*a*] *El número de movimientos debe ser tomado de la astronomía:* [*b*] *teoría de Eudoxo;* [*c*] *teoría de Calipo;* [*d*] *corrección de esas teorías* (1073*b*1-1074*a*14). [*iv*] *Por qué suponer que el número de substancias y de motores inmóviles corresponde al de las esferas* (1074*a*14-1074*a*31). [*v*] *El universo es uno solo* (1074*a*31-1074*a*38). [*vi*] *La antigua tradición que declara que los astros son dioses* (1074*a*38-1074*b*14).

πότερον δὲ μίαν θετέον τὴν τοιαύτην οὐσίαν ἢ πλείους,
καὶ πόσας, δεῖ μὴ λανθάνειν, ἀλλὰ μεμνῆσθαι καὶ τὰς
τῶν ἄλλων ἀποφάσεις, ὅτι περὶ πλήθους οὐθὲν εἰρήκασιν
ὅ τι καὶ σαφὲς εἰπεῖν. ἡ μὲν γὰρ περὶ τὰς ἰδέας ὑπόληψις
οὐδεμίαν ἔχει σκέψιν ἰδίαν (ἀριθμοὺς γὰρ λέγουσι τὰς
ἰδέας οἱ λέγοντες ἰδέας, περὶ δὲ τῶν ἀριθμῶν ὁτὲ μὲν
ὡς περὶ ἀπείρων λέγουσιν ὁτὲ δὲ ὡς μέχρι τῆς δεκάδος
ὡρισμένων· δι' ἣν δ' αἰτίαν τοσοῦτον τὸ πλῆθος τῶν
ἀριθμῶν, οὐδὲν λέγεται μετὰ σπουδῆς ἀποδεικτικῆς)· ἡμῖν
δ' ἐκ τῶν ὑποκειμένων καὶ διωρισμένων λεκτέον. ἡ μὲν
γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον καὶ καθ'
αὑτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινοῦν δὲ τὴν πρώτην ἀΐδιον
καὶ μίαν κίνησιν· ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον ἀνάγκη ὑπό τινος
κινεῖσθαι, καὶ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον εἶναι καθ' αὑτό,
καὶ τὴν ἀΐδιον κίνησιν ὑπὸ ἀϊδίου κινεῖσθαι καὶ τὴν μίαν
ὑφ' ἑνός, ὁρῶμεν δὲ παρὰ τὴν τοῦ παντὸς τὴν ἁπλῆν
φοράν, ἣν κινεῖν φαμὲν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον,
ἄλλας φορὰς οὔσας τὰς τῶν πλανήτων ἀϊδίους (ἀΐδιον
γὰρ καὶ ἄστατον τὸ κύκλῳ σῶμα· δέδεικται δ' ἐν τοῖς
φυσικοῖς περὶ τούτων), ἀνάγκη καὶ τούτων ἑκάστην τῶν
φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὑτὴν καὶ ἀϊδίου
οὐσίας. ἥ τε γὰρ τῶν ἄστρων φύσις ἀΐδιος οὐσία τις οὖσα,
καὶ τὸ κινοῦν ἀΐδιον καὶ πρότερον τοῦ κινουμένου, καὶ τὸ
πρότερον οὐσίας οὐσίαν ἀναγκαῖον εἶναι. φανερὸν τοίνυν
ὅτι τοσαύτας τε οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι τήν τε φύσιν
ἀϊδίους καὶ ἀκινήτους καθ' αὑτάς, καὶ ἄνευ μεγέθους διὰ
τὴν εἰρημένην αἰτίαν πρότερον. —ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν οὐσίαι,
καὶ τούτων τις πρώτη καὶ δευτέρα κατὰ τὴν αὐτὴν τάξιν
ταῖς φοραῖς τῶν ἄστρων, φανερόν· τὸ δὲ πλῆθος ἤδη τῶν

---

240. Los especialistas comparten comúnmente la apreciación de Jaeger (1946) de que este capítulo contrasta con los restantes del libro por ser su redacción más cuidada, y porque las argumentaciones que se presentan no son vistas como concluyentes, sino sólo como probables. Jaeger conjetura que el capítulo habría sido compuesto por Aristóteles en Asos, y que más tarde lo habría insertado en este lugar, lo cual habría conllevado un paso del «monoteísmo» de los demás capítulos al «politeísmo» del presente. No todos los especialistas admiten esa datación. Cf. Reale (1968 : 300-301). Acerca del detalle del capítulo, cf. Botteri, G.; Casazza, R. (2015).

241. Como el primer motor o, en particular, como la substancia que se ha descripto en las últimas líneas del capítulo precedente. La cuestión que se plantea es, pues, la de cuántas inteligencias celestes ha de admitirse que existan. La respuesta se basa en la idea de que tiene que haber tantas inteligencias celestes cuantos movimientos celestes haya, porque cada astro parece estar provisto de su propio motor. La determinación del número de movimientos celestes se basa, a su vez, en las comprobaciones de la as-

[*i*][240] No se debe pasar por alto [la cuestión de] si se debe afirmar una sola substancia así[241] o varias, y cuántas; antes bien, se deben recordar también las declaraciones de los otros [filósofos,] que acerca de la cantidad [de esas substancias] no han dicho nada que se pueda considerar claro. La doctrina acerca de las Ideas[242] no tiene ninguna reflexión propia [acerca de eso] (los que afirman las Ideas dicen, en efecto, que las Ideas [son] números, pero acerca de los números a veces hablan como si fueran infinitos, y a veces como si se limitaran a la década[243]; pero no se dice, con una demostración seria, por qué causa [es] tal la cantidad de los números)[244]. Por nuestra parte, debemos hablar [acerca de ese punto] a partir de los fundamentos y las distinciones establecidos. [*ii*] Así pues, el principio y el primero de los entes [es] inmóvil tanto de por sí cuanto por accidente[245], y motor del movimiento eterno primero y único[246]. Y como es necesario que lo que se mueve sea movido por algo, y que el primer motor sea inmóvil de por sí, y que el movimiento eterno sea producido por algo eterno, y el [movimiento] único, por una cosa única; y [como] *vemos* que, aparte de esa traslación simple del Todo (que afirmamos que mueve la substancia primera y eterna), hay otras traslaciones eternas, las de los planetas (pues el cuerpo [que se mueve] en círculo [es] eterno e incesante [en su movimiento]; en la *Física*[247] hemos demostrado eso), [entonces,] necesariamente cada una de esas traslaciones será movida por una substancia inmóvil de por sí y eterna. Pues la naturaleza de los astros es una substancia eterna, y el motor [es] eterno y anterior a lo movido, y lo anterior a la substancia necesariamente ha de ser una substancia. Es manifiesto, por tanto, que necesariamente habrá otras tantas substancias por naturaleza inmóviles y eternas de por sí, y sin magnitud, [y ello] por la causa dicha antes[248]. [*iii*] [*a*] Pues bien, es manifiesto que existen substancias, y que, de ellas, una [es] primera, y [otra,] segunda, en el mismo orden de los movimientos de traslación de los astros. Ahora bien, el número de movimientos de traslación se debe buscar

---

tronomía, disciplina que, como se recuerda *infra* en 1073*b*4-5, pertenece al dominio de las matemáticas.

242. El platonismo.

243. Visión que habría sido sostenida por el propio Platón o por algunos platónicos; cf. *infra* XIII viii 1084*a*12; 31-32; *Phys* III vi 206*b*30-32; la visión venía del pitagorismo; cf. *supra* I v 986*a*8-12; VII ii 1028*b*18-21.

244. Es decir, los platónicos han omitido o han descuidado la justificación del número de los principios que sostienen, cosa que, en cambio, ahora Aristóteles sí se dispone a hacer con los suyos.

245. A diferencia del alma, por ejemplo, que no se mueve de por sí, pero se mueve por accidente cuando el cuerpo se mueve; cf. *De an* I iv 408*a*31-34.

φορῶν ἐκ τῆς οἰκειοτάτης φιλοσοφίᾳ τῶν μαθηματικῶν
ἐπιστημῶν δεῖ σκοπεῖν, ἐκ τῆς ἀστρολογίας· αὕτη γὰρ περὶ
οὐσίας αἰσθητῆς μὲν ἀϊδίου δὲ ποιεῖται τὴν θεωρίαν, αἱ δ'
ἄλλαι περὶ οὐδεμιᾶς οὐσίας, οἷον ἥ τε περὶ τοὺς ἀριθμοὺς
καὶ τὴν γεωμετρίαν. ὅτι μὲν οὖν πλείους τῶν φερομένων
αἱ φοραί, φανερὸν τοῖς καὶ μετρίως ἡμμένοις (πλείους γὰρ
ἕκαστον φέρεται μιᾶς τῶν πλανωμένων ἄστρων)· πόσαι
δ' αὗται τυγχάνουσιν οὖσαι, νῦν μὲν ἡμεῖς ἃ λέγουσι τῶν
μαθηματικῶν τινὲς ἐννοίας χάριν λέγομεν, ὅπως ἡ τι τῇ
διανοίᾳ πλῆθος ὡρισμένον ὑπολαβεῖν· τὸ δὲ λοιπὸν τὰ
μὲν ζητοῦντας αὐτοὺς δεῖ τὰ δὲ πυνθανομένους παρὰ τῶν
ζητούντων, ἄν τι φαίνηται παρὰ τὰ νῦν εἰρημένα τοῖς ταῦτα
πραγματευομένοις, φιλεῖν μὲν ἀμφοτέρους, πείθεσθαι δὲ
τοῖς ἀκριβεστέροις. --Εὔδοξος μὲν οὖν ἡλίου καὶ σελήνης
ἑκατέρου τὴν φορὰν ἐν τρισὶν ἐτίθετ' εἶναι σφαίραις, ὧν
τὴν μὲν πρώτην τὴν τῶν ἀπλανῶν ἄστρων εἶναι, τὴν δὲ
δευτέραν κατὰ τὸν διὰ μέσων τῶν ζῳδίων, τὴν δὲ τρίτην
κατὰ τὸν λελοξωμένον ἐν τῷ πλάτει τῶν ζῳδίων (ἐν μείζονι
δὲ πλάτει λελοξῶσθαι καθ' ὃν ἡ σελήνη φέρεται ἢ καθ' ὃν ὁ
ἥλιος), τῶν δὲ πλανωμένων ἄστρων ἐν τέτταρσιν ἑκάστου
σφαίραις, καὶ τούτων δὲ τὴν μὲν πρώτην καὶ δευτέραν
τὴν αὐτὴν εἶναι ἐκείναις (τήν τε γὰρ τῶν ἀπλανῶν τὴν
ἁπάσας φέρουσαν εἶναι, καὶ τὴν ὑποταύτῃ τεταγμένην

---

246. El movimiento del primer cielo o esfera de las estrellas fijas.

247. *Phys* VIII viii-ix.

248. *Supra* en vii 1073*a*5-11.

249. Puesto que, en la visión de Aristóteles, los objetos de las matemáticas son sólo abstracciones; cf. *infra* la nota 73 del libro XIII, en la p. 970.

250. Más de un movimiento de traslación.

251. Eudoxo y Calipo.

252. Como se ha de ver en lo que sigue del capítulo, el problema central era explicar las variaciones que presentan las trayectorias de los cuerpos celestes interpretadas a partir de un modelo geocéntrico. Hoy se sabe que esas variaciones se deben a que los planetas se desplazan elípticamente en torno del Sol, y no en una órbita circular en torno de la Tierra. Los astrónomos antiguos, que, por cierto, ignoraban, pues, eso, postulaban más de una esfera para un mismo astro, a fin de explicar, por la combinación de los movimientos de esas esferas, el hecho de que los planetas no describiesen el movimiento perfectamente circular que el modelo hacía esperable. Sólo para el último cielo, el cielo de las estrellas fijas, no se requería de ninguna otra esfera complementaria que explicase desvío alguno. En las teorías de Eudoxo y de Calipo que Aristóteles considera arriba a continuación, cada uno de los movimientos celestes es analizado por separado y del modo señalado, es decir, en términos del movimiento de esferas concéntricas que rotan uniformemente en torno de un eje, cuyos polos están en reposo en relación con la superficie de la esfera precedente (salvo la esfera

en la [que], entre las ciencias matemáticas, [es la] más cercana a la filosofía: en la astronomía. Pues esta [disciplina] estudia una substancia sensible, por cierto, pero eterna, mientras que las otras [disciplinas matemáticas], como la aritmética y la geometría, [no lo hacen] acerca de substancia alguna[249]. Ahora bien, que los movimientos de traslación [son] más en número que los [astros] trasladados, es manifiesto aun para los que se han detenido sólo un poco en ello, pues cada uno de los planetas tiene más de uno[250]. Pero en lo que concierne a cuántos son, ahora nosotros, a fin de [hacernos de ello] una noción general, diremos lo que dicen algunos matemáticos[251], para que sea posible, mediante el pensamiento, suponer una cantidad determinada. En cuanto a lo demás, deberemos buscar unas cosas nosotros mismos y averiguar otras de los que investigan; y si a los que se ocupan en estas cosas les llega a parecer claro algo en contra de las cosas ahora dichas, apreciaremos a unos y a otros, pero haremos caso a los más precisos[252].

[*b*] Pues bien, Eudoxo[253] había afirmado que la traslación del Sol y de la Luna estaban en tres esferas cada una: la primera de ellas es la de las estrellas fijas[254]; la segunda [se mueve] a lo largo del [círculo que pasa] por la mitad del Zodíaco[255], y la tercera, a lo largo del [círculo que está] en posición oblicua respecto del plano del Zodíaco[256] (pero [el círculo] en que se mueve la Luna está más inclinado que [el círculo] en que [se mueve] el Sol); y que [la traslación] de cada uno de los planetas [estaba] en cuatro esferas, y que la primera y la segunda de ellas son las mismas que aquellas[257] (pues la [esfera] de las estrellas fijas es la que mueve a todas [las demás esferas], y la que está debajo de ella y que tiene su traslación a lo

---

de las estrellas fijas). Así, un conjunto de esferas describe el movimiento del Sol; un conjunto semejante, pero independiente del otro, describe y explica el movimiento de la Luna, y así sucesivamente para cada uno de los cinco planetas. De acuerdo con Beere (2003 : 4 n. 5; 10) no es posible asegurar si el modelo de Eudoxo y de Calipo era sólo un modelo matemático o también físico, pues bien podría ser apto para dar cuenta de lo que se observa empíricamente, sin estar, empero, acompañado de la pretensión de que constituyera una representación fiel de los movimientos de los astros, ni explicativo de sus causas.

253. Eudoxo de Cnido (408 a. C.-355 a. C.) es tenido como uno de los más grandes matemáticos de la Antigüedad. Descubrió la teoría de la proporción que está expuesta en el libro V de los *Elementos* de Euclides, y un método de medición de áreas y de volúmenes. Fue discípulo de Arquitas de Tarento, y amigo de Platón o de partidarios de Platón, cuya doctrina siguió, aunque negaba la trascendencia de las Ideas. Aristóteles conoce el sistema de Eudoxo a través de Polemarco, que era conocido de Eudoxo. Su visión parece haber sido afín a la de Aristóteles, precisamente en la medida en que sostenía que la esencia es un componente *inmanente* de las cosas; cf. *infra* III ii 998*a*7-9; cf. también *EN* X ii 1172*b*9-26. La obra de Eudoxo se ha perdido.

καὶ κατὰ τὸν διὰ μέσων τῶν ζῳδίων τὴν φορὰν ἔχουσαν
κοινὴν ἁπασῶν εἶναι), τῆς δὲ τρίτης ἁπάντων τοὺς πόλους
ἐν τῷ διὰ μέσων τῶν ζῳδίων εἶναι, τῆς δὲ τετάρτης τὴν
30 φορὰν κατὰ τὸν λελοξωμένον πρὸς τὸν μέσον ταυτης·
εἶναι δὲ τῆς τρίτης σφαίρας τοὺς πόλους τῶν μὲν ἄλλων
ἰδίους, τοὺς δὲ τῆς Ἀφροδίτης καὶ τοῦ Ἑρμοῦ τοὺς αὐτους·
Κάλλιππος δὲ τὴν μὲν θέσιν τῶν σφαιρῶν τὴν αὐτην
ἐτίθετο Εὐδόξῳ [τοῦτ᾽ ἔστι τῶν ἀποστημάτων τὴν τάξιν], τὸ
35 δὲ πλῆθος τῷ μὲν τοῦ Διὸς καὶ τῷ τοῦ Κρόνου τὸ αὐτὸ ἐκεινω
ἀπεδίδου, τῷ δ᾽ ἡλίῳ καὶ τῇ σελήνῃ δύο ᾤετο ἔτι προσθετεας
εἶναι σφαίρας, τὰ φαινόμενα εἰ μέλλει τις ἀποδώσειν, τοις
δὲ λοιποῖς τῶν πλανήτων ἑκάστῳ μίαν. ἀναγκαῖον δε, ει
1074a μέλλουσι συντεθεῖσαι πᾶσαι τὰ φαινόμενα ἀποδώσειν, καθ
ἕκαστον τῶν πλανωμένων ἑτέρας σφαίρας μιᾷ ἐλάττονας
εἶναι τὰς ἀνελιττούσας καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀποκαθιστάσας τὴ
θέσει τὴν πρώτην σφαῖραν ἀεὶ τοῦ ὑποκάτω τεταγμένου
5 ἄστρου· οὕτω γὰρ μόνως ἐνδέχεται τὴν τῶν πλανήτων
φορὰν ἅπαντα ποιεῖσθαι. ἐπεὶ οὖν ἐν αἷς μὲν αὐτὰ φέρεται
σφαίραις αἱ μὲν ὀκτὼ αἱ δὲ πέντε καὶ εἰκοσίν εἰσιν, τούτων
δὲ μόνας οὐ δεῖ ἀνελιχθῆναι ἐν αἷς τὸ κατωτάτω τεταγμένον

---

254. Aristóteles no identifica esta primera esfera con la de las estrellas fijas, sino que da a entender que ella acompaña a la esfera de las estrellas fijas en su movimiento diurno de rotación. Esa esfera es la más cercana al primer cielo, y explica el movimiento del Sol de este a oeste en veinticuatro horas y la alternancia del día y la noche.

255. Esta segunda esfera explica el movimiento anual del Sol y la alternancia de la estaciones. El círculo es la elíptica; cf. *supra* v 1071*a*15-16.

256. Esta tercera esfera explica la revolución mensual de la Luna de oeste a este.

257. Se identifican con la primera y la segunda esferas del Sol y la Luna que ya se han mencionado.

258. Ello explica que todos los planetas compartan el movimiento diurno de este a oeste, y el movimiento anual a lo largo de la elíptica.

259. Esta tercera esfera tiene, por tanto, sus polos en dos puntos opuestos del círculo del Zodíaco.

260. De la mitad del círculo de la tercera esfera.

261. Los demás planetas, aparte de Afrodita (Venus) y de Hermes (Mercurio), que se mencionan arriba a continuación, son Ares (Marte), Zeus (Júpiter) y Cronos (Saturno). El sistema de Eudoxo supone, en definitiva, 26 esferas aparte de la de las estrellas fijas: tres para la Luna, tres para el Sol, y cuatro para cada uno de los planetas mencionados. Cf. *infra* la nota 271, en la p. 929.

262. Calipo de Cnido floreció en torno del 330 a. C. Fue discípulo de Polemarco, que había sido amigo de Eudoxo, y se dice que trató en Atenas con Aristóteles.

largo del [círculo que pasa] por la mitad del Zodíaco, es común a todos [los planetas])[258]; y que los polos de la tercera esfera de todos [los planetas] están en el [círculo que pasa] por la mitad del Zodíaco[259]; y que la traslación de la cuarta [esfera se cumple] a lo largo del [círculo que está] en posición oblicua respecto de la mitad [del círculo] de esta[260]; y que los polos de la tercera esfera son propios [de cada uno] de los demás [planetas][261], pero los [polos] de Afrodita y de Hermes [son] los mismos. [*c*] Por su parte, Calipo[262] afirmó la misma posición de las esferas <esto es, el orden de las distancias>[263], que Eudoxo, y, en cuanto a la cantidad, indicó para Zeus y para Cronos la misma que aquel, pero pensó que para el Sol y para la Luna se debían añadir dos esferas más si uno se proponía dar cuenta de las apariencias, y una a cada uno de los demás planetas[264]. [*d*] Pero[265] si todas [las esferas], reunidas en un conjunto, han de dar cuenta de las apariencias, [es] necesario que por cada uno de los planetas haya otras esferas, menores en número en una[266], que giren en sentido contrario y hagan volver siempre a la misma posición la primera esfera del astro situado inmediatamente debajo[267], pues sólo de ese modo puede la totalidad [de las esferas] producir la traslación de los planetas. Ahora bien, puesto que las esferas en que ellos se mueven son, por una parte, ocho, y, por otra parte, son veinticinco[268], y, de estas [esferas], las únicas que no tienen que ser hechas retroceder son [las esferas] en que se desplaza el [planeta] situado más abajo [de

---

263. Eliminado por Christ; cf. Jaeger (1961 : 256 *app crit*); Ross (1958 : II 390) ve en esas palabras una glosa incorporada en el texto.

264. Por tanto, en el sistema de Calipo las esferas de Cronos (Saturno) y de Zeus (Júpiter) son cuatro, como en Eudoxo, pero a Ares (Marte), a Afrodita (Venus) y a Hermes (Mercurio) les corresponden cinco a cada uno, en lugar de las cuatro que decía Eudoxo; y el Sol y la Luna tenían dos esferas más cada uno, es decir, cinco. En la teoría de Calipo, el total de esferas no es, pues, ya de 26, como en Eudoxo, sino de 33. Cf. *infra* la nota 271, en la p. 929.

265. Aristóteles pasa a exponer su propio punto de vista, en el que se corrigen las visiones de Eudoxo y Calipo, y se postula un número mayor de esferas celestes. Las modificaciones parecen destinadas a darle unidad sistemática al agregado de sistemas independientes que supone la teoría de Eudoxo. El sentido y el acierto de esas modificaciones han sido discutidos; cf. Beere (2003), que defiende a Aristóteles de sus críticos modernos.

266. Es decir, tantas cuantos son, según Calipo, las esferas de los planetas, menos una. Cf. *infra* el cuadro de la nota 271, en la p. 929.

267. Aristóteles postula, pues, la existencia de esferas que rotan en sentido contrario a las restantes, y que se hallan intercaladas entre las esferas sucesivas de los planetas, y eso a fin de aislar el movimiento de cada una de ellas del movimiento de las esferas de los planetas vecinos, cosa que se ve como

φέρεται, αἱ μὲν τὰς τῶν πρώτων δύο ἀνελίττουσαι ἓξ
ἔσονται, αἱ δὲ τὰς τῶν ὕστερον τεττάρων ἑκκαίδεκα· ὁδὴ
ἁπασῶν ἀριθμὸς τῶν τε φερουσῶν καὶ τῶν ἀνελιττουσῶν
ταύτας πεντήκοντά τε καὶ πέντε. εἰ δὲ τῇ σελήνῃ τε καὶ
τῷ ἡλίῳ μὴ προστιθείη τις ἃς εἴπομεν κινήσεις, αἱ πᾶσαι
σφαῖραι ἔσονται † ἑπτά τε καὶ τεσσαράκοντα. --τὸ μὲν
οὖν πλῆθος τῶν σφαιρῶν ἔστω τοσοῦτον, ὥστε καὶ τὰς
οὐσίας καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς ἀκινήτους [καὶ τὰς αἰσθητὰς]
τοσαύτας εὔλογον ὑπολαβεῖν (τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀφείσθω
τοῖς ἰσχυροτέροις λέγειν)· εἰ δὲ μηδεμίαν οἷόν τ' εἶναι φορὰν
μὴ συντείνουσαν πρὸς ἄστρου φοράν, ἔτι δὲ πᾶσαν φύσιν
καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀπαθῆ καὶ καθ' αὑτὴν τοῦ ἀρίστου
τετυχηκυῖαν τέλος εἶναι δεῖ νομίζειν, οὐδεμία ἂν εἴη παρὰ
ταύτας ἑτέρα φύσις, ἀλλὰ τοῦτον ἀνάγκη τὸν ἀριθμὸν εἶναι
τῶν οὐσιῶν. εἰ γὰρ εἰσὶν ἕτεραι, κινοῖεν ἂν ὡς τέλος οὐσαι
φορᾶς· ἀλλὰ εἶναί γε ἄλλας φορὰς ἀδύνατον παρὰ τὰς
εἰρημένας. τοῦτο δὲ εὔλογον ἐκ τῶν φερομένων ὑπολαβεῖν.
εἰ γὰρ πᾶν τὸ φέρον τοῦ φερομένου χάριν πέφυκε καὶ
φορὰ πᾶσα φερομένου τινός ἐστιν, οὐδεμία φορὰ αὑτῆς
ἂν ἕνεκα εἴη οὐδ' ἄλλης φορᾶς, ἀλλὰ τῶν ἄστρων ἕνεκα.
εἰ γὰρ ἔσται φορὰ φορᾶς ἕνεκα, καὶ ἐκείνην ἑτέρου δεήσει
χάριν εἶναι· ὥστ' ἐπειδὴ οὐχ οἷόν τε εἰς ἄπειρον, τέλος ἔσται
πάσης φορᾶς τῶν φερομένων τι θείων σωμάτων κατὰ
τὸν οὐρανόν. ὅτι δὲ εἷς οὐρανός, φανερόν. εἰ γὰρ πλείους

---

necesaria porque de otro modo, no admitiéndose la existencia del vacío y hallándose, por tanto, las esferas en contacto entre sí, el movimiento de un planeta arrastraría las esferas del siguiente. Eso implicaría que en ese sector del universo, que está hecho de materia local, hay, como en el mundo que nos rodea inmediatamente, fricción y acción mecánica, suposición que es, cuanto menos, problemática; cf. Beere (2003 : 9). Sea como fuere, el movimiento inverso de las esferas ahora agregadas cancela, anula o neutraliza el movimiento de la esfera más externa del planeta siguiente, y ello, al parecer, sin que haya un efecto de fricción entre las esferas. Con eso, a las treinta y tres esferas del sistema de Calipo se suman veintidós, de modo que, para Aristóteles, el número total, como se indica más abajo, resulta ser de cincuenta y cinco. Como no hay transmisión mecánica de una esfera a otra, hay que suponer que cada una de ellas, aun las que ahora se agregan, tendrían su propio motor inmóvil. Acerca de las dificultades que plantea el agregado de las esferas que se mueven en sentido contrario, cf. Bodnár (2005).

268. Siempre en el sistema de Calipo: las ocho son las cuatro esferas de Zeus (Júpiter) más las cuatro de Cronos (Saturno); cf. *supra* 1073*b*22-23; 34-35; las veinticinco resultan de la suma de las cinco esferas de cada uno de los cinco planetas restantes: Ares (Marte), Afrodita (Venus), Hermes (Mercurio), el Sol y la Luna.

todos][269]; las que tienen que hacer que retrocedan las de los dos primeros [planetas] serán seis[270]; y dieciséis las [que hacen retroceder a] los cuatro [planetas] siguientes[271]. Por tanto, el número de todas [las esferas]: de las que los llevan más las que retroceden, [será de] cincuenta y cinco. Pero si a la Luna y al Sol no se les agregan los movimientos que dijimos[272], el total de las esferas será cuarenta y siete[273]. [*ιϑ*] Pues bien, sea ese el número de las esferas[274]. Así que suponer otras tantas substancias y principios inmóviles <y sensibles>[275] es razonable (quede para los más capaces decir lo necesario)[276]. Si [1] no puede haber traslación alguna que no apunte a la traslación de un astro; y si, además, [2] toda naturaleza y toda substancia de por sí impasible y que ha alcanzado lo óptimo debe ser considerada como un fin, no habrá ninguna otra naturaleza aparte de esas[277], sino que ese será necesariamente el número de las substancias [inmóviles], pues si hubiera otras, moverían siendo fin de una traslación, pero es imposible que haya otras traslaciones aparte de las dichas. Es razonable suponerlo a partir de los [cuerpos] trasladados, pues[278] si todo lo que traslada existe por naturaleza con vistas a lo trasladado, y si toda traslación es [traslación] de algo trasladado, ninguna traslación podrá ser con vistas a sí misma o con vistas a otra traslación, sino con vistas a los astros; pues si hubiera una traslación con vistas a una traslación, haría falta también que esta exista con vistas a otra; así que, como no se puede ir hasta el infinito, el fin de toda traslación será uno de los cuerpos divinos que se desplazan en el cielo. [*κ*] Pero que [existe] un solo universo[279] [es] manifiesto. Pues si [existieran] muchos

---

269. El planeta situado más abajo de todos es la Luna, porque no tiene ninguna esfera por debajo.

270. Tres esferas más para Cronos (Saturno), y tres más para Zeus (Júpiter).

271. Cuatro más para Ares (Marte), cuatro más para Afrodita (Venus), cuatro más para Hermes (Mercurio) y cuatro más para el Sol. Las diferencias en el número de esferas en las tres visiones consideradas se resumen en Reale (1989 : 296) en el siguiente cuadro:

Planetas	*Eudoxo*	*Calipo*	*Aristóteles*
Saturno	*4*	*4*	*(+ 3) 7*
Júpiter	*4*	*4*	*(+ 3) 7*
Marte	*4*	*(+ 1) 5*	*(+ 4) 9*
Venus	*4*	*(+ 1) 5*	*(+ 4) 9*
Mercurio	*4*	*(+ 1) 5*	*(+ 4) 9*
Sol	*3*	*(+ 2) 5*	*(+ 4) 9*
Luna	*3*	*(+ 2) 5*	*(+ 0) 5*
Total	*26*	*(+ 7) 33*	*(+ 22) 55*

οὐρανοὶ ὥσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἶδει μία ἡ περὶ ἕκαστον ἀρχή, ἀριθμῷ δέ γε πολλαί. ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει (εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώποις, Σωκράτης δὲ εἷς)· τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν· καὶ τὸ κινούμενον ἄρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος. παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν· ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις, ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾠοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρῆσθαι νομίσειεν, καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλάκις εὑρημένης εἰς τὸ δυνατὸν ἑκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν. ἡ μὲν οὖν πάτριος δόξα καὶ ἡ παρὰ τῶν πρώτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμῖν φανερὰ μόνον.

---

272. Supra 1073*b*25-38; 1074*a*3-4.

273. La razón de esta reducción no es evidente. En todo caso, pareciera representar un regreso, en este punto, al sistema de Eudoxo, por quitársele al Sol y a la Luna las dos esferas agregadas por Calipo a cada uno de esos astros, más las agregadas por el propio Aristóteles. Cf. Ross (1958 : II 392-394); Beere (2003).

274. Algunos comentaristas antiguos parecen leer «*phorôn* (de las traslaciones)», en lugar de «*sphairôn* (de las esferas)»; con todo, la mayoría de los editores modernos prefiere esta segunda lectura.

275. Eliminado por Jaeger (1963 : 257 *app crit*); la expresión es también objetada por Ross (1958 : II 394).

276. Lo que se ha establecido tiene, pues, carácter expresamente hipotético y provisional. Aristóteles se dispone ahora a deducir del número de las esferas el número de las substancias inmóviles o inteligencias celestes que les corresponden.

277. Aparte de las cincuenta y cinco (o las cuarenta y siete) esferas mencionadas poco más arriba, pues, como se argumenta a continuación, si [1] no hay movimiento de traslación que no apunte al movimiento de un astro, y si [2] una substancia óptima sólo puede obrar como *causa final* de movimientos de traslación, entonces el número de substancias así será el requerido para dar cuenta del movimientos de los astros. Los motores de las esferas deben de obrar, respecto de estas, como objeto de apetito, tal como, según se señaló en el capítulo precedente (1072*b*3), el último cielo respecto de Dios. Aristóteles postula, pues, una pluralidad de motores, pero eso no excluye.

universos, como [existen muchos] hombres, el principio de cada uno[280] sería uno solo en especie, pero muchos en número. Pero las cosas que [son] muchas en número tienen materia[281] (pues el enunciado[282] de muchos [es] uno solo y el mismo; por ejemplo, [el enunciado] de hombre; pero Sócrates es uno solo)[283]. Pero la *esencia* primera no tiene materia, pues [es] *entelequia*[284]; por tanto, el primer motor es uno solo en enunciado y en número, siendo inmóvil; también, por tanto, [es uno] lo que se mueve siempre y continuamente. Por tanto, [existe] un solo universo[285]. [*vi*] Por otra parte, de los antiguos y de los muy antiguos ha sido transmitida a la posteridad, en forma de mito, una tradición[286] según la cual estos[287] son dioses, y lo divino rodea a la naturaleza toda. Lo demás ha sido introducido ya míticamente para persuadir al común, y para beneficiar las leyes y la conveniencia[288]. Pues dicen que estos[289] tienen forma humana y son semejantes a algunos de los otros animales, y otras cosas que armonizan con esas y son cercanas a las dichas, de las cuales, si se aísla y se toma sólo lo primero, [es decir,] que pensaban que las primeras substancias son dioses, se verá que está dicho de modo divino; y como, verosímilmente, cada arte y la filosofía [han sido] descubiertas muchas veces, hasta donde era posible, y de nuevo destruidas[290], han subsistido hasta hoy estas opiniones como reliquias de aquellos. Así pues, sólo hasta ese punto nos es manifiesta la opinión de los antepasados y la procedente de los primeros [hombres].

35 1074b 5

---

por cierto, que sea un solo motor el que causa, en última instancia, todos los movimientos.

278. Aristóteles refuta una eventual objeción que adujese la posibilidad de una traslación cuyo fin no fuera el desplazamiento de un cuerpo, sino otro movimiento de traslación, mostrando que conduciría a un regreso al infinito.

279. Cf. *supra* la nota 246 del libro I, en la p. 65; también *DC* I viii; ix. Acerca del argumento en ese otro tratado, cf. O'Keefe, T.; Thornsrud, H. (2003).

280. El principio motor de cada uno de esos muchos universos.

281. Cf. *supra* VII iii 1044*a*3-12.

282. El enunciado (*lógos*) de la definición de la especie.

283. Como observa Ross (1958 : II 395), la intención de Aristóteles es señalar que si la definición es común a todos los individuos de una especie (por ejemplo de la especie *hombre*), la singularidad de cada uno de ellos (por ejemplo, la de Sócrates) sólo puede radicar *en la materia*, que forzosamente es uno de sus componentes. Cf. *supra* el apartado 8.3. de la «Introducción». Pero la distinción que se da entre substancias no sensibles no puede ser planteada en esos términos, porque son *inmateriales*. A continuación, Aristóteles hace valer eso a fin de probar la unicidad del primer motor: si la pluralidad deriva de la materia, y si el primer motor, por ser pura actividad (*enérgeia*), carece de materia, entonces no puede sino ser uno solo.

284. Como se precisa arriba inmediatamente a continuación, se trata del primer motor; cf. *supra* vii 1072*a*24-26. Como la caracterización de este como «esencia (*tò tí ên eînai*)» y «entelequia (*entelékheia*)» no se da en los capítulos precedentes de este libro, algunos han supuesto que el presente párrafo es más antiguo que aquellos capítulos; cf. Dumoulin (1986 : 337).

285. Si el primer motor, es decir, lo que mueve, es uno solo, entonces también es uno solo lo que es movido, esto es, el universo.

286. Aristóteles acompaña la demostración teórica expuesta en lo que precede, de una suerte de corroboración basada en una opinión antigua y difundida (un *éndoxon*), afín a su propia convicción, que refleja el acercamiento espontáneo de los hombres a la misma verdad que la ciencia y la filosofía establecen. Cf. *supra* la nota 1 del libro I, en la p. 4. Cf. también Baghdassarian (2013 : 127-128).

287. Los cuerpos celestes o las substancias no materiales que son sus motores. El pronombre masculino «estos (*hoûtoi*)» se puede de explicar por atracción genérica del predicativo «dioses (*theoí*)», pero por el sentido debe de remitir más bien al neutro «cuerpos (*sómata*)» mencionados en genitivo en *a*30-31. Ross (1958 : II 395) piensa que Aristóteles habla como si creyese que Cronos, Zeus, Afrodita y Hermes habían sido primero divinidades astrales y que sólo más tarde habían adquirido su fisonomía antropomórfica definitiva.

288. Acerca de ese valor del mito, cf. *supra* II iii 995*a*3-6.

289. Los dioses. En lo que sigue en la frase se hace referencia a la visión antropomórfica, que es en la tradición griega la forma más reciente, y la predominante, de representarse a los dioses, y a la más remota zoomórfica, de la que han quedado nada más que algunos vestigios en atributos y en sobrenombres de dioses. No hacía falta para ello pensar en los dioses egipcios, como se ha señalado algunas veces. Cf. *supra* III ii 997*b*8-10; *DC* I iii 270*b*5-12.

290. Aristóteles pensaba que la humanidad había padecido, y padecería, cíclicamente sucesivas catástrofes, y que la civilización había tenido que ser rehecha cada vez sobre la base de los vestigios de la anterior. A Aristóteles la idea le llega inmediatamente de Platón, quizá en particular del *Timeo*, pero está presente ya en el pensamiento prefilosófico en la forma del mito de las edades o las humanidades; cf. Hesíodo, *Trabajos y Días* 109-200. Cf., por otra parte, Wilpert (1955 : 114); Jaeger (1946 : 154-161; 443-444); Clark (1975 : 136-139). Como se dice arriba en lo que sigue, de las civilizaciones destruidas quedan vestigios en mitos, en proverbios y en los testimonios de la poesía gnómica. El valor que Aristóteles les atribuía se refleja particularmente en las obras éticas, en las que con frecuencia los aduce como fuente o como corroboración de sus doctrinas.

Capítulo ix

[*i*] [*a*] *Aporías referentes a la naturaleza del intelecto divino;* [*b*] *solución: se piensa a sí mismo como lo más divino y apreciable* (1074*b*15-1074*b*34). [*ii*] [*a*] *El pensamiento parece ser de una cosa distinta;* [*b*] *pero la intelección y lo inteligido son lo mismo* (1074*b*35-1075*a*5). [*iii*] *El pensamiento divino lo es de lo simple e indivisible* (1075*a*5-1075*a*10).

τὰ δὲ περὶ τὸν νοῦν ἔχει τινὰς ἀπορίας· δοκεῖ μὲν γὰρ εἶναι τῶν φαινομένων θειότατον, πῶς δ' ἔχων τοιοῦτος ἂν εἴη, ἔχει τινὰς δυσκολίας. εἴτε γὰρ μηδὲν νοεῖ, τί ἂν εἴη τὸ σεμνόν, ἀλλ' ἔχει ὥσπερ ἂν εἰ ὁ καθεύδων· εἴτε νοεῖ, τούτου δ' ἄλλο κύριον, οὐ γάρ ἐστι τοῦτο ὅ ἐστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία νόησις, ἀλλὰ δύναμις, οὐκ ἂν ἡ ἀρίστη οὐσία εἴη· διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει. ἔτι δὲ εἴτε νοῦς ἡ οὐσία αὐτοῦ εἴτε νόησίς ἐστι, τί νοεῖ; ἢ γὰρ αὐτὸς αὑτὸν ἤτερόν τι· καὶ εἰ ἕτερόν τι, ἢ τὸ αὐτὸ ἀεὶ ἢ ἄλλο. πότερον οὖν διαφέρει τι ἢ οὐδὲν τὸ νοεῖν τὸ καλὸν ἢ τὸ τυχόν; ἢ καὶ ἄτοπον τὸ διανοεῖσθαι περὶ ἐνίων; δῆλον τοίνυν ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ, καὶ οὐ μεταβάλλει· εἰς χεῖρον γὰρ ἡ μεταβολή, καὶ κίνησίς τις ἤδη τὸ τοιοῦτον. πρῶτον μὲν οὖν εἰ μὴ νόησίς ἐστιν ἀλλὰ δύναμις, εὔλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως· ἔπειτα δῆλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμιώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον. καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χείριστον νοοῦντι, ὥστ' εἰ

---

291. En el presente capítulo se reanuda la temática del intelecto divino, introducida en el vii, y cuyo tratamiento había sido interrumpido por la inserción del precedente capítulo viii. Lo que sigue arriba pareciera constituir, en parte, un texto paralelo de vii 1072*b*14-30. La articulación del desarrollo en dilemas y trilemas es por momentos un tanto confusa, y acaso un indicio de ser de redacción temprana; cf. Dumoulin (1986 : 338). En opinión de Lang (1993 : 268), Aristóteles se refiere al intelecto en general, y no al intelecto divino en particular.

292. O «de las apariencias (*tôn phainoménôn*)». El verbo «aparecer (*phaínesthai*)» tendría aquí un sentido amplio y denotaría, en forma general, no sólo lo que se le presenta a la percepción sensible (como es la regla en las ocurrencias de ese verbo), sino también al pensamiento; cf. Ross (1958 : II 397). En la visión de Aristóteles, las únicas realidades divinas que se muestran a la percepción visual son los cuerpos celestes.

293. Es decir, «lo venerable (*tò semnón*)» que se espera que haya en lo que es divino.

294. Sigo la lectura de Bonitz (1968 : 283): «será (*éstai*)», en lugar del «es (*estí*)» de Jaeger; cf. Jaeger (1963 : 258 *app crit*).

295. Añado, con Tricot (1973 : 700), el paréntesis. La substancia divina ha de ser, pues, intelección (*nóêsis*), es decir, la actividad (*enérgeia*) o el proceso de inteligir (*noeîn*), y no la sola potencia (*dýnamis*) de hacerlo. Como se ha explicado *supra* en IX vi, el proceso de pensamiento es una actividad completa en sí misma en todo momento, como lo es la percepción visual o la auditiva, y no supone, como tampoco lo suponen estas, el componente de potencialidad propio de lo que es movimiento (*kínêsis*), lo cual se da en el tiempo, y no está completo sino cuando termina. A la vez, la percepción contrasta con la intelección porque supone un órgano corporal y depende de que el objeto sensible le sea dado. El pensamiento divino ha de estar libre de esos condicionamientos: si pensase una cosa diferente de sí, estaría determinado

[*1*] [*a*] Las [cuestiones] referentes al intelecto [divino] conllevan ciertas aporías[291], pues, por una parte, se piensa que [el intelecto] es la más divina de todas las cosas que se nos muestran[292], pero, por otra parte, encierra alguna problematicidad [establecer] cuál ha de ser su condición para ser tal. [*1*] Pues si <*a*> no intelige nada, ¿qué es lo venerable [en él][293]? Antes bien, su estado será como el del que está durmiendo. Y <*b*> si intelige, pero [intelige] algo diverso [de él], [eso diverso será] determinante de él (pues eso que es la substancia de él, no será[294] intelección, sino potencia):[295] no será la substancia óptima, pues lo valioso se da en él a causa del inteligir. [*2*] Además, ya sea su substancia intelecto o intelección[296], ¿qué intelige? Pues o bien <*a*> [se intelige] a sí mismo o bien <*b*> [intelige] una cosa diversa; y <*b*> si [intelige] una cosa diversa, o <*i*> [esa cosa diversa es] siempre la misma o <*ii*> [es siempre] una cosa distinta[297]. [*b*] Ahora bien, ¿conlleva alguna diferencia o ninguna que intelija lo bello o la cosa que fuere? ¿O no es incluso absurdo el pensar en algunas cosas? Es evidente, sin duda, que intelige lo más divino y lo más apreciable, y que [eso que él intelige] no cambia, pues el cambio [sería] hacia lo peor, y una cosa tal [sería] ya una forma de movimiento[298]. Ahora bien[299], <*i*>, en primer lugar, si [el intelecto divino] no es intelección, sino potencia, [es] razonable [suponer] que la continuidad de la intelección le sería fatigosa[300]; después, <*ii*> [es] evidente[301] que otra cosa sería de más valor que el intelecto [divino, a saber,] lo que es inteligido[302], pues el inteligir, esto es[303], la intelección, se dará también en el que intelige lo pésimo, así que, si eso[304] debe ser evitado (pues no mirar algunas cosas [es]

---

o condicionado por esa otra cosa o dependería de ella, la cual estaría, por tanto, por encima del intelecto divino, y este no sería ya sólo actividad (*enérgeia*), sino potencia (*dýnamis*) de pensamiento o tendría un componente de potencia que se actualizaría bajo la acción de esa otra cosa.

296. La alternativa corresponde a la aludida arriba, es decir, la de si es potencia (intelecto) o actividad (intelección). Cf. *infra b*28.

297. Es decir, ¿<*i*> tiene su entendimiento un objeto constante o <*ii*> un objeto variable (o, lo que resulta ser lo mismo, varios objetos sucesivos)?

298. En lo que es óptimo toda variación conlleva, desde luego, una degradación o un deterioro; cf. Platón, *República* II. 380*d*-381*e*. La posibilidad de que el pensamiento divino recaiga en una cosa distinta de ese mismo pensamiento es inadmisible, porque Dios es invariable, es decir, no es susceptible de ninguna de las formas de cambio. Si tomara conocimiento de una cosa cambiante o de cosas diversas en momentos diversos, el intelecto divino cambiaría junto con su objeto.

299. Aristóteles vuelve a <*b*>, a fin de mostrar, por medio de dos argumentos (<*i*>-<*ii*>), que el intelecto divino no puede ser potencia, sino que tiene que ser actividad. La argumentación conduce a la cuestión planteada *supra*

φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὁρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὁρᾶν), οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἡ νόησις. αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. φαίνεται δ' ἀεὶ ἄλλου ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὑτῆς δ' ἐν παρέργῳ. ἔτι εἰ ἄλλο τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοεῖσθαι, κατὰ πότερον αὐτῷ τὸ εὖ ὑπάρχει; οὐδὲ γὰρ ταὐτὸ τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ. ἢ ἐπ' ἐνίων ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις; οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία. ἔτι δὴ λείπεται ἀπορία, εἰ σύνθετον τὸ νοούμενον· μεταβάλλοι γὰρ ἂν ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ ὅλου. ἢ ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην—ὥσπερ ὁ ἀνθρώπινος νοῦς ἢ ὅ γε τῶν συνθέτων ἔχει ἔν τινι χρόνῳ (οὐ γὰρ ἔχει τὸ εὖ ἐν τῷδι ἢ ἐν τῷδί, ἀλλ' ἐν ὅλῳ τινὶ τὸ ἄριστον, ὃν ἄλλο τι— οὕτως δ' ἔχει αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα;

---

en [*Z*] <*a*>, y a responder a ella con la tesis de que el intelecto divino se tiene a sí mismo como objeto.

300. <*i*> Si fuera potencia, se podría fatigar; cf. *supra* vii 1072*b*14-15; IX viii 1050*b*24-27; pero no se puede fatigar, porque su esencia es pensar. Alejandro (1891 : 712) lo compara con el hecho de que el hombre no se podría fatigar de ser hombre, porque esa es su esencia; pero sí se fatiga de caminar, porque su esencia no es el caminar.

301. En esa misma hipótesis.

302. El punto ya ha sido señalado *supra* en *b*25-26; cf. la nota 298, en la p. 935.

303. Entiendo el coordinante («*kaí*») como explicativo, en la medida en que «inteligir (*noeîn*)» e «intelección (*noēsis*)» aluden por igual a la actividad.

304. Pensar en lo pésimo.

305. La sola potencia de inteligir puede recaer tanto en cosas buenas cuanto en cosas malas, en la medida en que, como se ha visto ampliamente *supra* en IX, la sola potencia es la capacidad de los contrarios.

306. La caracterización de la naturaleza de Dios como «intelección de intelección (*nóēsis noḗsēōs*)» ha sido interpretada de diversos modos en la tradición. Se ha debatido sobre todo si esa fórmula implica que, por tenerse a sí mismo como objeto de pensamiento, Dios ignora el mundo. Las visiones tradicionales, como la tomista o la averroísta, le atribuían al Dios aristotélico o la ciencia de las especies y el conocimiento de lo que acontece en el mundo o al menos lo primero. La posición que domina modernamente se aparta de esa visión. Así, estudiosos notables, como Bonitz (1848-1849), Schwegler (1958), Ross (1958) y Oehler (1974), cimentaron la posición, que es hoy la más difundida, según la cual de la tesis de que el pensamiento divino recae sobre sí mismo, y sólo sobre sí mismo, resulta que el dios aristotélico, en contraste con el Dios cristiano, [*a*] no conoce el mundo, al que, por otra parte, no ha creado, y [*b*] no ejerce sobre él providencia alguna ni ninguna otra influen-

mejor que mirarlas), la intelección no podrá ser lo óptimo[305]. Por tanto, [la inteligencia divina] se intelige a sí misma si en efecto [ella] es lo óptimo; y su intelección [es] intelección de intelección[306]. [*ii*] [*a*] Pero[307] <*i*> manifiestamente la ciencia, la percepción [sensible], la opinión y el pensamiento [discursivo] [lo son] siempre de una cosa distinta [de ellas mismas], y de sí mismas [sólo] accesoriamente[308]. Además, <*ii*> si una cosa es el inteligir y otra el ser inteligido, ¿en razón de cuál de las dos se da en él el bien? Pues no es el mismo el ser de la intelección que [el ser] de lo que es inteligido[309]. [*b*] ¿O en algunos casos la 1075a ciencia [es] la cosa [misma]: en las [ciencias] productivas, [la cosa es] la substancia sin materia, es decir[310], la *esencia*; en las teóricas, la cosa [es] el enunciado y la intelección [misma][311]? Así pues, no siendo cosas distintas lo inteligido y el intelecto, en las cosas que no tienen materia, serán lo mismo, y la intelección [será] una sola 5 cosa con lo que es inteligido.[312] [*iii*] Además, resta, por cierto, una aporía: [la de] si lo que es inteligido [por el intelecto divino es] compuesto, pues [en ese caso el intelecto] cambiaría en las partes del todo[313]. ¿O [hay que decir, más bien, que] todo lo que no tiene materia [es] indivisible[314]? [Porque] tal como el intelecto humano (o, al menos, el de los compuestos[315]) está en ciertos momentos (pues no tiene su bien en esto o en aquello, sino que [tiene] lo óptimo en un cierto todo, porque es algo diverso[316]), de ese modo 10 está la intelección de sí misma a lo largo de toda la eternidad[317].

---

cia aparte del efecto de atracción que, como se ha visto arriba, ejerce sobre el apetito del primer cielo, influencia que, por otra parte, se debe suponer que él ignora que ejerce. Las aparentes impasibilidad e indiferencia divinas no parecieran representar para Aristóteles una limitación de Dios, sino que parecieran ser, por el contrario, signos de su autonomía y de su perfección absolutas: cf. la enfática afirmación de *EE* VII xii 1245*b*16-18, según la cual Dios es demasiado perfecto para pensar en una cosa distinta de sí mismo; cf. también *DC* II xii 292*a*22-282; *EN* VIII vii 1158*b*35-1159*a*6; X viii 1178*b*10-18; *Pol* VII iii 1325*b*28-29. [*a*] En lo que concierne al conocimiento, algunos estudiosos más recientes han subrayado, sin embargo, los lugares en que Aristóteles parece implicar una visión distinta, de sesgo «averroísta»; cf., entre otros, Norman (1969); George (1989); Broadie (1993); Bradshaw (2001). Así, *supra* en I ii 982*a*30-983*a*10 se dice que Dios tiene un saber de los principios; en III iv 1000*b*4-6 se le critica a Empédocles que una de sus tesis implique una ignorancia en Dios; además, es difícil creer que la exhortación de *EN* X vii 1077*b*27-33 a igualarse al dios se deba entender como una invitación a la contemplación de sí mismo o a la admiración de sí mismo; cf. *infra* x 1075*a*10-11; *De an* III iv 429*b*3-5. En esta otra línea interpretativa, la expresión «pensarse a sí mismo» aludiría, más bien que a una relación reflexiva, a la identidad de la intelección y el contenido de la intelección, que se da también en la intelección humana, es decir, que es pensamiento que

se piensa a sí mismo al pensar todo lo pensable. [*b*] En lo que concierne a la existencia del mundo, en *Phys* VIII vii Aristóteles concebía el primer motor como *causa eficiente* del movimiento del primer cielo, mientras que en el presente tratado lo ve, según todo lo indica, sólo como *causa final* que explica el movimiento del mundo porque obra como un paradigma de perfección al que el primer cielo busca o desea acercarse, en la medida de su naturaleza, realizando un movimiento circular eterno. Por cierto, el motor primero no es para Aristóteles causa eficiente *del mundo*. Para el Filósofo, Dios y el mundo sencillamente han existido desde siempre, y seguirán existiendo por siempre, tal como son ahora. La idea de creación es extraña en general al pensamiento griego; en ese sentido, Aristóteles piensa, como se ha visto *supra* en VII vii que ni la materia ni la forma pueden ser producidas, por lo que rechaza expresamente la idea de que el mundo haya sido hecho; cf. *DC* I x 279*b*12-31; III ii 301*b*31-302*b*8.

307. Aristóteles pasa a considerar y resuelve dos objeciones posibles (<*i*> y <*ii*>) a la tesis que acaba de formular.

308. Es decir, todas ellas tienen como objeto cosas distintas de ellas mismas, y esas cosas son su objeto sólo «accesoriamente» o «incidentalmente (*en parérgōi*)», es decir, según el ejemplo de Alejandro (1891 : 713), como en una segunda instancia o un segundo nivel, a la manera en que el médico, que primariamente conoce la salud y su contrario, secundariamente sabe que su ciencia es ciencia acerca de la salud y su contrario.

309. En lo que sigue Aristóteles responde a las dos objeciones precedentes aduciendo la identidad del pensamiento y el contenido pensado (esto es, «la cosa [*tò prâgma*]») que se da en las ciencias. En opinión de Ross (1958 : II 398), Aristóteles responde sólo a la primera, y deja a la segunda sin respuesta.

310. Entiendo el coordinante «*kaí* (y)» como apositivo; cf. *supra* VII vii 1032*b*14.

311. Acerca de las ciencias productivas y las ciencias teóricas, cf. *supra* las notas 15 del libro I, en la p. 8, y 14 del libro VI, en la p. 468. En ambos casos el pensamiento es intelección, es decir, la captación directa o intuitiva, en un caso, de la especie por producir en una materia, como lo está la especie abstracta de la salud en la mente del médico o la especie abstracta de la casa en la mente del constructor, y, en otro caso, la especie de la cosa natural en la mente del científico. Esa especie es la que se expresa en el contenido de la definición. En ambos casos, es decir, tanto en las disciplinas productivas cuanto en las disciplinas teóricas, se produce, pues, según Aristóteles, en ese sentido una identidad entre lo que conoce o piensa y lo conocido o pensado.

312. Ross (1958 : II 398) señala, sin duda con razón, que esta frase contiene un componente tautológico que se explica por la voluntad de Aristóteles de subrayar el punto.

313. Esto es, el intelecto cambiaría al pasar de una a otra de las partes que forman el todo de un compuesto, mientras que se ha visto ya *supra* en vii que debiera ser invariable. Si pensara las cosas compuestas (*tà sýntheta*) y divisibles, y no (o no solamente) lo simple e indivisible, el intelecto divino

ejercería el pensamiento discursivo (la *diánoia*) y no (o no sólo) el pensamiento intuitivo o intelección (la *nóesis*).

314. Esta alternativa es la respuesta de Aristóteles: se ha señalado que el objeto del pensamiento divino es inmaterial, así que ha de ser indivisible; por tanto no será algo compuesto.

315. El sentido de la frase «o, al menos, el [intelecto] de los compuestos (*è hó ge tôn synthétôn*)» es problemático. Se podría entender [*a*] que «de los compuestos» es genitivo objetivo, en cuyo caso el sentido será: «el intelecto que tiene como objeto los compuestos»; esa es una caracterización posible del intelecto humano, al que se acaba de mencionar; o bien [*b*] que «de los compuestos» tiene valor especificativo, y que por tanto el sentido es: «el intelecto de los [entes] compuestos [de materia y forma]», que es una descripción que parece atender no sólo al intelecto humano, sino también el de otros entes (¿que eventualmente existan?). Ross (1958 : II 398-399), siguiendo a Alejandro (1891 : 714), defiende la segunda interpretación, y ello en contra de Bonitz (1848-1849 : 518), que prefiere, pues, la otra, y entiende que el «*ge* (al menos)» tiene sentido concesivo: «*obgleich*»; cf. Bonitz (1966 : 284). De las razones que Ross aduce en favor de [*b*], la de más fuerza es quizá la de los lugares paralelos de *EN* X vii 1177*b*28 y 1178*a*20. Por su parte, Reale (1968 : 303) prefiere leer «no (*mé*)», en lugar de «o (*ê*)», con lo que se tiene: «el intelecto, al menos el que no piensa en los compuestos». La dificultad del paso se acentúa por la ausencia de un coordinante, que hemos suplido con el «[Porque]». Por otra parte, nos hemos apartado de la puntuación de Jaeger (1963 : 259).

316. También el sentido preciso de esta frase es problemático. Las palabras traducidas por «en esto o en aquello (*en tôidi è en tôidi*)» han sido entendidas [*a*] en sentido temporal: «en este momento o en aquel momento», y, puesto se habla del «todo», [*b*] como si su sentido contextual fuera: «en esta parte o en aquella parte». En [*a*], el «cierto todo» que se menciona es un todo temporal, y en [*b*], el todo del intelecto, esto es, la totalidad de su dominio o de sus actividades. En cualquier caso, lo que Aristóteles parece dar a entender es que, por su naturaleza principalmente discursiva, el intelecto humano no hallaría, como intelecto, el bien supremo en este o en aquel momento ni en esta o en aquella actividad, sino en la reunión o en la proyección de los momentos o de las actividades parciales en una totalidad. Por otra parte, la expresión «*òn állo ti* (porque es algo diverso)» es ambigua en el presente contexto, ya que puede dar a entender: «porque lo óptimo es diverso del intelecto humano» o «porque el todo (sea en el sentido de [*a*] o de [*b*]) es diverso de las partes».

317. El «de ese modo (*hoútôs*)» responde al «tal como (*hósper*)» de *a*7. La frase incluye al comienzo un coordinante («*dé*»), no traducido arriba, porque, como en otros casos, sólo parece subrayar en la apódosis una oposición con lo que precede; Bonitz la lee como «*dê* (por tanto)», cf. Jaeger (1963 : 259); eso no se refleja, sin embargo, en Bonitz (1966 : 284). El «a lo largo de toda la duración (*tòn hápanta aiôna*)» se opone, desde luego, al «en cierto momento (*én tini khrónôi*)» de *a*8.

Capítulo x

[*i*] [1] *Se debe considerar si el todo contiene el bien como algo separado o de por sí o como orden;* [2] *en el mundo las cosas están ordenadas como en una casa* (1075*a*10-1075*a*25). [*ii*] *Algunas doctrinas acerca de los principios conllevan dificultades* [1] *a causa de visiones erróneas acerca de los contrarios, de la materia y del fin* ([*a*]-[*g*]); [2] *o a causa de una visión errónea acerca de la generación* ([*a*]-[*g*]) (1075*a*25-1076*a*4).

ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό, ἢ τὴν τάξιν. ἢ ἀμφοτέρως ὥσπερ στράτευμα; καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον
15 οὗτος· οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν. πάντα δὲ συντέτακταί πως, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ καὶ πτηνὰ καὶ φυτά· καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρῳ πρὸς θάτερον μηδέν, ἀλλ' ἔστι τι. πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται, ἀλλ' ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς
20 ἐλευθέροις ἥκιστα ἔξεστιν ὅ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται, τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὅ τι ἔτυχενί τοιαύτη γὰρ ἑκάστου ἀρχὴ ἑκάστου αὐτῶν ἡ φύσις ἐστίν. λέγω δ' οἷον εἴς γε τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, καὶ
25 ἄλλα οὕτως ἔστιν ὧν κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον. --ὅσα δὲ ἀδύνατα συμβαίνει ἢ ἄτοπα τοῖς ἄλλως λέγουσι, καὶ ποῖα οἱ χαριεστέρως λέγοντες, καὶ ἐπὶ ποίων ἐλάχισταἱ ἀπορίαι, δεῖ μὴ λανθάνειν. πάντες γὰρ ἐξ ἐναντίων ποιοῦσι πάντα. οὔτε δὲ τὸ πάντα οὔτε τὸ ἐξ ἐναντίων ὀρθῶς, οὔτ'
30 ἐν ὅσοις τὰ ἐναντία ὑπάρχει, πῶς ἐκ τῶν ἐναντίων ἔσται, οὐ λέγουσιν· ἀπαθῆ γὰρ τὰ ἐναντία ὑπ' ἀλλήλων. ἡμῖν δὲ λύεται τοῦτο εὐλόγως τῷ τρίτον τι εἶναι. οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσιν, ὥσπερ οἱ τὸ ἄνισον τῷ ἴσῳ ἢ τῷ ἑνὶ τὰ πολλά. λύεται δὲ καὶ τοῦτο τὸν αὐτὸν τρόπον· ἡ γὰρ ὕλη ἡμῖν οὐδενὶ ἐναντίον. ἔτι ἅπαντα τοῦ φαύλου μεθέξει ἔξω τοῦ ἑνός· τὸ γὰρ κακὸν αὐτὸ θάτερον τῶν στοιχείων. οἱ δ'

---

318. El planteo resulta ser, pues, si [1] el bien es trascendente al mundo (sensible) y consiste en una entidad individual y absoluta o si [2] el bien es inmanente al mundo, y consiste en el orden (*táxis*) que se da en él; o, aun si [3] es a la vez inmanente y trascendente como lo expresa la imagen del ejército y el comandante. La visión de Aristóteles es [3]. En ella, el orden inmanente reposa en el bien trascendente, que, como se lo da a entender con la figura del comandante, es un individuo. Dumoulin (1986 : 340) ve en la prueba de la existencia de Dios a partir del orden del mundo, aquí insinuada, un tema propio de una etapa más temprana del pensamiento aristotélico. Cf. *supra* XI ii 1060*a*26-29. Por cierto, la idea, sostenida en *De philosphia* (fr. 16 y 17) de un Dios que establece un orden en el mundo, y actúa, por tanto, dentro de él, haría de Dios una causa formal y final, y, en esa medida, no fácil de conciliar con la idea de un Dios que es pensamiento de pensamiento y causa del movimiento del primer cielo, según se ha expuesto en los capítulos precedentes; cf. Bradshow (2001 : 16).

319. La casa es vista como un microcosmos de estructura análoga a la del macrocosmos. Los hombres libres, que no obran al azar, sino que persiguen fines precisos en forma regular, corresponden a los cuerpos celestes que forman el mundo supralunar, en el que, como se ha visto, reina la regularidad

[*i*] [1] Se debe considerar también en cuál de estos dos modos la naturaleza del todo posee el bien y lo óptimo: <*a*> si como algo separado y de por sí, o <*b*> como el orden. ¿O <*c*> de los dos modos, a la manera de un ejército? Pues el bien [del ejército está] en el orden y [lo es] el comandante, y más [lo es] este, pues este no existe a causa del orden, sino [el orden] a causa de él[318]. [2] Todas las cosas: tanto los peces cuanto las aves y las plantas, están coordinadas de un cierto modo, pero no de igual modo; y no están de modo tal que una cosa no tenga ninguna relación con otra, sino [que lo están de modo tal] que existe alguna: todas están, en efecto, coordinadas en relación con una cosa única. Pero [lo están] tal como, en una casa, a los hombres libres no les está permitido de ningún modo obrar azarosamente, sino que todas las [acciones] o las mayoría [de ellas] ya están ordenadas, y a los esclavos y a las bestias, en cambio, [les es dado obrar] poco en beneficio del común, pero mucho azarosamente: tal principio es la naturaleza de cada una de ellas[319]: quiero decir, por ejemplo, que necesariamente todas las cosas llegarán al menos a disolverse, y que otras son tales que la totalidad participa de ellas en beneficio del Todo[320].

[*ii*] No deben pasar inadvertidos todos los imposibles o los sinsentidos a que se ven llevados los que hacen afirmaciones distintas [de las nuestras], y qué clase de cosas [sostienen] los que hacen exposiciones más sutiles, y en cuáles [tesis] las aporías [son] menores. [1] [*a*] Todos, en efecto, hacen [derivar] todas las cosas de los contrarios. Pero ni el «todas las cosas» ni el «de los contrarios» [son expresiones] acertadas[321], y no dicen cómo se derivarán de los contrarios las cosas en las que se dan los contrarios, pues los contarios [son] impasibles a la acción del uno sobre el otro. Pero para nosotros eso se resuelve razonablemente con la existencia de una tercera cosa. Otros[322] hacen de uno de los dos contrarios la materia, como los [que hacen] de lo Desigual [la materia] de lo Igual, y de lo mucho [la] de lo Uno[323]. Pero también esto se resuelve del

---

absoluta; los esclavos y las bestias corresponden al mundo sublunar, en el que prevalecen la accidentalidad y el azar, y se registra sólo la regularidad relativa de lo que acontece las más de las veces de un cierto modo; cf. *supra* la nota 477 del libro V, en la p. 462.

320. Estas últimas frases son particularmente obscuras. La idea fundamental parece ser la de que los entes particulares (destructibles) colaboran en el régimen del todo al menos porque se disuelven (*diakrithênai*) o se descomponen en los elementos que las forman, los cuales no se aniquilan, sino que se conservan, y de ellos se formarán otros entes. Es más arduo precisar cuáles son esas «otras cosas (*álla*)» mencionadas en *a*24; a falta de otra aclaración más creíble, señalemos que para Alejandro (1891 : 716) se trata de cosas

35 ἄλλοι οὐδ' ἀρχὰς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν· καίτοι ἐν ἅπασι μάλιστα τὸ ἀγαθὸν ἀρχή. οἱ δὲ τοῦτο μὲν ὀρθῶς ὅτι ἀρχήν, ἀλλὰ πῶς τὸ ἀγαθὸν ἀρχὴ οὐ λέγουσιν, πότερον ὡς τέλος ἢ ὡς κινῆσαν ἢ ὡς εἶδος ἀτόπως δὲ καὶ Ἐμπεδοκλῆς· τὴν γὰρ φιλίαν ποιεῖ τὸ ἀγαθόν, αὕτη δ'ἀρχὴ καὶ ὡς κινοῦσα
1075b (συνάγει γάρ) καὶ ὡς ὕλη· μόριον γὰρ τοῦ μίγματος. εἰδὴ καὶ τῷ αὐτῷ συμβέβηκεν καὶ ὡς ὕλῃ ἀρχῇ εἶναι καὶ ὡς κινοῦντι, ἀλλὰ τό γ' εἶναι οὐ ταὐτό. κατὰ πότερον οὖν φιλία; ἄτοπον
5 δὲ καὶ τὸ ἀφθαρτον εἶναι τὸ νεῖκος· τοῦτο δ' ἐστὶν αὐτῷ ἡ τοῦ κακοῦ φύσις. Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν· ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ. ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος, ὥστε ἕτερον, πλὴν ὡς ἡμεῖς λέγομεν· ἡ γὰρ ἰατρικὴ ἐστί πως ἡ ὑγίεια. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἐναντίον μὴ ποιῆσαι τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ νῷ. πάντες
10 δ' οἱ τἀναντία λέγοντες οὐ χρῶνται τοῖς ἐναντίοις, ἐὰν μὴ ῥυθμίσῃ τις. καὶ διὰ τί τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δ' ἄφθαρτα, οὐδεὶς λέγει· πάντα γὰρ τὰ ὄντα ποιοῦσιν ἐκ τῶν αὐτῶν ἀρχῶν. ἔτι οἱ μὲν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ποιοῦσι τὰ ὄντα· οἱ δ' ἵνα μὴ τοῦτο ἀναγκασθῶσιν, ἓν πάντα ποιοῦσιν. --ἔτι διὰ τί ἀεὶ ἔσται
15 γένεσις καὶ τί αἴτιον γενέσεως, οὐδεὶς λέγει. καὶ τοῖς δύο ἀρχὰς ποιοῦσιν ἄλλην ἀνάγκη ἀρχὴν κυριωτέραν εἶναι, καὶ τοῖς τὰ εἴδη ὅτι ἄλλη ἀρχὴ κυριωτέρα· διὰ τί γὰρ μετέσχεν

---

tales como los colores, la figuras y las magnitudes, que no pueden, desde luego, estar ausentes de las cosas sensibles en general, y de ese modo colaboran a la naturaleza del todo.

321. Según Alejandro (1891 : 717), el «todas las cosas» no es acertado porque habría que exceptuar los cuerpos celestes; y el «de los contrarios», porque propiamente no hay una transformación de un contrario en el otro (no ocurre que la blancura se torne negrura), sino que, como se dice en lo que sigue, hace falta admitir «una tercera cosa (*triton ti*)», a saber, el substrato (material), que es el que pasa de un contrario a otro. Cf. Platón, *Filebo* 26*c-d*; *Phys* I vii-ix, especialmente 190*a*17-20; *b*29-35.

322. Los platónicos. Cf. *infra* XIV i 1087*b*5; 1088*b*31-33; ii 1089*b*6; iv 1091*b*31-32.

323. Espeusipo. Cf. las referencias consignadas *supra* en la nota 27 del libro VII, en la p. 503.

324. Del modo sugerido *supra* en *a*31-32, esto es, haciendo de la materia el substrato de los contrarios, y no uno de los contrarios.

325. Jaeger (1961 : 260 *app crit*) excluye la precisión «*hē mía* (la [que es] una)», que traen algunos manuscritos, referida a «materia», y que algunos editores admiten. Si se la admite, no se tiene ya una referencia a la materia sin más, sino a la materia «una» o «(que es) una», lo cual debiera entenderse en el sentido de la materia indeterminada.

326. Pues en la materia, concebida aparte de la especie, se da la *privación* de la especie, que es el contrario de su *posesión*; pero la materia como tal no tiene contrario.

mismo modo[324], pues para nosotros la materia[325] no es contrario de nada[326]. [*b*] Además, todas las cosas, fuera de lo Uno, tomarán parte del mal, pues el propio mal [es] uno de los dos elementos[327]. Por su parte, los otros [filósofos][328] no afirman el bien y el mal como principios. Pero en todas las cosas es principio más que nada el bien. Y otros [dicen] acertadamente eso, que [es] principio, pero no dicen de qué modo el bien es principio: si como fin, como 1075b
moviente o como especie[329]. [*c*] De manera que carece de sentido también [la tesis] de Empédocles, pues hace de la Amistad el Bien. Pero ella [es] principio tanto como motora (pues reúne[330]) cuanto como materia, pues [es] parte de la mezcla[331]. Pero aunque por accidente se diera en la misma cosa el ser principio como materia 5
y como motor, el ser no es el mismo. Ahora bien, ¿en cuál de esos dos modos [será principio la] Amistad? Por otra parte, [es] un sinsentido que también el Odio sea indestructible, pues este es, para él, la naturaleza del mal[332]. [*d*] Anaxágoras hace del Bien el principio en el sentido del motor: [en su filosofía,] el Intelecto, en efecto, mueve, pero mueve con vistas a algo, de modo que [el bien resulta ser] una cosa distinta [del Intelecto], salvo [que se lo entienda] como nosotros decimos, a saber, que la medicina 10
es en cierto modo la salud[333]. Pero también [es] un sinsentido no introducir un contrario del Bien, es decir, del Intelecto[334]. [*e*] Pero ninguno de los [filósofos] que afirman los contrarios se vale jamás de los contrarios, a no ser que uno ponga cierto orden [en sus teorías][335]. [*f*] Y nadie dice por qué unas cosas [son] destructibles, y otras, indestructibles, pues hacen [derivar] todos los entes de 15
los mismos principios[336]. [*g*] Además, unos hacen [derivar] los entes del no ente, y otros, para no verse obligados a eso, hacen de todas las cosas una[337].

[2] [*a*] Además, ninguno dice por qué ha de haber siempre generación y cuál [es la] causa de la generación. A los que afirman dos principios les resulta forzoso [admitir] que existe otro principio superior; también a los que [defienden] las Especies [les es forzoso admitir] que [existe] otro principio superior [a las Especies]; en efecto, ¿por qué [las cosas sensibles] participaron

---

327. Puesto que en el platonismo la materia es el principio del mal, y la forma, el del bien. En la filosofía de Aristóteles eso implicaría que en los cuerpos celestes se da el mal.

328. Los pitagóricos y Espeusipo; cf. *supra* vii 1072*b*30-34; *infra* XIV iv 1091*a*33-36.

329. Esto es, si como causa final, como causa eficiente o como causa formal. Aristóteles ya ha afirmado que es causa final; cf. *supra* vii 1072*a*26.

330. Reúne la masa de los cuatro elementos.

ἢ μετέχει; καὶ τοῖς μὲν ἄλλοις ἀνάγκη τῇ σοφίᾳ καὶ τῇ τιμιωτάτῃ ἐπιστήμῃ εἶναί τι ἐναντίον, ἡμῖν δ' οὔ. οὐ γάρ ἐστιν ἐναντίον τῷ πρώτῳ οὐδέν· πάντα γὰρ τὰ ἐναντία ὕλην ἔχει, καὶ δυνάμει ταῦτα ἔστιν· ἡ δὲ ἐναντία ἄγνοια † εἰς τὸ ἐναντίον, τῷ δὲ πρώτῳ ἐναντίον οὐδέν. ἔτι εἰ μὴ ἔσται παρὰ τὰ αἰσθητὰ ἄλλα, οὐκ ἔσται ἀρχὴ καὶ τάξις καὶ γένεσις καὶ τὰ οὐράνια, ἀλλ' ἀεὶ τῆς ἀρχῆς ἀρχή, ὥσπερ τοῖς θεολόγοις καὶ τοῖς φυσικοῖς πᾶσιν. εἰ δ' ἔσται τὰ εἴδη ἢ <οἱ> ἀριθμοί, οὐδενὸς αἴτια· εἰ δὲ μή, οὔτι κινήσεώς γε. ἔτι πῶς ἔσται ἐξ ἀμεγεθῶν μέγεθος καὶ συνεχές; ὁ γὰρ ἀριθμὸς οὐ ποιήσει συνεχές, οὔτε ὡς κινοῦν οὔτε ὡς εἶδος. ἀλλὰ μὴν οὐδέν γ' ἔσται τῶν ἐναντίων ὅπερ καὶ ποιητικὸν καὶ κινητικόν; ἐνδέχοιτο γὰρ ἂν μὴ εἶναι. ἀλλὰ μὴν ὕστερόν γε τὸ ποιεῖν δυνάμεως. οὐκ ἄρα ἀΐδια τὰ ὄντα. ἀλλ' ἔστιν· ἀναιρετέον ἄρα τούτων τι. τοῦτο δ' εἴρηται πῶς. ἔτι τίνι οἱ ἀριθμοὶ ἓν ἢ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα καὶ ὅλως τὸ εἶδος καὶ τὸ πρᾶγμα, οὐδὲν λέγει οὐδείς· οὐδ' ἐνδέχεται εἰπεῖν, ἐὰν μὴ ὡς ἡμεῖς εἴπῃ, ὡς τὸ κινοῦν ποιεῖ. οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν πρῶτον τὸν μαθηματικὸν καὶ οὕτως ἀεὶ ἄλλην ἐχομένην οὐσίαν καὶ ἀρχὰς ἑκάστης ἄλλας, ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν (οὐδὲν γὰρ ἡ ἑτέρα τῇ ἑτέρᾳ συμβάλλεται οὖσα ἢ μὴ οὖσα) καὶ ἀρχὰς πολλάς· τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. «οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος.»

---

331. Cf. *supra* I iv 985*a*8. Al menos en principio, la Amistad es, para Empédocles, una fuerza, de naturaleza física, antes que un componente material.

332. Por cierto, es un sinsentido en el marco de la visión de Aristóteles, en la que el mal es, por definición, destructible, pues nada eterno es malo; cf. *supra* IX ix 1051*a*18-21.

333. En Anaxágoras, el Intelecto es, pues, expresado en términos aristotélicos, la causa eficiente, y, a la vez, causa final. Pero si el Intelecto opera con vistas a otra cosa, el Bien será esta otra cosa, y no, por tanto, el propio Intelecto. La condición de causa eficiente y de causa final no pueden coincidir de ese modo en la misma cosa. Aristóteles sugiere que sólo se podría superar la dualidad si se entendiera que causa eficiente y causa final se identifican del modo en que el arte de la medicina se identifica con la posesión de la especie de la salud, que es, al mismo tiempo, aquello a lo que el trabajo del médico apunta como fin.

334. Como lo reclamaría el hecho de que los contrarios se suponen mutuamente.

335. De modo que las explicaciones resulten claras e inteligibles. Cf. *supra* I iv 985*a*14-18.

336. El que se hagan derivar todos los entes de los mismos principios haría esperar que todos los entes fueran, por igual, destructibles o indestructibles. Cf. *supra* II iv 1000*a*5-8.

o participan [de las Especies]?[338] Y a los otros[339] les resultará forzoso que exista un contrario de la sabiduría y de la ciencia más valiosa, pero a nosotros, no, pues no hay ningún contrario del [ente] primero. En efecto, todas las [cosas que tienen propiedades] contrarias[340] tienen materia, y esas cosas existen en potencia[341]; y la ignorancia contraria [a la Sabiduría lleva] a lo contrario [del ente en que recae la Sabiduría][342]. Pero nada [es] contrario al [ente] primero[343]. [*b*] Además, si no existen otras cosas aparte de las sensibles, no habrá principio ni orden ni generación ni las cosas celestes[344], sino [que habrá] siempre un principio del principio, como [es el caso] para todos los teólogos[345] y los físicos[346]. [*c*] Pero *si* [aparte de las cosas sensibles] existieran las Especies o <los> Números, [no podrían ser] causa de nada[347]; y, si no[348], por lo menos no [podrían] en modo alguno [ser causa] de un movimiento. [*d*] Además, ¿cómo podrá la magnitud y lo continuo [derivar] de cosas sin magnitud?[349] Pues ni como motor ni como especie puede el número producir un continuo[350]. [*e*] Pero, de los contrarios, tampoco podría ninguno ser esencialmente productor y motor[351], pues podría no ser; al menos, el producir [tiene que ser] posterior a [la] potencia. Por tanto, [de ser así,] no [podría haber] entes eternos. Pero los hay[352]. Por tanto, algo de esas [tesis] tiene que ser eliminado[353]. Ya se ha dicho cómo[354]. [*f*] Además, a causa de qué los números son uno[355] o [son una cosa] el alma y el cuerpo, y, en general, [son una] la especie y la cosa, nadie dice nada[356]; ni puede decirlo, a no ser que diga, como nosotros, que [lo] hace el motor[357]. [*g*] Y los [filósofos] que dicen[358] que el número matemático [es el principio] primero, y que así [hay] siempre otra substancia a continuación, y que los principios de cada una [de las series de substancias son] diferentes, le dan a la substancia del Todo forma episódica[359] (pues, exista o no exista, nada le aporta la una a la otra) y [admiten] muchos principios. Pero los entes no quieren ser mal gobernados:

«No es buena una pluralidad de jefes: sea uno solo el jefe»[360].

---

337. Según Alejandro (1891 : 719), los primeros son Hesíodo y sus seguidores; cf. *supra* vii 1072*a*19-21; los otros son los eléatas; cf. *Phys* I viii 191*a*23-34.

338. Los partidarios de las Especies o Ideas son, desde luego, los platónicos. Aristóteles ya ha señalado *supra* en I ix 991*b*3-9 que la doctrina de las Ideas no puede dar cuenta del movimiento. Esa doctrina requeriría de un factor eficiente que enlazase el mundo de los arquetipos ideales con la materia, tal como en la filosofía del propio Aristóteles la causa eficiente media entre la especie y la materia.

339. Aunque la forma en que se expresa sugiere algo distinto, Aristóteles parece seguir refiriéndose, sin embargo, al platonismo. Tendría en cuenta, en particular la tesis que Platón sostiene en *República* V 477*a*-478*d*, de acuerdo

con la cual a la sabiduría que tiene al ser como objeto se le opone la ignorancia, que tiene como objeto el no ser.

340. Como observa Ross (1958 : II 405), el sentido de «*tà enantía*» (*b*22) tiene que ser, más bien que «los contrarios», lo que se dice arriba, esto es, «las [cosas que tienen las propiedades] contrarias».

341. Seguimos el texto de Jaeger (1963 : 261), que lee «*taûta* (estas cosas)», que es corrección de Bonitz (1848- 1849 : 523). Christ, a quien sigue Tricot (1973 : 712) en su traducción, prefería «*taùtá* (las mismas cosas)», con lo que el texto diría: «tienen materia y son las mismas en potencia». Las cosas que tienen materia parecieran ser, más bien, «las [cosas que tienen propiedades] contrarias»; cf. la nota precedente. Estrictamente, en una cosa existen en potencia las propiedades contrarias o, en todo caso, una misma cosa es en potencia los contrarios.

342. El texto está corrupto. Lo que se lee es únicamente «*ágnoia* † *eis tò enantíon* (la ignorancia † hacia lo contrario)»; lo que se añade arriba entre corchetes es conjetural.

343. Por consiguiente, a la sabiduría más valiosa no se le podría oponer ninguna forma de ignorancia. Eso sería solidario de la visión según la cual el mal no existe en el ente primero, sino en las cosas; cf. *supra* vii 1072*b*30-1073*a*3; IX ix 1051*a*17-19.

344. En opinión de Alejandro (1891 : 720), «las cosas celestes (*tà ouránia*)» son los *cuerpos* celestes, pero parece tener razón Ross (1958 : II 404) al entender que debe de tratarse, más bien, de los *movimientos* celestes, que son, como se ha visto, el primer efecto del primer motor.

345. Acerca del sentido de esta palabra, cf. *supra* la nota 154 del libro I, en la p. 42.

346. Así que si no se admite un factor o una instancia trascendente al mundo sensible, no habrá *principio*, porque todo contendría potencia, y se ha visto que el principio tiene que ser actividad, no potencia; ni habrá *orden*, y ello por lo señalado en la primera sección del presente capítulo (1075*a*11-25): cf., además, *supra* XI ii 1060*a*26-27; tampoco se podrá explicar la *generación*, la cual depende del movimiento de los cielos (cf. *supra* la nota 344), el cual depende, a su vez, del primer motor; cf. *supra* vi-vii en este mismo libro. En ese enfoque, la búsqueda del principio por fuerza llevará entonces a un *regressus in infinitum*.

347. Cf. *supra* I ix 991*b*9-10. Es claro que Aristóteles se refiere a la doctrina platónica.

348. Si no se acepta eso en toda su amplitud.

349. La frase que sigue muestra que Aristóteles piensa en la posibilidad de que se vea en la especie y en el número la causa eficiente o la causa formal; por tanto, como señala Ross (1958 : II 405), el «[derivar] de (*ex*)» no remite, como es usual en un contexto así, a la causa material. Cf. *infra* XIV viii 1083*b*11-13.

350. Es decir, ni como causa eficiente ni como causa formal.

351. O «productivo y causativo de movimiento (*poiētikòn kai kinētikón*)», es decir, no podrá ser principio a título de causa eficiente. Cf. *supra* vii 1071*b*12-13.

352. En la medida en que implican potencialidad, porque presuponen la materia y, por tanto, la contingencia, los contrarios pueden ser o no ser; o, al menos, su acción no puede ser ejercida sin una potencialidad previa, de modo que no podrían haber actuado *desde siempre*, en cuyo caso no podría haber entes eternos; ahora bien, como se ha mostrado *supra* en vii, los hay, a saber, el primer cielo y el primer motor.

353. Lo que tiene que ser eliminado es la suposición de que los contrarios son principios de las cosas. Cf. *supra* 1075*a*27-31; vi 1071*b*3-5.

354. Supra en vi 1071*b*17-20.

355. Es decir, no explican por qué los números (a partir del dos) no son un agregado de unidades, sino que constituyen, en otro plano, una unidad.

356. En este contexto, «la cosa (*tò prâgma*)» es, según Alejandro (1891 : 721), la materia. Se trataría, por tanto, de la unidad del compuesto de especie y materia. Cf. Platón, *Filebo* 23*c*-26*b*.

357. «El motor (*tò kinoûn*)» en el sentido de la causa eficiente en general. Es decir, que es siempre una causa eficiente la que les confiere a las cosas el carácter de unidad en tanto produce el paso de la potencia al acto. Cf. *supra* IX vi.

358. Aristóteles se refiere a Espeusipo; cf. *supra* VII ii 1028*b*21-24, e *infra* XIV iii 1090*b*13-21.

359. Es decir, la de una trama episódica. Cf. *infra* XIV iii 1090*b*19 y la nota 143 de ese libro XIV, en la p. 1075.

360. Ilíada II 204.

Libro XIII (M)

Capítulo i

[*i*] *Razones para considerar las visiones de los otros filósofos acerca de la substancia invariable y eterna* (1076*a*8-1076*a*16). [*ii*] *Clasificación de las opiniones; metodología* (1076*a*16-1076*a*32). [*iii*] [A] *De los Objetos Matemáticos interesa examinar el modo de existencia* (1076*a*32-1076*a*37).

περὶ μὲν οὖν τῆς τῶν αἰσθητῶν οὐσίας εἴρηται τίς ἐστιν, ἐν μὲν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν περὶ τῆς ὕλης, ὕστερον δὲ περὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν· ἐπεὶ δ' ἡ σκέψις ἐστὶ πότερον ἔστι τις παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἀκίνητος καὶ ἀΐδιος ἢ οὐκ ἔστι, καὶ εἰ ἔστι τίς ἐστι, πρῶτον τὰ παρὰ τῶν ἄλλων λεγόμενα θεωρητέον, ὅπως εἴτε τι μὴ καλῶς λέγουσι, μὴ τοῖς αὐτοῖς ἔνοχοι ὦμεν, καὶ εἴ τι δόγμα κοινὸν ἡμῖν κἀκείνοις, τοῦτ' ἰδία μὴ καθ' ἡμῶν δυσχεραίνωμεν· ἀγαπητὸν γὰρ εἴ τις τὰ μὲν κάλλιον λέγοι τὰ δὲ μὴ χεῖρον. δύο δ' εἰσὶ δόξαι περὶ τούτων· τά τε γὰρ μαθηματικά φασιν οὐσίας εἶναί τινες, οἷον ἀριθμοὺς καὶ γραμμὰς καὶ τὰ συγγενῆ τούτοις, καὶ πάλιν τὰς ἰδέας. ἐπεὶ δὲ οἱ μὲν δύο ταῦτα γένη ποιοῦσι, τάς τε ἰδέας καὶ τοὺς μαθηματικούς

---

1. En lugar del «qué» o el «cuál» preferidos en otras traducciones, «cómo es» pareciera ser una versión más apropiada del «*tís estin*» del original. En un contexto como este, el interrogativo «*tís*» pregunta más bien por la cualidad o por la índole o la clase de cosa a que algo pertenece.

2. En *Phys* I.

3. Probablemente, Aristóteles piensa en los libros VII, VIII y IX del presente tratado. Alejandro (1891 : 722) y Bonitz (1848-1849 : 526) entendían que Aristóteles remitía a *Phys* II.

4. La cuestión ha sido tratada y respondida ya en el precedente libro XII, pero Aristóteles no parece referirse a él, el cual, según se admite comúnmente, fue compuesto por separado de los demás libros del tratado.

5. La expresión es la misma a que se hace referencia *supra* en la nota 1 de este mismo libro.

6. Aristóteles se dispone a examinar críticamente aspectos de las teorías platónicas acerca de la substancia suprasensible que no están expuestos en la obra conservada de ese filósofo, sino que, según parece, formaban parte de las doctrinas que comunicó oralmente a sus discípulos sin ponerlas por escrito, y que fueron recogidas y modificadas al menos por Espeusipo y Jenócrates. Esas doctrinas han podido ser reconstruida en sus líneas fundamentales hace algunas décadas. La crítica que Aristóteles hace de ellas, y que se extiende de XIII i 1076*a*36 a XIV ii 1090*a*2, va siguiendo los niveles de la estructura jerárquica de los entes reconocida en esa visión platónica, que incluía, por encima del mundo empírico, en orden ascendente, [*1*] el nivel de los entes «intermedios (*metaxý*)», en que están los «Objetos Matemáticos (*tà mathematikà*)»; cf. la siguiente nota 7; [*2*] el nivel de las Ideas; [*3*] el nivel de los Números Ideales, y [*4*] el de los principios. A lo largo de la crítica, Aristóteles considera, en forma sucesiva, [*3*], [*2*], [*1*] y [*4*]; cf. en particular, Cattanei (1989 : 543-545), que se remite, entre otros, a Kraemer (1973). El examen aristotélico conlleva la invalidación de dos procedimientos en que se basaban las pruebas en favor de las tesis refutadas: el método «generalizante», de sesgo socrático, en que se fundaba la tesis de la substancialidad inteligible del universal y su trascendencia respecto de sus ejemplos sensibles, y el método «elementarizante», derivado de las matemáticas, con que se determinaba la substancialidad

[*i*] Acerca de la substancia de las cosas sensibles se ha dicho ya cómo[1] es, [y ello] en el tratado de la *Física*[2] en relación con la materia, y después, [cuando tratamos] acerca de la [substancia] en actividad[3]. Y como la indagación es [ahora acerca de] si, aparte de las substancias sensibles, hay alguna [substancia] invariable y eterna o no la hay[4], y, si la hay, cómo es[5], debemos estudiar primero las [tesis] formuladas por los otros [filósofos], para que, si dicen algo en forma no acertada, no incurramos en los mismos [desaciertos], y si [hay] alguna doctrina común a nosotros y a ellos, no nos disgustemos con nosotros por eso; pues se debe estar satisfecho si uno dice unas cosas mejor, y otras no peor[6]. [*ii*] Hay dos opiniones acerca de estas cosas: [1] algunos dicen que son substancias los Objetos Matemáticos[7] (por ejemplo, los números, las líneas y las cosas afines a esas), y [otros,] por su parte, [2] [que son substancias] las Ideas. Pero como [*a*] unos[8] consideran esas cosas, las Ideas y los Objetos Matemáticos, dos géneros, y [*b*] otros[9] [hacen] una sola la

---

y la naturaleza inteligible de los elementos del compuesto, y su trascendencia respecto de este; ambos procedimientos serían, para Aristóteles, incompatibles entre sí; cf. Cattanei (1990).

7. En la doctrina platónica, los «Objetos Matemáticos (*tà mathematikà*)» son entidades que median entre las Ideas y las cosas sensibles; difieren de estas en que son, como las Ideas, invariables y eternos, y difieren de las Ideas en que, mientras que cada una de estas tiene una individualidad propia, los Objetos Matemáticos tienen sólo una *unidad específica*, y comprenden una infinidad de ejemplares semejantes, a la manera en que a cada Idea le corresponde, en el mundo sensible, una infinidad de ejemplares empíricos. Platón los veía como substancias, y les atribuía un modo de ser propio, como se ha dicho, diverso tanto del de las Ideas cuanto del de las cosas sensibles. No se identifican, pues, tampoco con los Números ideales ni con las Figuras ideales; cf. Robin (1963 ; 202; 207-208). Los Objetos Matemáticos son las entidades con que operan las matemáticas y la geometría, esto es, cosas tales como «*el número tres*» o «*el triángulo*», cuya índole de intermedios se trasunta en que no son ni el número *Tres ideal* ni la figura del *Triángulo ideal* (es decir, no son las Especies respectivas, cada una de las cuales es una), ni son el tres de estas *tres cosas sensibles* ni este *triángulo sensible*: los matemáticos no trabajan, pues, en la visión platónica, ni con los objetos sensibles ni con los ideales, sino con estos objetos «intermedios», que se pueden repetir, como es el caso de la suma de dos más dos, donde hay dos *dos* idénticos entre sí. Los Objetos Matemáticos exhiben, pues, una naturaleza ambigua o transicional, en la medida en que, aunque son inteligibles, se los estudia por medio de imágenes sensibles y sobre la base de hipótesis o supuestos; cf. Platón, *República* VI 510*c*-511*a*; *Filebo* 23*c*-26*b*; Mansion, S. (1969 : 381-383). La tesis de estos objetos intermedios le es atribuida por Aristóteles a Platón, pero no a los otros académicos. Se hace referencia a esta doctrina también *supra* I vi 987*b*14-18; viii 991*a*3-5; ix 992*b*16-17; III i 995*b*16-17; ii 997*b*2-3; 998*a*7-8; vi 1002*b*13-21; VII ii 1028b19-21 (donde se menciona a Platón); XI

ἀριθμούς, οἱ δὲ μίαν φύσιν ἀμφοτέρων, ἕτεροι δέ τινες τὰς μαθηματικὰς μόνον οὐσίας εἶναί φασι, σκεπτέον πρῶτον μὲν περὶ τῶν μαθηματικῶν, μηδεμίαν προστιθέντας φύσιν ἄλλην αὐτοῖς, οἷον πότερον ἰδέαι τυγχάνουσιν οὖσαι ἢ οὔ, καὶ πότερον ἀρχαὶ καὶ οὐσίαι τῶν ὄντων ἢ οὔ, ἀλλ' ὡς περὶ μαθηματικῶν μόνον εἴτ' εἰσὶν εἴτε μὴ εἰσί, καὶ εἰ εἰσὶ πῶς εἰσίν· ἔπειτα μετὰ ταῦτα χωρὶς περὶ τῶν ἰδεῶν αὐτῶν ἁπλῶς καὶ ὅσον νόμου χάριν· τεθρύληται γὰρ τὰ πολλὰ καὶ ὑπὸ τῶν ἐξωτερικῶν λόγων, ἔτι δὲ πρὸς ἐκείνην δεῖ τὴν σκέψιν ἁπαντᾶν τὸν πλείω λόγον, ὅταν ἐπισκοπῶμεν εἰ αἱ οὐσίαι καὶ αἱ ἀρχαὶ τῶν ὄντων ἀριθμοὶ καὶ ἰδέαι εἰσίν· μετὰ γὰρ τὰς ἰδέας αὕτη λείπεται τρίτη σκέψις. --ἀνάγκη δ', εἴπερ ἔστι τὰ μαθηματικά, ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἶναι αὐτὰ καθάπερ λέγουσί τινες, ἢ κεχωρισμένα τῶν αἰσθητῶν (λέγουσι δὲ καὶ οὕτω τινές)· ἢ εἰ μηδετέρως, ἢ οὐκ εἰσὶν ἢ ἄλλον τρόπον εἰσίν· ὥσθ' ἡ ἀμφισβήτησις ἡμῖν ἔσται οὐ περὶ τοῦ εἶναι ἀλλὰ περὶ τοῦ τρόπου.

---

i 1059*b*6-8; XII i 1069*a*35-36; en el presente libro XIII en este lugar y en ii 1077*a*10-12; ix 1086*a*11-13, y en XIV iii 1090*b*35-36. *Supra* en III ii 998*a*7-9 e *infra* en 1076*a*32-35 se hace referencia a una variante en la que los objetos intermedios no tienen una existencia separada de las cosas sensibles, sino que existen en estas.

8. Se trata de Platón y los platónicos fieles a su maestro que, como se ha señalado en las notas precedentes, en la enseñanza no escrita distinguía entre las Ideas y los Objetos Matemáticos, y ello en contraste con lo dicho en los diálogos, donde no expone esa distinción, sino que se ve en aquellos objetos substancias inteligibles y, por tanto, entidades del mismo género que las Ideas; cf. Platón, *República* 525c-531*d*; *Filebo* 56*c*-59*d*; *Teéteto* 195*e*-196*b*; 198*a*-*d*. En la versión que arriba es objeto de crítica, los Objetos Matemáticos tienen la condición, ya señalada, de entes «intermedios (*metaxý*)» entre las Ideas y las cosas sensibles.

9. Jenócrates. Cf. *infra* vi 1080*b*28-30.

10. Algunos pitagóricos y Espeusipo. Cf. *supra* VII ii 1028*b*21-24; XII x 1075*b*37-1076*a*3; *infra* XIV iii 1090b13-20. Espeusipo había renunciado al postulado de un mundo eidético y, según está sugerido arriba, como realidades suprasensibles primeras había puesto, en lugar de las Ideas, los Objetos Matemáticos.

11. La cuestión vuelve a ser formulada en las últimas líneas del presente capítulo y se la trata en los dos capítulos que siguen.

12. Como señala Alejandro (1891 : 724), la cuestión será, más precisamente, si existen en actividad y de por sí o son nada más que abstracciones.

13. En los capítulos iv y v.

14. «sin más» traduce «*haplôs*», cuyo sentido es aquí un tanto incierto, como se refleja en sus variadas traducciones; según Ross (1958 : II 408), «*simply, without elaboration*»; según Reale (1968 : 312), «*considerandole di per sé*»; Tricot (1973 : 716), «*propement dites*»; Zucchi (2004 : 560): «abreviadamente», etcétera.

naturaleza de ambos, y [*c*] algunos otros[10] dicen que sólo los Objetos Matemáticos son substancias, se debe investigar [A] primero[11] acerca de las Objetos Matemáticos sin añadirles [al hacerlo] ninguna otra naturaleza; por ejemplo, [no nos preguntaremos] si son Ideas o no, o si [son] o no [son] principios y substancias de los entes, sino [que nos preguntaremos acerca de ellos,] sólo en tanto Objetos Matemáticos, si existen o si no existen, y, si existen, cómo son[12]. [B] A continuación[13] de esas cosas, [trataremos] por separado acerca de las Ideas mismas sin más[14], y en la medida en que la forma acostumbrada de hacerlo lo pide[15], pues las más de las cosas han sido dichas y repetidas aun en los textos exotéricos[16]. [C] Además, la mayor parte de los argumentos se tiene que dirigir a aquella investigación[17], [y ello] cuando examinemos[18] si las substancias y los principios de los entes son Números e Ideas[19]: después de [la investigación acerca de] las Ideas queda, en efecto, esta tercera investigación.

[*iii*] [A] Si los Objetos Matemáticos existen[20], necesariamente estarán [*1*] o en las cosas sensibles, tal como dicen algunos[21]; o [*2*] separados de las cosas sensibles (algunos dicen también así); y si [no existen] de ninguna de esas dos maneras, [entonces,] [*3*] o no existen [en absoluto] o existen de otro modo[22]. Así que para nosotros el debate no será acerca de la existencia, sino acerca del modo [de existencia][23].

---

15. La frase «en la medida en que la forma acostumbrada de hacerlo lo pide» refleja el sentido probable de la rara expresión «*hóson nómou khárin*». Lo que se dice a continuación sugiere que Aristóteles se disculpa por reiterar cosas dichas en textos conocidos de sus receptores.

16. La expresión «textos exotéricos (*exōterikoi lógoi*)» es un tanto incierta. Aristóteles la usa también en *Phys* V x 217*b*30-31; *EN* I xiii 1102*a*26-27; VI iv1140*a*2-3; *EE* I viii 1217*b*20; II i 1218*b*32; *Pol* III vi 1278*b*30; los giros «*enkýklia* ([libros] encíclicos)», *EN* I v 1096*a*3, y «*hoi en koinōi legómenoi lógoi* (las exposiciones hechas en público)», *De an* I iv 407*b*29, serían más o menos equivalentes a «textos exotéricos». [*a*] En la forma de ver más difundida, que se remonta a Cicerón, *De finibus* V v 12, donde se caracteriza el texto exotérico como compuesto en lenguaje no técnico («*popullariter scriptum*»), se trataría de las obras dadas a publicidad por Aristóteles para la lectura del gran público no especializado, y se los opone a los textos acroamáticos, esto es, los textos de las lecciones, compuestos para la lectura de sus discípulos, que circularían en el seno del Liceo. En el caso particular de la presente ocurrencia, Jaeger (1962 : *app crit*) supone que Aristóteles se refiere específicamente a los diálogos (perdidos) *De philosophia* y *De Ideiis*. [*b*] No obstante, en el propio Cicerón, *Ad Atticum* XV iv 16 2, se halla también la sugerencia, admitida por algunos especialistas, de que los libros exotéricos serían más bien los textos destinados a la discusión preliminar de un tema («*proemiis, ut Aristóteles in his quos exoterikoús vocat*»). [*c*] El examen de algunas de las ocu-

rrencias de la expresión en la obra de Aristóteles sugieren, por otra parte, que con ella se aludía, al menos a veces, a los argumentos en circulación fuera del Liceo, y ello lo bastante para que fueran más o menos conocidos por miembros de otras escuelas filosóficas. En cualquier caso, Aristóteles parece referirse arriba a textos compuestos por él mismo; cf. Ross (1958 : II 408); Tricot (1973 : 716).

17. La investigación referente a «las Ideas sin más», anunciada en el anterior punto [*B*].

18. En los capítulos vii a ix del presente libro. El problema se vuelve a tratar también en el libro XIV.

19. La condición de principios (*arkhaí*) de los números (los matemáticos y los ideales) residiría en la causalidad que, según las doctrinas consideradas, y en particular según las enseñanzas no escritas de Platón, ejercían sobre las cosas empíricas. Los números matemáticos eran concebidos como causas del mundo sensible, cuya estructura es, justamente, matemática, y los Números ideales, como causas de las Ideas, de los Objetos Intermedios, y de las cosas empíricas. Espeusipo afirmaba la causalidad de los números matemáticos (los únicos que admitía), y Jenócrates había unido ambas formas de causalidad.

20. Si existen como substancias con realidad propia en actividad.

21. No es posible mencionar por su nombre a ninguno de los partidarios de esa visión. Al parecer, no se trata de pitagóricos, o, al menos, de pitagóricos sin más, sino, en todo caso, de pitagóricos platonizantes o platónicos pitagorizantes, que, según se ve arriba, entendían que los Objetos Matemáticos existían de por sí, y a la vez eran inmanentes a las cosas sensibles. De acuerdo con Alejandro (1891 : 724), sí sería esa la opinión de algunos pitagóricos que comparaban el número con el alma racional, la cual, aun existiendo en sí, está en un cuerpo individual.

22. Cf. *infra* la nota 73, en la p. 970.

23. [*1*] es tratado en *infra* ii 1076*a*38-1076*b*11; [*2*] en ii 1076*b*11-1077*b*11; [*3*] en iii.

Capítulo ii

[*i*] [*1*] *Los Objetos Matemáticos no pueden estar en las substancias sensibles* (1076*a*38-1076*b*11). [*ii*] [*2*] *Tampoco pueden tener una existencia separada:* [*a*] *eso obligaría a admitir una cantidad extraordinaria de superficies, líneas y puntos;* [*b*] *y una cantidad infinita de géneros de números; y* [*c*] *que los objetos de la astronomía, la óptica y la armonía existen separados de los sensibles;* [*d*] *los axiomas de la matemática general obligarían a admitir substancias intermedias que no son puntos ni superficies ni tiempo* (1077*b*11-1077*a*14). [*iii*] *Y aun otras consecuencias:* [*a*] *los objetos intermedios serían anteriores a las cosas sensibles;* [*b*] *no es claro cómo podrían los objetos de las matemáticas tener unidad;* [*c*] *si son anteriores en la generación, debieran serlo también en la substancia;* [*d*] *no pueden ser compuestos de materia y de especie* (1077*a*14-1077*b*11). [*iv*] [*a*] *La anterioridad en la definición es una cosa diversa de la anterioridad en la substancia;* [*b*] *los Objetos Matemáticos no son substancias: no son cosas separadas ni están en las cosas sensibles* (1077*b*11-1077*b*17).

ὅτι μὲν τοίνυν ἐν γε τοῖς αἰσθητοῖς ἀδύνατον εἶναι καὶ ἅμα πλασματίας ὁ λόγος, εἴρηται μὲν καὶ ἐν τοῖς διαπορήμασιν ὅτι δύο ἅμα στερεὰ εἶναι ἀδύνατον, ἔτι δὲ καὶ ὅτι τοῦ αὐτοῦ λόγου καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις καὶ φύσεις ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἶναι καὶ μηδεμίαν κεχωρισμένην· --ταῦτα μὲν οὖν εἴρηται πρότερον, ἀλλὰ πρὸς τούτοις φανερὸν ὅτι ἀδύνατον διαιρεθῆναι ὁτιοῦν σῶμα· κατ' ἐπίπεδον γὰρ διαιρεθήσεται, καὶ τοῦτο κατὰ γραμμὴν καὶ αὕτη κατὰ στιγμήν, ὥστ' εἰ τὴν στιγμὴν διελεῖν ἀδύνατον, καὶ τὴν γραμμήν, εἰ δὲ ταύτην, καὶ τἆλλα. τί οὖν διαφέρει ἢ ταύτας εἶναι τοιαύτας φύσεις, ἢ αὐτὰς μὲν μή, εἶναι δ' ἐν αὐταῖς τοιαύτας φύσεις; τὸ αὐτὸ γὰρ συμβήσεται: διαιρουμένων γὰρ τῶν αἰσθητῶν διαιρεθήσονται, ἢ οὐδὲ αἱ αἰσθηταί. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κεχωρισμένας γ' εἶναι φύσεις τοιαύτας δυνατόν. εἰ γὰρ ἔσται στερεὰ παρὰ τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένα τούτων ἕτερα καὶ πρότερα τῶν αἰσθητῶν, δῆλον ὅτι καὶ παρὰ τὰ ἐπίπεδα ἕτερα ἀναγκαῖον εἶναι ἐπίπεδα κεχωρισμένα καὶ στιγμὰς καὶ γραμμάς (τοῦ γὰρ αὐτοῦ λόγου)·εἰ δὲ ταῦτα, πάλιν παρὰ τὰ τοῦ στερεοῦ τοῦ μαθηματικοῦ ἐπίπεδα καὶ γραμμὰς καὶ στιγμὰς ἕτερα κεχωρισμένα (πρότερα γὰρ τῶν συγκειμένων ἐστὶ τὰ ἀσύνθετα· καὶ εἴπερ τῶν αἰσθητῶν πρότερα σώματα μὴ αἰσθητά, τῷ αὐτῷ λόγῳ καὶ τῶν ἐπιπέδων τῶν ἐν τοῖς ἀκινήτοις στερεοῖς τὰ αὐτὰ καθ' αὑτά, ὥστε ἕτερα ταῦτα ἐπίπεδα καὶ γραμμαὶ τῶν ἅμα τοῖς στερεοῖς τοῖς κεχωρισμένοις· τὰ μὲν γὰρ ἅμα τοῖς

1076b

---

24. Esto es, *supra* III ii 997*b*12-34; 998*a*7-19. Cf. Alejandro (1891 : 725). La expresión traducida arriba como «La discusión de las aporías (*Tà diaporémata*)» hace referencia al procedimiento diaporemático, característico del libro III, al que aquí se remite. En el presente capítulo y en el siguiente expone Aristóteles su visión acerca de la condición ontológica de los Objetos Matemáticos, y ello en el marco de una crítica de las posiciones de la Academia, en la que el punto central es que los Objetos Matemáticos no pueden ser componentes internos de las cosas particulares ni ser ellos mismo substancias «separadas», suposiciones que, a juicio de Aristóteles, dan lugar a paradojas insalvables. Cf. también *Phys* II ii; *An Pr* I xli 49*b*35-37; *An Post* I x 76*b*39-77*a*3.

25. Según Alejandro (1891 : 725), Aristóteles se refiere a los límites de los cuerpos, las líneas y las superficies. Cf. *supra* III ii 998*a*11-13. Bonitz (1848-1849 : 528) entiende que «potencias» no tiene aquí sentido aristotélico, sino que alude a las Ideas platónicas.

26. Las expresiones «superficies», «líneas» y «puntos» aparecen en el texto griego en número singular, pero es más natural en castellano expresarlas en plural.

27. La superficie y el cuerpo.

28. Esto es: ¿qué diferencia hay entre decir que las cosas sensibles son indivisibles, y decir que no son indivisibles, pero que en ellas hay cosas indivisi-

[*i*] [*1*] En *La discusión de las aporías* está dicho ya[24] que [es] imposible que [los Objetos Matemáticos] estén en las cosas sensibles, y, al mismo tiempo, que la teoría [es] una ficción, porque <*a*> es imposible que dos sólidos estén a la vez [en el mismo lugar]; además, porque, <*b*> con el mismo argumento, también las demás potencias y [las demás] naturalezas[25] estarían en las cosas sensibles, y ninguna [estaría] separada. 1076b

Esas cosas han sido dichas, pues, antes. Pero, aparte de ellas, <*c*> [es] manifiesto que [de acuerdo con esa teoría es] imposible que un cuerpo cualquiera sea dividido; pues sería dividido en superficies, y estas, en líneas, y estas, en puntos[26]. De modo que si es imposible dividir el punto, también [lo será dividir] la línea, y si [es imposible dividir] esta, también [lo será dividir] las demás cosas[27]. Ahora bien, ¿qué diferencia hay [entre decir] que estas son naturalezas tales, y [decir] que estas no, pero que en ellas existen naturalezas tales?[28] Pues el resultado será el mismo. En efecto, si las cosas sensibles se dividen, [ellos][29] se dividirán, o [si no,] tampoco [se dividirán] las cosas sensibles[30]. [*ii*] [*2*] Pero tampoco [es] posible que naturalezas tales existan separadas. [*a*] Pues si aparte de los [sólidos] sensibles, existieran sólidos separados de estos, diversos y anteriores a los sensibles, [es] evidente que aparte de las superficies [sensibles] por fuerza existirán otras superficies separadas [de estas], y líneas y puntos [separados] (el argumento [es] el mismo). Y si [existieran] esas cosas aparte de las superficies, las líneas y los puntos del sólido matemático, [existirían también] otras [superficies, otras líneas y otros puntos] separados [de aquellos] (pues lo no compuesto es anterior a lo compuesto; y si los cuerpos no sensibles son anteriores a los sensibles, a causa del mismo argumento [habría que admitir que] las superficies *en sí y de por sí* [son anteriores] a las de los sólidos [que están] en los sólidos inmóviles[31]; de modo que esas superficies y líneas [serán] diversas de las [que se dan] juntamente con los sólidos [matemáticos] separados, pues estas [se dan] juntamente con

---

bles? Y ello porque la división del cuerpo será una división de la superficie, una división de la superficie será una división de la línea, y una división de la línea será una división del punto. Como se verá, para Aristóteles el punto no es parte de una magnitud, sino sólo el límite de la división de la línea, y la superficie no es parte del sólido, sino su límite: todas ellas son nada más que en potencia, y pasan a ser reales sólo por la división de las figuras.

29. Los Objetos Matemáticos que la doctrina criticada se pretende que son inmanentes a las cosas sensibles.

30. Que los Objetos Matemáticos pudieran dividirse contradice, desde luego, lo que la tesis criticada afirma, y que las cosas sensibles no puedan ser divididas contradice a la evidencia sensible. La teoría de los Objetos Mate-

μαθηματικοῖς στερεοῖς τὰ δὲ πρότερα τῶν μαθηματικῶν
25 στερεῶν)· πάλιν τοίνυν τούτων τῶν ἐπιπέδων ἔσονται γραμμαί, ὧν πρότερον δεήσει ἑτέρας γραμμὰς καὶ στιγμὰς εἶναι διὰ τὸν αὐτὸν λόγον· καὶ τούτων <τῶν> ἐκ ταῖς προτέραις γραμμαῖς ἑτέρας προτέρας στιγμάς, ὧν οὐκέτι πρότεραι ἕτεραι. ἀτοπός τε δὴ γίγνεται ἡ σώρευσις
30 (συμβαίνει γὰρ στερεὰ μὲν μοναχὰ παρὰ τὰ αἰσθητά, ἐπίπεδα δὲ τριττὰ παρὰ τὰ αἰσθητά—τά τε παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς στερεοῖς καὶ <τὰ> παρὰ τὰ ἐν τούτοις—γραμμαὶ δὲ τετραξαί, στιγμαὶ δὲ πενταξαί· ὥστε περὶ ποῖα αἱ ἐπιστῆμαι ἔσονται αἱ μαθηματικαὶ τούτων;
35 οὐ γὰρ δὴ περὶ τὰ ἐν τῷ στερεῷ τῷ ἀκινήτῳ ἐπίπεδα καὶ γραμμὰς καὶ στιγμάς· ἀεὶ γὰρ περὶ τὰ πρότερα ἡ ἐπιστήμη)· ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ τῶν ἀριθμῶν· παρ' ἑκάστας γὰρ τὰς στιγμὰς ἕτεραι ἔσονται μονάδες, καὶ παρ' ἕκαστα τὰ ὄντα, <τὰ> αἰσθητά, εἶτα τὰ νοητά, ὥστ' ἔσται γένη <ἄπειρα> τῶν μαθηματικῶν ἀριθμῶν. ἔτι ἅπερ καὶ ἐν τοῖς
1077a ἀπορήμασιν ἐπήλθομεν πῶς ἐνδέχεται λύειν; περὶ ἃ γὰρ ἡ ἀστρολογία ἐστίν, ὁμοίως ἔσται παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ περὶ

---

máticos criticada a continuación ([2]), que declara que existen «separados», que están sujetos a proceso de generación, y que ostentan la condición de «intermedios», cs, como se ha visto, la teoría no escrita sostenida por Platón; cf. *supra* las notas 6 y 7, en las pp. 952 y 953. En ella los entes matemáticos son anteriores a los entes empíricos, los cuales dependen ontológicamente de los matemáticos; cf. *supra* V xi 1019*a*2-4; Cattanei (1989 : 548-549).

31. Los sólidos matemáticos.

32. Es un sinsentido la acumulación de niveles que la tesis criticada obligaría a admitir: se tiene, primero, la distinción entre el *sólido sensible* y el *sólido matemático* separado del sensible; ahora bien, [*1*] si hay un sólido separado, habrá superficies, líneas y puntos separados; pero como lo simple es anterior a lo compuesto, entonces el sólido matemático, compuesto de superficies, líneas y puntos, supone [*2*] superficies, líneas y puntos *en sí*, anteriores al compuesto; pero la superficie *en sí* está a su vez compuesta de líneas, y estas líneas están compuestas de puntos, que serán [*3*] líneas y [*4*] puntos anteriores a la superficie *en sí*; y eso supone [*5*] otros puntos anteriores a los puntos que constituyen las líneas que son anteriores a las que forman la superficie *en sí*.

33. La prueba basada en la anterioridad del componente simple respecto del compuesto y «separado» de él, llevaría a admitir una pluralidad de objetos matemáticos inteligibles de la misma índole. Es decir, [*a*] aparte del sólido sensible, un sólido matemático; [*b*] además de la superficie sensible, 1. la superficie matemática, 2. la superficie del sólido matemático, y 3. la superficie en sí; [*c*] además de la línea sensible, 1. las líneas de las superficies matemáticas; 2. las líneas de las superficies del sólido matemático; 3. las líneas de las superficies en sí; 4. las líneas anteriores a las líneas de la superficie en sí; [*b*] además de los puntos sensibles, 1. los puntos matemáticos; 2. los puntos del

los sólidos matemáticos, y las otras [son] anteriores a los sólidos matemáticos). Y en esas superficies deberá haber, a su vez, líneas, con anterioridad a las cuales deberá haber [aun] otras líneas y [otros] puntos, [y ello] a causa del mismo argumento; y [deberá haber] otros puntos anteriores a los [puntos que están] en las líneas anteriores, anteriores a los cuales ya no [habrá] otros [puntos]. La acumulación es un sinsentido[32], pues se da [*1*] *un sólido único* aparte de los sensibles, pero [*2*] *tres especies de superficies* (aparte de las sensibles, las [que están] en los sólidos matemáticos y <las> [que están] aparte de las [que están] en estos), y [*3*] *cuatro especies de líneas* y [*4*] *cinco especies de puntos*[33]. Así que ¿a cuáles de ellas se referirán las ciencias matemáticas? Pues ciertamente no a las superficies, las líneas y los puntos [que están] en el sólido inmóvil[34], pues la ciencia siempre se refiere a las cosas anteriores. [*b*] El mismo argumento [se aplica] también a propósito de los números; pues, aparte de cada uno de los puntos[35], habrá otras unidades[36], y, [las habrá también,] aparte de cada uno de los entes, <los>[37] sensibles y, a continuación, los inteligibles[38]; así que habrá <infinitos> géneros de números matemáticos. [*c*] Además, ¿cómo se pueden resolver las [dificultades] que expusimos en *La discusión de las aporías*[39]? Pues las cosas de las que [trata] la astronomía deberán existir aparte de las cosas sensibles, al igual que las cosas de las que [trata] la geometría. Y ¿cómo [será] posible que existan un Cielo y sus partes <aparte del cielo sensible>[40] o cualquier otra cosa que tiene

---

sólido matemático; 3. los puntos de las líneas de las superficies en sí; 4. los puntos anteriores a los puntos de las líneas en sí; 5. los puntos en sí. Todo ello se puede resumir en el siguiente esquema (cf. Ross [1958 : II 412-413]; Robin [1963 : 220]; Reale [1968 : 352]; Cattanei [1990 : 186-187]):

5.	puntos	{ *anteriores a los puntos de las líneas de la superficie en sí*
4.	líneas y puntos	{ *anteriores a las líneas de la superficie en sí y de por sí*
3.	superficies, líneas y puntos	*en sí y de por sí*
2.	superficies, líneas y puntos	*del sólido matemático*
1.	sólidos, superficies, líneas y puntos	*matemáticos*
0.	sólidos, superficies, líneas y puntos	*empíricos*

34. Es decir, en el sólido matemático.

35. Aparte de cada clase de puntos, que, como se acaba de ver en el párrafo precedente, son cinco.

36. Una clase de «unidades (*monádes*)» aun más sencillas o elementales que el punto. Tanto el punto cuanto la unidad son indivisibles, pero la unidad (*monás*) carece de posición; cf. *supra* V vii 1016*b*29-31, mientras que el punto (*stigmé*) siempre la tiene.

ἃ ἡ γεωμετρία· εἶναι δ' οὐρανὸν † καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ πῶς δυνατόν, ἢ ἄλλο ὁτιοῦν ἔχον κίνησιν; ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ὀπτικὰ καὶ τὰ ἁρμονικά· ἔσται γὰρ φωνή τε καὶ ὄψις παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ καθ' ἕκαστα, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις καὶ τὰ ἄλλα αἰσθητά· τί γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε; εἰ δὲ ταῦτα, καὶ ζῷα ἔσονται, εἴπερ καὶ αἰσθήσεις. ἔτι γράφεται ἔνια καθόλου ὑπὸ τῶν μαθηματικῶν παρὰ ταύτας τὰς οὐσίας. ἔσται οὖν καὶ αὕτη τις ἄλλη οὐσία μεταξὺ κεχωρισμένη τῶν τ' ἰδεῶν καὶ τῶν μεταξύ, ἣ οὔτε ἀριθμός ἐστιν οὔτε στιγμὴ οὔτε μέγεθος οὔτε χρόνος. εἰ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, δῆλον ὅτι κἀκεῖνα ἀδύνατον εἶναι κεχωρισμένα τῶν αἰσθητῶν. ὅλως δὲ τοὐναντίον συμβαίνει καὶ τοῦ ἀληθοῦς καὶ τοῦ εἰωθότος ὑπολαμβάνεσθαι, εἴ τις θήσει οὕτως εἶναι τὰ μαθηματικὰ ὡς κεχωρισμένας τινὰς φύσεις. ἀνάγκη γὰρ διὰ τὸ μὲν οὕτως εἶναι αὐτὰς προτέρας εἶναι τῶν αἰσθητῶν μεγεθῶν, κατὰ τὸ ἀληθὲς δὲ ὑστέρας· τὸ γὰρ ἀτελὲς μέγεθος γενέσει μὲν πρότερόν ἐστι, τῇ οὐσίᾳ δ' ὕστερον, οἷον ἄψυχον ἐμψύχου. ἔτι τίνι καὶ πότ' ἔσται ἓν

---

37. Añadido de Ross (1958 : II 413), seguido por Jaeger (1963 : 264 *app crit*).

38. Habrá tantas unidades cuantos individuos empíricos, como Sócrates o Calias, y aun tantas cuantos individuos inteligibles (las Ideas), y ello porque en cada caso el individuo es numéricamente *uno*, lo cual supone una unidad anterior. La consecuencia es, pues, como se dice arriba a continuación, que habría que admitir una cantidad infinita de géneros de números que se corresponden con los géneros de unidades.

39. Cf. *supra* la nota 24, en la p. 958 y III ii 997*b*12-34. En lo que sigue, Aristóteles extrae las consecuencias paradójicas que el postulado platónico de la existencia de los Objetos Matemáticos como intermedios entre las Ideas y las cosas sensibles conlleva si se lo traslada a ciencias matemáticas tales como la astronomía, la geometría, la óptica y la armonía: habría que admitir un cielo inmóvil, y cosas tales como sonidos y visiones no sensibles. Según Cattanei (1989 : 550-551), la presente crítica no está dirigida contra la teoría platónica, sino contra el desarrollo que de ella hizo Espeusipo.

40. Jaeger (1961 : 265 *app crit*) supone aquí una laguna, que propone suplir con la expresión incluida arriba o con: «<un cielo inmóvil aparte de este> cielo». Cf. *supra* III ii 997*b*15-18.

41. Cf. Platón *República* 528 *a-b*; 529*c-d*.

42. Es decir, ¿por qué limitarse a los sentidos relacionados con los objetos de la óptica y la armonía (la audición y la visión), y no extender el postulado de los objetos intermedios a los demás campos de la percepción, lo cual llevaría a suponer gustos, olores y sensaciones táctiles *no sensibles*?

43. Si se admiten «percepciones no sensibles», habrá que admitir también, aparte de los animales sensibles, animales intermedios no sensibles, esto es, habrá que admitir seres con la capacidad perceptiva correspondiente, en la medida en que la percepción por fuerza supone, como correlato, un animal que percibe.

movimiento[41]? Y lo mismo [cabe decir de los objetos de que tratan] la óptica y la armonía; pues tendrá que haber una voz y una visión aparte de las cosas sensibles y las particulares. De manera que también [deberá ocurrir eso en el caso de] las demás percepciones sensibles y las demás [propiedades] sensibles[42]. Pues ¿por qué [ha de ocurrir] más bien [con] aquellos que [con] estos? Pero si eso [se da], también deberán existir *animales* [aparte de los animales sensibles] si en efecto hay también percepciones [aparte de las sensibles][43]. [*d*] Además, algunos [axiomas] son formulados[44] universalmente por los matemáticos aparte de esas substancias[45]. Habrá, pues, también otra substancia intermedia, separada tanto de las Ideas cuanto de los [objetos] intermedios, que no será ni número ni punto ni magnitud ni tiempo. Pero si eso [es] imposible, [es] evidente que también es imposible que existan aquellas [substancias] separadas de las cosas sensibles[46]. [*iii*] Pero, en general, si se afirma que los Objetos Matemáticos son así: como unas naturalezas separadas, de ello resulta lo contrario tanto de la verdad cuanto de lo que se acostumbra a suponer[47]. (<1>) [*a*] Pues por ser así[48], necesariamente serían anteriores a las magnitudes sensibles cuando, en realidad, son posteriores, pues una magnitud incompleta es, por cierto, anterior *en la generación*, pero posterior *en la substancia*, como lo inanimado [es anterior] a lo animado[49]. [*b*] Además[50], ¿por qué y cuándo[51] serán *una* las magnitudes

---

De acuerdo con Robin (1963 : 213), este argumento representa una variante del argumento del tercer hombre. Cf. *supra* XI i 1059*b*3-9; III ii 997*b*12-24.

44. Según Ross (1958 : II 413), ese, es decir, «son formulados», es el sentido de la forma verbal «*gráphetai*» (literalmente, «son escritos»), que Aristóteles emplea, y no el de «son demostrados» que entiende Alejandro (1891 : 729). Schwegler (1847 : IV 301), basándose en expresiones jurídicas como «*nómon gráphein* (establecer una ley)», tomó la expresión en el sentido de «proposiciones afirmadas como leyes». Sea como fuere, se trata de axiomas de la matemática general, que, como se dice más abajo, no se refieren específicamente a los números ni a las magnitudes ni al tiempo, sino a todas las especies de objetos matemáticos y en relación con todas las disciplinas matemáticas; Alejandro (1891 : 730) da como ejemplo de ellos el de que si a cantidades iguales se le quitan cantidades iguales, restan cantidades iguales. Cf. Lear (1982 : 165-166); *An Post* I v 74*a*19-25. Cf. también *infra* iii 1077*b*18-20; *supra* VI i 1026*a*29.

45. Esto es, independientemente o más allá de las (presuntas) substancias matemáticas intermedias que se han mencionado en el párrafo anterior (o de cualquier otra forma de objeto ideal).

46. Los axiomas difieren de las demás proposiciones universales de las matemáticas en que no se refieren al plano eidético, sino que se sitúan en un plano más universal y, por tanto, anterior a aquel plano y al de los objetos intermedios, y que, por cierto, no es previsto en la doctrina criticada, la cual debiera, empero, admitirlo si se ajustara a su propia lógica. En ese nivel se debieran colocar entidades de contenido no definible (puesto que, como se

τὰ μαθηματικὰ μεγέθη; τὰ μὲν γὰρ ἐνταῦθα ψυχῇ ἢ μέρει ψυχῆς ἢ ἄλλῳ τινί, εὔλογον (εἰ δὲ μή, πολλά, καὶ διαλύεται), ἐκείνοις δὲ διαιρετοῖς καὶ ποσοῖς οὖσι τί αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι καὶ συμμένειν; ἔτι αἱ γενέσεις δηλοῦσιν. πρῶτον μὲν γὰρ ἐπὶ μῆκος γίγνεται, εἶτα ἐπὶ πλάτος, τελευταῖον δ' εἰς βάθος, καὶ τέλος ἔσχεν. εἰ οὖν τὸ τῇ γενέσει ὕστερον τῇ οὐσίᾳ πρότερον, τὸ σῶμα πρότερον ἂν εἴη ἐπιπέδου καὶ μήκους· καὶ ταύτῃ καὶ τέλειον καὶ ὅλον μᾶλλον, ὅτι ἔμψυχον γίγνεται· γραμμὴ δὲ ἔμψυχος ἢ ἐπίπεδον πῶς ἂν εἴη; ὑπὲρ γὰρ τὰς αἰσθήσεις τὰς ἡμετέρας ἂν εἴη τὸ ἀξίωμα. ἔτι τὸ μὲν σῶμα οὐσία τις (ἤδη γὰρ ἔχει πως τὸ τέλειον), αἱ δὲ γραμμαὶ πῶς οὐσίαι; οὔτε γὰρ ὡς εἶδος καὶ μορφή τις, οἷον εἰ ἄρα ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, οὔτε ὡς [ἡ] ὕλη, οἷον τὸ σῶμα· οὐθὲν γὰρ ἐκ γραμμῶν οὐδ' ἐπιπέδων οὐδὲ στιγμῶν φαίνεται συνίστασθαι δυνάμενον, εἰ δ' ἦν οὐσία τις ὑλική, τοῦτ' ἂν ἐφαίνετο δυνάμενα πάσχειν. τῷ μὲν οὖν λόγῳ ἔστω πρότερα, ἀλλ' οὐ πάντα ὅσα τῷ λόγῳ πρότερα καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα. τῇ μὲν γὰρ οὐσίᾳ πρότερα ὅσα χωριζόμενα τῷ εἶναι ὑπερβάλλει, τῷ λόγῳ δὲ ὅσων οἱ λόγοι ἐκ τῶν λόγων· ταῦτα δὲ οὐχ ἅμα ὑπάρχει. εἰ γὰρ μὴ ἔστι τὰ πάθη παρὰ τὰς οὐσίας, οἷον κινούμενόν τι ἢ λευκόν, τοῦ λευκοῦ

---

dice arriba, no son ni superficie ni magnitud ni tiempo; cf. Alejandro [1891 : 729; 730]), que son resultado de la forzosa ontologización del contenido de los axiomas, y que consistirían en substancias difíciles de concebir, por ser matemáticas, en tanto se refieren a las substancias matemáticas, y, a la vez, anteriores a ellas, y diversas de las Ideas; cf. Cattanei (1990 : 194).

47. Robin (1963 : 221-222) ve en los argumentos que siguen el desarrollo de lo que se acaba de enunciar: <*i*> 1077*a*17-20, desde el punto de vista de la verdad; <*ii*> 1077*a*24-30, desde el punto de vista de lo que se acostumbra suponer acerca de la generación de las magnitudes matemáticas y acerca de la experiencia. En lo que sigue, señalamos entre paréntesis esa articulación.

48. Por ser, en la teoría criticada, separadas y de por sí.

49. De acuerdo con Alejandro (1891 : 730), lo que Aristóteles hace valer aquí es la idea de que lo imperfecto y más elemental es anterior sólo en cuanto a la generación (y en cuanto al tiempo), pero posterior en cuanto a la naturaleza. Por tanto, los Objetos Matemáticos, si son en sí, son anteriores a las cosas sensibles; pero son inanimados, mientras que las cosas sensibles pueden ser animadas, y son, por eso, anteriores desde el punto de vista de la naturaleza, porque son o pueden ser más completas. Acerca de la relación inversa del orden de la substancia y del tiempo, y de la anterioridad natural de lo que es completo, cf. *supra* IX viii 1050*a*4-6; *Phys* VIII vii 260*b*15-261*a*26; *DC* I ii 269*a*19-22.

50. Bonitz (1848-1849 : 532) y Ross (1958 : II 413) entienden que en estas líneas no se expone un argumento de por sí, sino una digresión inserta entre dos argumentos, ([*a*] y [*c*]) relacionados con la generación. En todo caso, la cuestión es la de por qué o cómo se podría dar en las magnitudes matemá-

matemáticas?[52] Pues [es] razonable[53] que las cosas [de] aquí[54] [sean *una*] en virtud del alma o de una parte del alma o de alguna otra cosa[55] (si no, [serían] muchas, y se disolverían); pero para aquellas[56], que son divisibles y son cantidades, ¿qué causa [habrá] de que sean *una* y permanezcan unidas? [*c*] (<*ii*>) Además, las generaciones ponen de manifiesto [lo mismo][57]. Pues se generan primero en longitud; después en latitud, y finalmente en profundidad, y [de ese modo] alcanzan su fin[58]. Ahora bien, si lo [que es] posterior en cuanto a la generación [es] anterior en cuanto a la substancia, el cuerpo será anterior a la superficie y a la longitud[59]; y [será] completo y [será] un todo en mayor medida [que la superficie y la longitud], y ello [también] porque [el cuerpo] llega a estar animado[60]. Pero la línea o la superficie ¿cómo podrían llegar a estar animadas? [Ese] postulado estaría por encima de nuestros sentidos[61]. [*d*] Además, el cuerpo [es] una substancia (pues ya tiene, en cierto modo, completud);[62] pero las líneas ¿cómo [podrían ser] substancias? Pues [no podrían serlo] ni [*1*] en el sentido de especie o configuración, como el alma, si acaso [el alma es] una cosa tal; ni [*2*] en el sentido de materia, como [lo es, por ejemplo,] el cuerpo. Pues es manifiesto que ninguno[63] puede estar compuesto de líneas ni de superficies ni de puntos; pero si fueran substancias materiales, sería manifiesto que podrían tener esa propiedad[64]. [*e*] [*a*] Admítase, entonces, que [las superficies, las líneas y los puntos] son anteriores [al cuerpo] en cuanto al enunciado. Sin embargo, no todas las cosas que son anteriores en cuanto al enunciado [son] anteriores también en cuanto a la substancia. Pues anteriores en cuanto a la substancia [son] las cosas que, separadas [de las otras, las] superan en cuanto al *ser*, pero [son anteriores a otras] en cuanto al *enunciado* [las cosas] a partir de cuyos enunciados [se forman] los enunciados [de esas otras][65]. Ahora bien, esas cosas no se dan a la vez[66], pues si las afecciones, como «móvil» o «blanco», no existen aparte de

---

ticas una unidad substancial: si la tuvieran, habría que explicar por qué, entonces, se las puede, sin embargo, dividir o descomponer.

51. El «cuándo» es extraño. Por eso, en lugar de «*kaì pót'* (y cuándo)» Bonitz (1848-1849 : 532) lee «*kaí pot'*», con lo que la palabra cobra valor sólo enfático, pierde el sentido temporal, y hasta podría no traducirse.

52. Es decir, ¿cuál es la causa de que las magnitudes, que se componen de superficies, sean una unidad?

53. Sigo la lectura de Jaeger (1963 : 265 *app crit*): «*eúlogon* (razonable)», en lugar de «*eulógōs*» o «*eulógōi*», que haría que la gramática de la frase fuese distinta, pero no el sentido.

54. Las cosas del mundo sensible, opuestas, en el planteo platónico, que es objeto de la crítica, al mundo inteligible.

55. Es decir: es razonable pensar que lo que les confiere unidad a las cosas sensibles es, en los seres animados, el alma, que es la especie o la forma de

ἀνθρώπου τὸ λευκὸν πρότερον κατὰ τὸν λόγον ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν οὐ γὰρ ἐνδέχεται εἶναι κεχωρισμένον ἀλλ' ἀεὶ ἅμα τῷ συνόλῳ ἐστίν (σύνολον δὲ λέγω τὸν ἄνθρωπον τὸν λευκόν), ὥστε φανερὸν ὅτι οὔτε τὸ ἐξ ἀφαιρέσεως πρότερον οὔτε τὸ ἐκ προσθέσεως ὕστερον· ἐκ προσθέσεως γὰρ τῷ λευκῷ ὁ λευκὸς ἄνθρωπος λέγεται.

ὅτι μὲν οὖν οὔτε οὐσίαι μᾶλλον τῶν σωμάτων εἰσὶν οὔτε πρότερα τῷ εἶναι τῶν αἰσθητῶν ἀλλὰ τῷ λόγῳ μόνον, οὔτε κεχωρισμένα που εἶναι δυνατόν, εἴρηται ἱκανῶς· ἐπεὶ δ' οὐδ' ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐνεδέχετο αὐτὰ εἶναι, φανερὸν ὅτι ἢ ὅλως οὐκ ἔστιν ἢ τρόπον τινὰ ἔστι καὶ διὰ τοῦτο οὐχ ἁπλῶς ἔστιν· πολλαχῶς γὰρ τὸ εἶναι λέγομεν.

---

ellos, o una parte de ella, como la vegetativa o la sensitiva; o, en el hombre, el alma racional o la especie de cada cosa, que es lo que le confiere unidad y desempeña, en ese sentido un papel semejante al del alma.

56. Las magnitudes matemáticas.

57. Es decir, las formas de generación de los Objetos Matemáticos ponen de manifiesto que la doctrina criticada es errónea.

58. Alcanzan su fin (*télos*) y, por tanto, llegan a ser una cosa completa (*téleion*), como se dice en *a*28. Según Ross (1958 : II 414), estas líneas se refieren a la doctrina de Espeusipo.

59. El sólido sería, pues, anterior, y no a la inversa, como se acaba de ver que sostiene la tesis criticada, la cual ve la línea y la superficie como anteriores, porque son más simples.

60. Esto es, puede llegar a ser animado o en ciertos casos llega a ser animado. El hecho de que lo animado sea más completo que lo animado, y que sólo un cuerpo pueda ser animado confirma, a los ojos de Aristóteles, que la relación es la inversa de la que sostienen los platónicos.

61. La frase es problemática. Con «postulado» se traduce «*axíoma*», de acuerdo con el sentido que comúnmente se le reconoce a esta palabra en el presente contexto. Para Bonitz (1963 : 70*a*57) la palabra tiene, en cambio, el valor de «*placitum* (parecer; opinión)»; «*Behauptung*» (1966 : 292); cf. el uso de la palabra *supra* III iv 1001*b*7. La mención de los sentidos pareciera ser una referencia a la experiencia sensible corriente.

62. En razón de que el sólido matemático tiene tres dimensiones; cf. *DC* I i 268*a*23-26; pero no tienen las afecciones de los cuerpos naturales, y por eso no son completos.

las substancias[67], «blanco» [es] anterior a «hombre blanco» según el enunciado, pero no según la substancia, pues no puede existir separado, sino que siempre existe junto con el compuesto (y por «compuesto» entiendo «hombre blanco»), así que [es] manifiesto que ni lo [que es producto] de la abstracción [es] anterior, ni lo [que es producto] del agregado [es] posterior[68], pues decimos «hombre blanco» por el agregado [de «hombre»] a «blanco»[69]. [*b*] Se ha explicado suficientemente, pues, que [los Objetos Matemáticos] no son substancias en mayor grado que los cuerpos ni [son] anteriores a las cosas sensibles en el ser[70], sino sólo en cuanto al enunciado, ni es posible que en alguna parte existan separadas. Y como, según se mostró[71], tampoco es posible que existan en las cosas sensibles, [es] manifiesto que o bien no existen en absoluto o bien existen en cierto modo, y, por eso, *sin más no existen*[72]. Pues decimos «ser» en muchos sentidos.

---

63. Ningún cuerpo.

64. La propiedad o la cualidad (*páthos*) de estar compuestos de líneas, superficies y puntos.

65. Es decir, las cosas cuyos enunciados forman parte de los enunciados de otras cosas. Sigo a Ross (1958 : II 415) en la interpretación de la gramática de estas líneas. Cf. *supra* V xi 1018*b*34-36; VII x 1034*b*31-32.

66. No *necesariamente* se dan a la vez la anterioridad en el enunciado y la anterioridad en la substancia. La doctrina criticada afirma, en cambio, que lo que es anterior en el enunciado, es anterior también en la substancia. Aristóteles pasa a mostrar que la anterioridad en el enunciado no conlleva la anterioridad en la substancia: «blanco» es conceptualmente anterior a «hombre blanco», pero la realidad de «blanco» es menor que la de «hombre blanco».

67. La expresión «'móvil' o 'blanco' (*kinoúmenón ti è leukón*)» parece denotar dos ejemplos de los «accidentes individuales» de que se habla en *Cat* ii 1*a*20-*b*9, los cuales, como se dice arriba, carecen de independencia ontológica.

68. La cualidad particular de la blancura («esta blancura»), separada por «abstracción (*aphaíresis*)» del hombre del que es cualidad o «en» el que está, no es anterior al hombre desde el punto de vista de la substancia porque no existe separadamente de él. Cf. la nota precedente.

69. «Hombre blanco», que resulta del «agregado (*prósthesis*)» de «blanco» (a «hombre»), tiene, pues, desde el punto de vista de la substancia, prioridad respecto de «blanco».

70. O «en la substancia» si se lo dice con la expresión empleada en el párrafo que precede.

71. *Supra* en ii 1076*a*38-1076*b*11. La expresión está implícita en el tiempo verbal empleado.

72. Cf. *supra* i 1076*a*35. Para Aristóteles, no existen si la expresión se toma «sin más (*haplôs*)», sino que, según se verá, existen sólo como abstracciones.

Capítulo iii

[*i*] [*a*] *Las matemáticas como ciencia de objetos con magnitud y divisibles;* [*b*] *en qué sentido los objetos de las matemáticas* son; [*c*] *los objetos de otras ciencias;* [*d*] *las matemáticas estudian propiedades de las cosas sensibles, pero no en tanto sensibles* (1077*b*17-1078*a*9). [*ii*] [*a*] *El conocimiento es tanto más exacto cuanto más simple es su objeto; cómo se ve eso en las ciencias matemáticas;* [*b*] *es legítimo aislar la cosa de sus accidentes a fin de estudiarla* (1078*a*9-1078*a*31). [*iii*] [*a*] *Las matemáticas tratan acerca del bien y de la belleza;* [*b*] *las condiciones de la belleza son objeto de las matemáticas* (1078*a*31-1078*b*6).

ὥσπερ γὰρ καὶ τὰ καθόλου ἐν τοῖς μαθήμασιν οὐ περὶ κεχωρισμένων ἐστὶ παρὰ τὰ μεγέθη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς ἀλλὰ περὶ τούτων μέν, οὐχ ᾗ δὲ τοιαῦτα οἷα ἔχειν μέγεθος ἢ εἶναι διαιρετά, δῆλον ὅτι ἐνδέχεται καὶ περὶ τῶν αἰσθητῶν μεγεθῶν εἶναι καὶ λόγους καὶ ἀποδείξεις, μὴ ᾗ δὲ αἰσθητὰ ἀλλ' ᾗ τοιαδί. ὥσπερ γὰρ καὶ ἡ κινούμενα μόνον πολλοὶ λόγοι εἰσί, χωρὶς τοῦ τί ἕκαστόν ἐστι τῶν τοιούτων καὶ τῶν συμβεβηκότων αὐτοῖς, καὶ οὐκ ἀνάγκη διὰ ταῦτα ἢ κεχωρισμένον τι εἶναι κινούμενον τῶν αἰσθητῶν ἢ ἐν τούτοις τινὰ φύσιν εἶναι ἀφωρισμένην, οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν κινουμένων ἔσονται λόγοι καὶ ἐπιστῆμαι, οὐχ ᾗ κινούμενα δὲ ἀλλ' ᾗ σώματα μόνον, καὶ πάλιν ᾗ ἐπίπεδα μόνον καὶ ᾗ μήκη μόνον, καὶ ᾗ διαιρετὰ καὶ ᾗ ἀδιαίρετα ἔχοντα δὲ θέσιν καὶ ᾗ ἀδιαίρετα μόνον, ὥστ' ἐπεὶ ἁπλῶς λέγειν ἀληθὲς μὴ μόνον τὰ χωριστὰ εἶναι ἀλλὰ καὶ τὰ μὴ χωριστά (οἷον κινούμενα εἶναι), καὶ τὰ μαθηματικὰ ὅτι ἔστιν ἁπλῶς ἀληθὲς εἰπεῖν, καὶ τοιαῦτά γε οἷα λέγουσιν. καὶ ὥσπερ καὶ τὰς ἄλλας ἐπιστήμας ἁπλῶς ἀληθὲς εἰπεῖν τούτου εἶναι, οὐχὶ τοῦ συμβεβηκότος (οἷον ὅτι λευκοῦ, εἰ τὸ ὑγιεινὸν λευκόν, ἡ δ' ἔστιν ὑγιεινοῦ) ἀλλ' ἐκείνου οὗ ἐστὶν ἑκάστη,

---

73. En tanto son magnitudes. Sobre esa base formula Aristóteles, en lo que sigue, su respuesta a la cuestión acerca del modo de existencia de los objetos matemáticos. Es claro que el Filósofo considera legítima esa cuestión, puesto que las propiedades que las matemáticas estudian en efecto se dan, bajo la forma de propiedades cuantitativas concretas, en las cosas empíricas, y ello aun cuando estas no exhiban con exactitud las figuras o las líneas que son objeto de aquellas ciencias; cf. *supra* III ii 997*b*34-998*a*6; XI i 1059*b*10-12; en otro sentido, cf. Lear (1982 : 177-183). De acuerdo con la interpretación tradicional, que se inicia en Alejandro, el procedimiento de las matemáticas es, en la visión de Aristóteles, la «abstracción (*aphaíresis*)»: los objetos matemáticos son objetos *abstractos*, que existen en potencia en las cosas, y que el matemático actualiza en el pensamiento; cf. arriba 1078*a*30. Las matemáticas recogen, pues, determinaciones reales de las cosas y las consideran únicamente bajo el aspecto para ellas relevante, es decir, el de la cantidad continua (la magnitud) o el de la cantidad discreta (el número), haciendo a un lado las determinaciones cualitativas o la especie de cosas que la cosa sensible considerada ilustre. Como se señala arriba en lo que sigue, el enfoque de la cosa puede, en ese sentido, <*a*> limitarse a su condición de móvil; o <*b*> considerarla sólo como cuerpo; o <*c*> sólo en tanto tiene dos dimensiones; o <*d*> sólo en tanto tiene longitud; o <*e*> sólo como formada por puntos, es decir, por unidades indivisibles que tienen nada más que posición; o <*f*> solamente como unidad, sin atender a su localización en un espacio. De estas posibilidades, <*a*> es el enfoque de la mecánica, <*b*>-<*e*>, el de los distintos niveles de la geometría, y <*f*> a la aritmética pura. Cf. *supra* VII x 1036*a*9-12; VI i 1026*a*25-27. Para Aristóteles esa forma de proceder es legítima; cf. *Phys* II ii 193*b*35-194*a*2; contrasta con la del físico, que considera aisladamente formas que sólo pueden

[i] [*a*] [*3*] Pues bien, tal como los [enunciados] universales no son, en matemáticas, acerca de cosas separadas, [que existan] aparte de las magnitudes y de los números [sensibles], sino [que versan] acerca de estos, pero no en tanto tales, [esto es, no en tanto] tienen una magnitud o son divisibles, [es] evidente que también puede haber enunciados y demostraciones acerca de las [propias] magnitudes sensibles, pero no en tanto sensibles, sino en tanto [son] tales[73]. Pues tal como hay muchos enunciados [acerca de cosas sensibles consideradas] <*a*> sólo en tanto se mueven, al margen del *qué es* de cada una de esas cosas y de los accidentes de ellas (y no [es] necesario por eso que exista una cosa móvil separada de las cosas sensibles o que haya en ellas una naturaleza peculiar determinada), también podrá haber enunciados y ciencias a propósito de los [cuerpos] que se mueven, mas no en tanto se mueven, sino <*b*> sólo en tanto cuerpos, y, a su vez, <*c*> sólo en tanto superficies, y <*d*> sólo en tanto longitudes, y en tanto divisibles, y <*e*> en tanto indivisibles, y en tanto tienen posición, y <*f*> sólo en tanto indivisibles. [*b*] Así que, puesto que [es] verdadero decir, sin más, que existen no sólo las cosas separadas, sino también las no separadas (por ejemplo, que existen las móviles), también [es] verdad decir, sin más, que los objetos matemáticos existen, y también [que son] tales como dicen[74]. [*c*] Y tal como [es] verdadero decir sin más que las otras ciencias no son [ciencias] de eso [que es] accidente [de su objeto] (por ejemplo, [que no es ciencia de] que sea blanco si lo sano [es] blanco, y ella[75] es [ciencia] de lo sano), sino [que las ciencias son ciencias] de aquello de lo que cada una [específica-

---

concebirse como encarnadas en la materia; cf. *supra* la nota 20 del libro VI, en la p. 471. La interpretación tradicional ha sido revisada, en particular a partir de Mueller (1970) en razón de la relativa opacidad que exhibiría la noción de «abstracción» en Aristóteles (cf. Cleary [1985]) y de las implicancias epistemológicas que se afirma que conllevaría la idea de que una ciencia pueda tener como objeto lo que pareciera consistir en «representaciones mentales». Por eso, en lugar de ver el objeto matemático como fruto de un proceso «psicológico», Lear (1982) lo ve como resultado de una operación que consiste en seleccionar, entre los predicados posibles de una cosa, los que son pertinentes para una disciplina determinada (que vienen a ser las que definen el género propio de ella), cuyo instrumento sería el llamado «operador *qua*» (= «*hêi*», «en tanto», adverbio que se registra veintisiete veces en el capítulo; cf. *supra* la nota 1 del libro IV, en la p. 224), y neutralizar los demás. Barnes (1985) cree que en la argumentación de estos capítulos (ii-iii) no está presente, ni explícita ni implícitamente, forma alguna de abstraccionismo; en su visión, cuando trabaja, el geómetra no postula objetos abstractos, ni siquiera como artificio heurístico, sino que sencillamente considera en forma aislada propiedades que no existen aisladas. Cf. también Modrak (1989). Desde un ángulo diverso, Crubellier (1997) cree que Aristóteles no expone ninguna doctrina acerca de las condiciones de posibilidad ni de la construcción de los objetos de las cien-

1078a εἰ <ἡ> ὑγιεινὸν ὑγιεινοῦ, εἰ δ' ἡ ἄνθρωπος ἀνθρώποιν, οὕτω καὶ τὴν γεωμετρίαν· οὐκ εἰ συμβέβηκεν αἰσθητὰ εἶναι ὧν ἐστί, μὴ ἔστι δὲ ἡ αἰσθητά, [οὐ] τῶν αἰσθητῶν ἔσονται αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι, οὐ μέντοι οὐδὲ παρα
5 ταῦτα ἄλλων κεχωρισμένων. πολλὰ δὲ συμβέβηκε καθ αὑτὰ τοῖς πράγμασιν ἡ ἕκαστον ὑπάρχει τῶν τοιούτων, ἐπεὶ καὶ ἡ θῆλυ τὸ ζῷον καὶ ἡ ἄρρεν, ἴδια πάθη ἔστιν (καίτοι οὐκ ἔστι τι θῆλυ οὐδ' ἄρρεν κεχωρισμένον τῶν ζῴων)· ὥστε καὶ ἡ μήκη μόνον καὶ ἡ ἐπίπεδα. καὶ ὅσῳ δὴ
10 ἂν περὶ προτέρων τῷ λόγῳ καὶ ἁπλουστέρων, τοσούτῳ μᾶλλον ἔχει τὸ ἀκριβές (τοῦτο δὲ τὸ ἁπλοῦν ἐστίν), ὥστε ἄνευ γε μεγέθους μᾶλλον ἢ μετὰ μεγέθους, καὶ μάλιστα ἄνευ κινήσεως, ἐὰν δὲ κίνησιν, μάλιστα τὴν πρώτην· ἁπλουστάτη γάρ, καὶ ταύτης ἡ ὁμαλή. ὁ δ'αὐτὸς λόγος
15 καὶ περὶ ἁρμονικῆς καὶ ὀπτικῆς· οὐδετέρα γὰρ ἡ ὄψις ἢ ἡ φωνὴ θεωρεῖ, ἀλλ' ἡ γραμμαὶ καὶ ἀριθμοί (οἰκεῖα μέντοι ταῦτα πάθη ἐκείνων), καὶ ἡ μηχανικὴ δὲ ὡσαύτως, ὥστ'

---

cias matemáticas, y que el objeto de estas es la causalidad final o, al menos, una forma de la causalidad formal, y que tales ciencias son de interés para la filosofía primera porque, como ciencias de las formas, permiten reconocer el orden de la belleza en el universo y, con ello, pensar la unidad en que se reúne la pluralidad de las cosas; cf. en especial arriba iii 1078*a*31-*b*6.

74. Tales como dicen los matemáticos. También las propiedades *no separadas* ni *separables* de las cosas sensibles, tales como las propiedades cuantitativas estudiadas por las matemáticas, *existen* en el entendimiento *separadas por abstracción*, y en ese sentido es posible decir las cosas matemáticas en efecto *existen*, y que son tal como dicen los matemáticos.

75. La ciencia correspondiente, que en el caso que se considera es la medicina.

76. Lectura de Bonitz; cf. Jaeger (1963 : 267 *app crit*).

77. Cf. Jaeger (1963 : 267 *app crit*).

78. Las matemáticas no son, pues, ciencias de las cosas sensibles en tanto tales, por más que su estudio recae en propiedades que se dan en las cosas sensibles y que no se pueden dar separadas de ellas. La ciencia en general abstrae de las cosas sensibles las propiedades que para esa ciencia son relevantes, y las separa de las demás propiedades con las que están asociadas sólo accidentalmente y no son de incumbencia de la disciplina. En ese sentido, piensa Aristóteles, las matemáticas proceden de la misma manera en que lo hacen las demás ciencias.

79. Se trata de las propiedades que se dan en la cosa (*prâgma*) a causa de que ella tiene determinada cualidad esencial.

80. Se debe entender, sin duda, que esas «afecciones propias (*ídia páthe*)» estudiadas por las ciencias matemáticas no se dan separadamente de las cosas, y ello a la manera en que, según se acaba de señalar, lo masculino y lo femenino, que son afecciones propias del animal, no existen separadamente de los animales concretos. Eso no impide que se los puede considerar *por*

mente es ciencia] ([esto es]: si [lo considera] <en tanto>[76] sano, [será ciencia] de lo sano, y si [lo considera] en tanto hombre, del hombre), así también [es eso verdadero en el caso de] la geometría. [*d*] Si [las cosas] de las que [tratan] son por accidente sensibles, pero no [las tratan] en tanto sensibles, las ciencias matemáticas <*no*>[77] serán [ciencias] de las cosas sensibles, mas tampoco de otras cosas separadas, [que existan] aparte de aquellas[78]. En las cosas se dan muchos accidentes de por sí, en la medida en que se da [en ellas] cada una [de las propiedades] de esa clase[79]; por ejemplo, existen afecciones propias del animal en tanto femenino o en tanto masculino (aunque no hay nada femenino ni masculino separado de los animales). Así que también [habrá en las cosas afecciones propias] sólo en tanto longitudes o en tanto superficies[80]. [*ii*] [*a*] Y cuanto anteriores en el enunciado y cuanto más simples [sean las cosas] de que trata [una ciencia], tanto mayor precisión[81] (esto es [tanto mayor] simplicidad) tendrá. Así que [la ciencia que estudie una cosa] sin [considerar la] *magnitud* [tendrá] mayor [precisión] que [la que la considere] con magnitud; y [tendrá precisión] en el grado máximo [la ciencia que estudie cosas] sin [tomar en cuenta el] movimiento; y si [estudia cosas que tienen] movimiento, [tendrá precisión] en grado máximo [la que estudia] el [movimiento] primero, pues es el más simple, y, de este, el uniforme[82]. La misma explicación [vale] también a propósito de la armónica y de la óptica, pues ninguna de las dos estudia [las cosas que estudia considerándolas] en tanto visión o en tanto voz[83], sino en tanto *líneas y números*[84] (estas [son], en efecto, afecciones propias de aquellas[85]), y lo mismo la mecánica[86]. [*b*] De modo que si uno pone por separado uno de los accidentes, y estudia una

---

separado. Acerca de las propiedades accidentales de por sí, cf. *supra* la nota 17 del libro III, en la p. 162.

81. Acerca de la noción de «precisión (*akríbeia*)», cf. también *supra* la nota 78 del libro I, en la p. 24.

82. La precisión del objeto está, pues, en relación indirecta con su complejidad, como lo daba a entender la equiparación de la precisión con la simplicidad. La aritmética es, por tanto, más precisa que la geometría, porque hace abstracción de la extensión espacial; y la geometría es más precisa que las ciencias físicas en general, porque hace abstracción del movimiento, y aquellas no. Por otro lado, en las ciencias físicas el grado de precisión se corresponde con el grado de simplicidad o de complejidad del movimiento estudiado, de modo que la astronomía, que estudia el más simple de los movimientos, es decir, el movimiento circular de las esfera celestes, es más precisa que la mecánica del mundo sublunar, que estudia los movimientos rectilíneos e irregulares propios de esa región del universo; pero a su vez, el estudio de esos movimientos es más preciso que el de los movimientos de crecimiento y de decrecimiento estudiados por la biología; cf. *supra* XII vi 1071*b*11-12.

εἴ τις θέμενος κεχωρισμένα τῶν συμβεβηκότων σκοπεῖ τι περὶ τούτων ἢ τοιαῦτα, οὐθὲν διὰ τοῦτο ψεῦδος ψεύσεται, ὥσπερ οὐδ' ὅταν ἐν τῇ γῇ γράφῃ καὶ ποδιαίαν φῇ τὴν μὴ ποδιαίαν· οὐ γὰρ ἐν ταῖς προτάσεσι τὸ ψεῦδος. ἄριστα δ' ἂν οὕτω θεωρηθείη ἕκαστον, εἴ τις τὸ μὴ κεχωρισμένον θείη χωρίσας, ὅπερ ὁ ἀριθμητικὸς ποιεῖ καὶ ὁ γεωμέτρης. ἓν μὲν γὰρ καὶ ἀδιαίρετον ὁ ἄνθρωπος ἢ ἄνθρωπος· ὁ δ' ἔθετο ἓν ἀδιαίρετον, εἶτ' ἐθεώρησεν εἴ τι τῷ ἀνθρώπῳ συμβέβηκεν ἢ ἀδιαίρετος. ὁ δὲ γεωμέτρης οὔθ' ἡ ἄνθρωπος οὔθ' ἡ ἀδιαίρετος ἀλλ' ἢ στερεόν. ἃ γὰρ κἂν εἰ μή που ἦν ἀδιαίρετος ὑπῆρχεν αὐτῷ, δῆλον ὅτι καὶ ἄνευ τούτων ἐνδέχεται αὐτῷ ὑπάρχειν [τὸ δυνατόν], ὥστε διὰ τοῦτο ὀρθῶς οἱ γεωμέτραι λέγουσι, καὶ περὶ ὄντων διαλέγονται, καὶ ὄντα ἐστίν· διττὸν γὰρ τὸ ὄν, τὸ μὲν ἐντελεχείᾳ τὸ δ' ὑλικῶς. ἐπεὶ δὲ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἕτερον (τὸ μὲν γὰρ ἀεὶ ἐν πράξει, τόδε καλὸν καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις), οἱ φάσκοντες οὐδὲν λέγειν τὰς μαθηματικὰς ἐπιστήμας περὶ καλοῦ ἢ ἀγαθοῦ ψεύδονται. λέγουσι γὰρ καὶ δεικνύουσι μάλιστα· οὐ γὰρ εἰ μὴ ὀνομάζουσι τὰ δ' ἔργα καὶ τοὺς λόγους δεικνύουσιν, οὐ λέγουσι περὶ αὐτῶν. τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἴδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον, ἃ μάλιστα δεικνύουσιν αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι. καὶ ἐπεί γε πολλῶν αἴτια φαίνεται ταῦτα (λέγω δ' οἷον ἡ τάξις καὶ τὸ ὡρισμένον), δῆλον ὅτι λέγοιεν ἂν καὶ τὴν τοιαύτην αἰτίαν τὴν ὡς τὸ καλὸν αἴτιον τρόπον τινά. μᾶλλον δὲ γνωρίμως ἐν ἄλλοις περὶ αὐτῶν ἐροῦμεν.

---

83. La noción de «voz (*phōnḗ*)» está tomada, sin duda, en sentido amplio y, en cierto modo, figurado, de manera que abarque otras formas el sonido (*psóphos*), las cuales podrían ser llamadas «voz», aunque no lo sean estrictamente, tal como se aplica la palabra a los sonidos emitidos por un instrumento. Cf. *HA* IV ix 535*b*25-26; *De an* II viii 420*b*6-9; 11.

84. Como casi es la regla, la expresión de Aristóteles conlleva aquí un quiasmo: reduciéndolos a *líneas*, esto es, valiéndose de la geometría, estudia sus objetos *la óptica*, y como *números*, esto es, reduciéndolos a aquellas de entre sus propiedades que son matematizables, y valiéndose, entonces, de la aritmética, *la armónica*. Como las ciencias matemáticas en general, todas estas disciplinas hacen a un lado las propiedades sensibles de sus objetos.

85. De la visión y del sonido. Según Ross (1958 : II 417), estas «afecciones propias (*oikeía páthē*)» son distintas de las «afecciones propias (*ídia pathē*)» mencionadas arriba en *a*7; las de ahora serían propiedades derivadas, como lo son las de los animales en tanto machos o hembras, y funcionan como el término mayor de una demostración; las otras son, en cambio, propiedades que pertenecen directamente a los objetos de la óptica y de la armónica, de los que se pueden derivar otras propiedades, y funcionan como término medio de una demostración.

86. De acuerdo con Demoulin (1986 : 138; 357) la idea de abstracción sería distinta aquí, en XIII iii, que en VI i: en VI i se contraponen las matemáti-

cosa acerca de ellos en tanto tales[87], no dirá por eso nada falso, como tampoco [dice nada falso el geómetra] cuando traza en la tierra una línea y dice que [es] de un pie, aunque no sea de un pie; pues lo falso no [está] en las premisas[88]. El modo óptimo en que se puede estudiar cada cosa es este: si se separa y se pone [por separado] lo que no está separado, como hacen el aritmético y el geómetra. El hombre es uno e indivisible en tanto hombre, pero aquel[89] lo pone como un uno indivisible, y a continuación estudia si en el hombre en tanto indivisible se da alguna [propiedad accidental]. Pero el geómetra no [considera al hombre] ni en tanto hombre ni en tanto indivisible, sino en tanto sólido[90]. Es, en efecto, evidente que las [propiedades] que se darían en él aunque no fuera indivisible, se pueden dar en él aun sin esas[91]. Así que por eso los geómetras hablan acertadamente, y hablan acerca de entes, y son entes [las cosas que estudian]; pues «ente» [se dice] en dos sentidos: por un lado, el [ente] en entelequia, y, por otro, [el ente] en sentido material[92]. [*iii*] [*a*] Como el bien y lo bello [son] diversos entre sí (pues el primero [se da] siempre en una acción[93], y la belleza [se da] también en las cosas inmóviles[94]), los que afirman que las ciencias matemáticas nada dicen acerca de lo bello y lo bueno, se equivocan[95]. [Ellas] hablan, en efecto, y enseñan [acerca de lo bello y de lo bueno] en el grado más alto. Pues si no [los] mencionan, pero enseñan sus efectos y sus proporciones[96], no [cabe decir que] no hablan acerca de ellos. [*b*] Las especies máximas de lo bello [son] el *orden*, la *simetría* y la *determinación*[97], cosas que las ciencias matemáticas enseñan en el grado más alto. Como ellas (digo, por ejemplo, el orden y la determinación) manifiestamente son causas de muchas cosas, [es] evidente que [las matemáticas] tratan, en cierto modo, también de tal causa, [que es] lo bello como causa[98]. Pero en otros [lugares] hablaremos más claramente acerca de estas cosas[99].

---

cas puras, que estudian las longitudes, las superficies y los volúmenes *como si estuvieran separados*, a las matemáticas aplicadas, como la óptica, que estudian los números, las longitudes y los movimientos *como si estuvieran insertos en la materia*. Pero de acuerdo con lo que se dice aquí, tampoco ese sector, el de las matemáticas aplicadas, trata sus objetos como líneas o como números, ni como visiones o sonidos, con lo que desaparecería el contraste entre las matemáticas puras y las matemáticas aplicadas.

87. Es decir, como separadas por abstracción. No conlleva ningún error, ni es fuente de falsedad, por tanto, el procedimiento de las ciencias matemáticas consistente en aislar una propiedad y tratarla como si tuviera una existencia propia separada de las cosas sensibles, ni, como se señala a continuación, hay falsedad o error en el geómetra que, a los fines de una demostración, supone que una línea tiene una medida distinta de la que realmente tiene.

88. No está en la premisa que declara que es de un pie, sino, en todo caso, en la forma de representarla en un dibujo, que se hace con fines heurísticos, y no demostrativos. Cf. *infra* XIV ii 1089*a*21-26.

89. El aritmético.

90. En las matemáticas se tendrían esas dos formas fundamentales de «abstracción»: la del geómetra, que aísla una propiedad que el hombre tiene y la considera con independencia de las demás y como si existiera separada de la materia, y la del aritmético, que, como señala Lear (1982 : 183), en rigor, no «abstrae» de las demás una propiedad que el hombre tenga, sino que, más bien, establece o estipula una unidad de numeración.

91. Es decir, aparte de la condición de hombre y la condición de indivisible.

92. Dado que «en sentido material (*hylikôs*)» se contrapone a «en entelequia», y dado el lazo de la materia con la potencia (*dýnamis*), la expresión parece aludir, indirectamente, a esta, dándose a entender con ello que la sola indivisibilidad y la sola condición de sólido geométrico no son propiedades *reales* del hombre, sino propiedades *virtuales* que el matemático puede aislar por abstracción. Cf. *supra* las notas 273 del libro VII, en la p. 570 y la nota 73 del presente libro, en la p. 970; cf. también VII x 1035*a*12-1036*a*9-12; xi 1036*b*32-1037*a*5; IX ix 1051*a*21-24. De manera que los objetos de las ciencias matemáticas no son lo que se dice *reales*: no existen en las cosas sensibles ni existen como realidades de por sí separadas de las cosas sensibles; cf. *infra* 1076*a*38-1076*b*11.

93. El criterio es distinto en *EN* I iv 1996*a*23, donde se dice que el bien (*tò agathón*) se da en todas las categorías. Ross (1958 : 418) piensa que Aristóteles acaso toma «bien» en sentido más restringido sólo con vistas al argumento.

94. Como son inmóviles las cosas de las que trata las matemáticas. La acción pertenece, desde luego, al orden del movimiento; cf. *supra* III ii 996*a*27.

95. La referencia parece ser a Aristipo; cf *supra* III ii 996*a*32.

96. La palabra «*lógos*» parece tener aquí ese sentido, o acaso el de «fórmula». Ross (1958 : II 418) piensa que alude a las «especies (*eidē*)» de la belleza que Aristóteles menciona a continuación.

97. La idea de que la belleza depende del orden (*táxis*), la simetría (*symmetría*) y la determinación (*hōrisménon*) como condiciones formales, se halla en otros lugares de la obra de Aristóteles, sin que en ninguno de ellos al Filósofo le haya parecido necesario justificar la tesis. En *Poet* vii 1450*b*36 se dice que la belleza reside en la magnitud o la medida (*mégethos*), palabra que reemplaza allí a «determinación», como ocurre también en *Pol* VII iv 1326*a*33. En *Poet*, una trama narrativa tiene *orden* si sus partes están enlazadas entre sí por relaciones de necesidad y de probabilidad, y forman, por eso, un todo (*hólon*), mientras que la *simetría* parece consistir en la proporción entre las partes de un todo, y estar referida en particular a la belleza de los objetos visuales; cf. *Top* III i 116*b*21-22; por otra parte, en *Poet* vii 1449*b*-1450*a*5 se explica que la *medida* es la medida apta para la percepción y es por eso condición de la belleza de las cosas o de la posibilidad de su apreciación.

98. En tal causalidad de lo bello (asociada al bien), que es de naturaleza formal, se aprecia, según Crubellier (1997 : 320-321), el aspecto del mundo, de relevancia para el filósofo, que las matemáticas pueden poner de manifiesto. Cf. *supra* la nota 73, en la p. 970 e *infra* XIV vi 1093*b*11-21.

99. Aristóteles no lo hace en ningún lugar de la obra conservada.

Capítulo iv

[*i*] [B] *La teoría de las Ideas en su forma originaria; las fuentes:* [*a*] *la doctrina de Heráclito acerca del cambio de las cosas sensibles;* [*b*] *la búsqueda socrática del universal y la definición;* [*c*] *separado de las cosas sensibles, el universal pasó a ser la Idea* (1078*b*7-1078*b*34). [*ii*] *De la doctrina se derivan consecuencias insostenibles* ([*a*]-[*e*]) (1078*b*34-1079*b*3). [*iii*] *Los intentos de evitarlas dan lugar a otras dificultades* (1079*b*3-1079*b*11).

περὶ μὲν οὖν τῶν μαθηματικῶν, ὅτι τε ὄντα ἐστὶ καὶ πῶς ὄντα, καὶ πῶς πρότερα καὶ πῶς οὐ πρότερα, τοσαῦτα εἰρήσθω· περὶ δὲ τῶν ἰδεῶν πρῶτον αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν ἰδέαν δόξαν ἐπισκεπτέον, μηθὲν συνάπτοντας πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ' ὡς ὑπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρῶτοι τὰς ἰδέας φήσαντες εἶναι. συνέβη δ' ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειτείοις λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινὰς φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας· οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην. Σωκράτους δὲ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς πραγματευομένου καὶ περὶ τούτων ὁρίζεσθαι καθόλου ζητοῦντος πρώτου (τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἥψατο μόνον καὶ ὡρίσατό πως τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν· οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περί τινων ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος· ἐκεῖνος δ' εὐλόγως ἐζήτει τὸ τί ἐστιν· συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζήτει, ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστιν· διαλεκτικὴ γὰρ ἰσχὺς οὔπω τότ' ἦν ὥστε δύνασθαι καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐστι τἀναντία ἐπισκοπεῖν,

---

100. De eso se ha tratado *supra* en los capítulos ii y iii.

101. *Supra* ii 1077*a*17-20; 1077*a*24-*b*11.

102. La cuestión ([B]) había sido anunciada *supra* en i 1076*a*22.

103. Esto es, sin considerar la cuestión de si las Ideas son números.

104. La versión originaria de la teoría, por tanto. Pese al uso del plural, Aristóteles alude, según Ross (1958 : II 420-421), específicamente a Platón; cf. *infra* *b*11-32 y *supra* I vi 987*a*29-987*b*11. La manera de referirse a él ahora se debería a que, a diferencia de lo que se ve en el libro I, en este el interés de Aristóteles recaería más en las doctrinas que en las personas de los filósofos que las elaboraron o las sustentaron; cf. *supra* i 1076*a*16-22, e *infra* vi 1080*b*11-30. Según Cattanei (1989 : 551), la versión de las Ideas considerada ahora por Aristóteles tiene rasgos afines a los que esa teoría ostenta en los diálogos más tempranos de Platón: las Ideas son substancias inteligibles separadas e inmutables, por lo que son objeto de ciencia, y ello a diferencia de las cosas sensibles; son, además, causa de la existencia y de la cognoscibilidad de estas, que guardan con las Ideas una relación de «imitación» o de «participación». Ello representa una versión anterior a la reducción de las Ideas a números; cf. arriba; sólo la dependencia de las Ideas respecto los principios, señalada más abajo (1079*a*14-19), y en particular, respecto de la Díada, responde a las enseñanzas no reflejadas en los diálogos. La explicación de la génesis de la teoría de las Ideas es, salvo en detalles, como el que se omita mencionar a Cratilo, semejante a la formulada *supra* en I vi.

105. Argumentos «heraclíteos (*Herakleitíois*)» y no «de Heráclito», acaso porque se piensa en Cratilo, de quien los habría escuchado Platón, cf. *supra* I vi 987*a*30-32.

[*i*] Acerca de los Objetos Matemáticos queden dichas esas cosas: que son entes y en qué sentido [son] entes[100]; y en qué sentido [son] anteriores y en qué sentido no [son] anteriores[101]. [B] Ahora bien, acerca de las Ideas[102] se debe examinar, primero, la doctrina misma de las Ideas, sin enlazarla para nada con la naturaleza de los números[103], sino tal como la concibieron al principio los primeros en afirmar la existencia de las Ideas[104]. [*a*] La doctrina acerca de las Especies se les ocurrió, a los que la afirmaban, por haberse convencido de los argumentos heraclíteos[105] acerca de la verdad[106], en el sentido de que todas las cosas sensibles fluyen constantemente, así que, si ha de haber ciencia y conocimiento[107] de algo, tienen que existir, aparte de las sensibles, unas naturalezas diversas, que permanezcan, pues, decían, no hay ciencia de las cosas que fluyen[108]. [*b*] Pero al ocuparse Sócrates en las virtudes éticas, y buscar, por primera vez, formular definiciones universales acerca de ellas[109] (pues, de los [filósofos] físicos, Demócrito tocó sólo apenas [el punto][110] y definió, en un cierto modo, lo cálido y lo frío[111]; y antes [de él lo habían hecho] los pitagóricos acerca de unas pocas cosas, cuyos enunciados reducían a números; por ejemplo, qué es *la Oportunidad* o *lo Justo* o *Matrimonio*[112]; aquel[113], en cambio, buscaba, con buenas razones, el *qué es*; pues buscaba razonar, y el principio de los razonamientos [es] el *qué es*. Pues entonces aún no había capacidad dialéctica[114] suficiente para que

---

106. Esto es, acerca de la realidad; cf. *supra* I 983*b*2-3.

107. Esta vez, «conocimiento» se expresa con la palabra «*phrónēsis*», empleada en este contexto en sentido platónico, en el que suele no distinguirse mayormente de «*epistēmē* (ciencia)». En Aristóteles la palabra toma el sentido de «prudencia» o sabiduría práctica. Cf. *supra* la nota 88 del libro I, en la p. 27. Es posible que arriba en lugar de «ciencia y conocimiento» se deba entender o leer: «'*epistēmē*', es decir, [lo que ellos llamaban] '*phrónēsis*'».

108. Cf. *supra* I vi 987*a*29-987*b*1.

109. La extensión del inciso que Aristóteles añade en el paréntesis que sigue, hace que al cabo de él se olvide de que había iniciado una oración (con una construcción de genitivo absoluto *pendens*, cuya traducción se acaba de leer), que queda, por tanto, inconclusa, y comenzará otra en *b*30 («Pero Sócrates...»). Pareciera que al decir que Sócrates fue el primero en formular definiciones, a Aristóteles le vino a la cabeza la posible objeción de que ya Demócrito y los pitagóricos lo habían hecho; se demora, entonces, en aclarar el punto y en señalar la originalidad de Sócrates.

110. No deja de ser atractiva la interpretación de Alejandro, que ve en «*tôn physikôn*» (traducido arriba como «de los [filósofos] físicos») un neutro, y no un masculino, plural, y lo hace depender de «*hḗpsato* (tocó)»; por tanto: «tocó las cosas naturales», es decir, trató acerca de ellas. Pero más bien parece tener razón Ross (1958 : II 422) al entender que Aristóteles contrapone aquí los *filósofos* físicos a los pitagóricos.

καὶ τῶν ἐναντίων εἰ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη· δύο γάρ ἐστιν ἃ τις ἂν ἀποδῷ Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν
30 ἐπιστήμης)· --ἀλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς· οἱ δ' ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν, ὥστε συνέβαινεναὐτοῖς σχεδὸν τῷ αὐτῷ λόγῳ πάντων ἰδέας εἶναι τῶν καθόλου λεγομένων, καὶ παραπλήσιον ὥσπερ ἂν εἴ τις ἀριθμῆσαι
35 βουλόμενος ἐλαττόνων μὲν ὄντων οἴοιτο μὴ δυνήσεσθαι, πλείω δὲ ποιήσας ἀριθμοίη· πλείω γάρ ἐστι τῶν καθ' ἕκαστα
1079a αἰσθητῶν ὡς εἰπεῖν τὰ εἴδη, περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐκεῖ προῆλθον· καθ' ἕκαστόν [τε] γὰρ ὁμώνυμόν ἔστι [καὶ παρὰ τὰς οὐσίας] τῶν τε ἄλλων < ὧν> ἓν ἔστιν ἐπὶ πολλῶν <καὶ παρὰ τὰς οὐσίας>, καὶ ἐπὶ τοῖσδε καὶ ἐπὶ
5 τοῖς ἀϊδίοις. ἔτι καθ' οὓς τρόπους δείκνυται ὅτι ἐστὶ τὰ εἴδη, κατ' οὐθένα φαίνεται τούτων· ἐξ ἐνίων μὲν γὰρ οὐκ ἀνάγκη γίγνεσθαι συλλογισμόν, ἐξ ἐνίων δὲ καὶ οὐχ ὧν οἴονται τούτων εἴδη γίγνεται. κατά τε γὰρ τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν ἐπιστημῶν ἔσται εἴδη πάντων ὅσων ἐπιστῆμαι εἰσίν,
10 καὶ κατὰ τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν καὶ τῶν ἀποφάσεων, κατὰ δὲ τὸ νοεῖν τι φθαρέντος τῶν φθαρτῶν· φάντασμα γάρ τι τούτων ἐστιν. ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστατοι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρός τι

---

111. Cf. *PA* I 1 542*a*24.

112. Cf. *supra* I v 985*b*29; 987*a*19-20. La *Oportunidad* era identificada con el siete, o era reducida a ese número; la *Justicia*, con el cinco o con el cuatro o con el nueve; el *Matrimonio* era identificado con el cinco.

113. Sócrates.

114. Esto es, aunque se contaba ya con una dialéctica, la disciplina no era aún no como la que más tarde establecería el propio Aristóteles; cf. *SE* xxxiv 184*a*8-184*b*3; *supra* I vi 987*b*32-33.

115. Aristóteles se refiere a los argumentos que parten de hipótesis contrarias, como en el *Parménides* de Platón, y no de una definición de la cosa, como sería usual a partir de Sócrates.

116. Cf. *Top* I xiv 105*b*23.

117. En opinión de Ross (1958 : II 422), la intención de Aristóteles no sería la de decir que Sócrates haya sido el primero en presentar razonamientos inductivos y en formular definiciones universales, sino que fue el primero en reconocer su importancia y en haber aplicado en forma sistemática el razonamiento inductivo con el propósito de establecer las definiciones. El razonamiento inductivo socrático no sería propiamente inductivo, sino un razonamiento analógico que permitiría establecer alguno de los componentes de la definición en sentido estricto, pero no formular definiciones como las elaboradas por Aristóteles. Un ejemplo sería el expuesto supra en V xxix 1025*a*6-13.

118. Platón y los platónicos que, por tanto, a diferencia de Sócrates, hipostasiaron el universal.

fuese posible indagar los contrarios separadamente del *qué es*[115] y si la ciencia de los contrarios es la misma[116]. Son, en efecto, dos las cosas que con justicia se le pueden atribuir a Sócrates: los argumentos inductivos y la definición del universal; esas dos cosas se refieren al principio de la ciencia[117]).

[*c*] Pero Sócrates no hacía de los universales ni de las definiciones, 30
cosas separadas [de las sensibles]; en cambio, ellos[118] [los] separaron, y llamaron tales entes «Ideas». [*ii*] [*a*] Así que se vieron llevados, casi por el mismo argumento, al resultado de que existían Ideas de todas las cosas que se dicen universalmente; esto es[119], [fue] más o menos lo mismo que si alguien, queriendo contar [cierto número de cosas], pensara que no va a poder [hacerlo] si [las cosas por contar] son 35
pocas, pero que podrá contarlas tras haber hecho que sean más. En efecto, las Especies son, se puede decir, más en número[120] que las cosas 1079a
sensibles particulares, en la búsqueda de cuyas causas [estos filósofos] pasaron desde estas hasta aquellas[121], pues de cada cosa particular hay una cosa homónima[122], <y [existente] aparte de las substancias>[123]; y [las hay] de las otras cosas <de las que>[124] hay «una unidad en la pluralidad», [y ello] tanto en estas cuanto en las eternas[125]. [*b*] Además,[126]
de los modos en que [entre los platónicos] se intenta mostrar[127] que 5
las Especies existen, en ninguno [eso] es manifiesto, pues de algunos no surge con necesidad un silogismo [probatorio de la existencia de las Especies][128]; y de otros [sí] surge [un silogismo probatorio de la existencia de Especies], pero también [de Especies] de cosas de las que [los propios platónicos] piensan [que] no [hay] Especies.[129] Pues [*1*] a partir de los argumentos basados en [la existencia de] las ciencias[130], habrá Especies de todas las cosas de las que hay ciencias[131], y [*2*] de acuerdo con [el llamado argumento de] «la unidad en la pluralidad»[132], [habrá Especies] aun de las negaciones[133], y [*3*] de acuerdo con el 10
[argumento de] «inteligir una cosa ya destruida», [habrá Especies] de las cosas destructibles; pues hay [todavía en nosotros] una representación de ellas[134]. [*c*] Además, los argumentos más precisos[135] dan

---

119. Estas líneas y las que siguen (1078*b*4-1079*a*8), salvo 1079*b*3-11, concuerdan casi por completo con I ix 990*b*2-991*b*9; difieren en que aquí Aristóteles se refiere a los platónicos en tercera persona, y ya no, como en el libro I, en primera del plural (el «*nosotros* platónico»); cf. *supra* la nota 462 del libro I, en la p. 108; Ross (1958 : II 423).

120. En lugar de «son, se puede decir, más en número» en las líneas paralelas de I ix 990*b*4-5 se lee «son, en número, casi iguales, o no [son] menos».

121. Desde las cosas sensibles a las Ideas. Cf. *supra* la nota 463 del libro I, en la p. 108.

122. Cf. *supra* la nota 464 del libro I, en la p. 108.

123. Palabras traspuestas por Jaeger (1963 : 270 *app crit*) desde la línea siguiente (donde estaban después de «pluralidad»).

124. Añadido de Jaeger (1963 : 270 *app crit*).

ποιοῦσιν ἰδέας, ὧν οὐ φασιν εἶναι καθ' αὑτὸ γένος, οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν. ὅλως τε ἀναιροῦσιν οἱ περὶ τῶν εἰδῶν λόγοι ἃ μᾶλλον βούλονται εἶναι οἱ λέγοντες εἴδη τοῦ τὰς ἰδέας εἶναι· συμβαίνει γὰρ μὴ εἶναι πρῶτον τὴν δυάδα ἀλλὰ τὸν ἀριθμόν, καὶ τούτου τὸ πρός τι καὶ τοῦτο τοῦ καθ' αὑτό, καὶ πάνθ' ὅσα τινὲς ἀκολουθήσαντες ταῖς περὶ τῶν εἰδῶν δόξαις ἠν αντιώθησαν ταῖς ἀρχαῖς. ἔτι κατὰ μὲν τὴν ὑπόληψιν καθ' ἣν φασιν εἶναι τὰς ἰδέας οὐ μόνον τῶν οὐσιῶν ἔσονται εἴδη ἀλλὰ καὶ ἄλλων πολλῶν (τὸ γὰρ νόημα ἓν οὐ μόνον περὶ τὰς οὐσίας ἀλλὰ καὶ κατὰ μὴ οὐσιῶν ἐστί, καὶ ἐπιστῆμαι οὐ μόνον τῆς οὐσίας εἰσί)· συμβαίνει δὲ καὶ ἄλλα μυρία τοιαῦτα· κατὰ δὲ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὰς δόξας τὰς περὶ αὐτῶν, εἰ ἔστι μεθεκτὰ τὰ εἴδη, τῶν οὐσιῶν ἀναγκαῖον ἰδέας εἶναι μόνον· οὐ γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς μετέχονται ἀλλὰ δεῖ ταύτῃ ἑκάστου μετέχειν ᾗ μὴ καθ' ὑποκειμένου λέγονται (λέγω δ' οἷον, εἴ τι αὐτοῦ διπλασίου μετέχει, τοῦτο καὶ ἀϊδίου μετέχει, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός· συμβέβηκε γὰρ τῷ διπλασίῳ ἀϊδίῳ εἶναι), ὥστε ἔσται οὐσία τὰ εἴδη· ταὐτὰ δ' ἐνταῦθα οὐσίαν σημαίνει κἀκεῖ· ἢ τί ἔσται τὸ εἶναι φάναι τι παρὰ ταῦτα, τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν; καὶ εἰ μὲν ταὐτὸ εἶδος τῶν ἰδεῶν καὶ τῶν μετεχόντων, ἔσται τι κοινόν· (τί γὰρ μᾶλλον ἐπὶ τῶν φθαρτῶν δυάδων, καὶ τῶν δυάδων τῶν πολλῶν μὲν ἀϊδίων δέ, τὸ δυὰς <εἶναι> ἓν καὶ ταὐτόν, ἢ ἐπ' αὐτῆς καὶ τῆς τινός;)· εἰ δὲ μὴ τὸ αὐτὸ εἶδος, ὁμώνυμα ἂν εἴη, καὶ ὅμοιον ὥσπερ ἂν εἴ τις καλοῖ ἄνθρωπον τόν

---

125. Cf. *supra* la nota 468 del libro I, en la p. 109.

126. En relación con lo que sigue, cf. *supra* I ix 990*b*8-15 y las notas a ese lugar.

127. En lugar de «se pretende mostrar», en I ix 990*b*9 se lee «pretendemos demostrar», y en lugar de «piensan» del *b*11, un «pensamos». Aristóteles ha eliminado las formas del nosotros «platónico»; cf. *supra* la nota 462 del libro I, en la p. 108.

128. Cf. *supra* la nota 470 del libro I, en la p. 109.

129. Cf. *supra* la nota 471 del libro I, en la p. 109.

130. Cf. *supra* la nota 472 del libro I, en la p. 109.

131. Cf. *supra* la nota en 473 del libro I, en la p. 110.

132. Cf. *supra* la nota 474 del libro I, en la p. 110.

133. Cf. *supra* la nota 475 del libro I, en la p. 110.

134. Cf. *supra* la nota 476 del libro I, en la p. 111.

135. Cf. *supra* la nota 477 del libro I, en la p. 111.

136. Cf. *supra* la nota 478 del libro I, en la p. 111.

137. En I ix 990*b*16 se lee «negamos»; cf. *supra* la nota 127.

138. Cf. *supra* la nota 480 del libro I, en la p. 111.

lugar, unos, a Ideas de los relativos[136], de los que [los platónicos] niegan[137] que sean un género de por sí[138]; y otros [argumentos] implican el «tercer hombre»[139]. [*d*] En general, los argumentos acerca de [la existencia de] las Ideas suprimen las cosas[140] cuya existencia los que defienden las Ideas prefieren[141] a la existencia de las [propias] Ideas, pues [de ellos] resulta que no es primero la Díada, sino el Número, y [anterior] a este [lo es] el relativo, y este, [es, a su vez, anterior] a lo [que es] de por sí[142]; y [de esos argumentos resultan también] todas las [demás consecuencias] que algunos[143], siguiendo la doctrina de las Ideas, opusieron a los principios[144]. [*e*] Además, de acuerdo con la suposición sobre cuya base [los platónicos] afirman[145] que las Ideas existen, habrá Especies no sólo de las substancias, sino también de muchas otras cosas (pues el pensamiento[146] es uno no sólo a propósito de las substancias, sino también respecto de [cosas que] no [son] substancias[147]; y hay ciencias no sólo de la substancia [sino también de otras cosas]). Y resultan también otras mil [consecuencias] así[148]. Pero según la necesidad[149] y las opiniones referentes a ellas[150], si las Especies son participables, necesariamente habrá Ideas sólo de las substancias, pues [las cosas] no participan en ellas por accidente, sino que tiene que haber participación en cada una en la medida en que [eso de lo que se participa] no se dice de un substrato[151] (quiero decir, por ejemplo, que si una cosa participa en lo Doble en sí, participa también de lo Eterno, pero por accidente: pues ser eterno es un accidente de lo Doble en sí). Así que habrá Especies [sólo] de substancia[152], pues los mismos [nombres] significan la substancia aquí y allí[153]. Si no[154], ¿qué querrá decir que, aparte de estas cosas[155], existe algo: «la unidad en la pluralidad»[156]? <*a*> Si la Especie de las Ideas y [la] de las cosas [sensibles] que participan [de ellas es] la misma, habrá algo común [a las Ideas y a esas cosas][157] (pues, ¿por qué [deberá haber] una Díada única y la misma [común] a las díadas destructibles y a las muchas [díadas] eternas, y no [una común] a [la Díada] misma y a esta [díada particular]?)[158]; pero <*b*> si la Especie no es la misma, [la Idea y las cosas sensibles que participan de ella] serán [sólo] homónimas[159], esto

139. Cf. *supra* la nota 481 del libro I, en la p. 112.
140. Cf. *supra* la nota 482 del libro I, en la p. 112.
141. En I ix 990*b*18 hay un «nosotros»; cf. *supra* la nota 127.
142. Cf. *supra* la nota 484 del libro, en la p. 112.
143. Cf. *supra* la nota 485 del libro I, en la p. 112.
144. Cf. *supra* la nota 486 del libro I, en la p. 112.
145. En I ix 990*b*23 se lee en cambio, un «nosotros»; cf. *supra* la nota 127.
146. Cf. *supra* la nota 489 del libro I, en la p. 113.

τε Καλλίαν καὶ τὸ ξύλον, μηδεμίαν κοινωνίαν ἐπιβλέψας αὐτῶν. εἰ δὲ τὰ μὲν ἄλλα τοὺς κοινοὺς λόγους ἐφαρμόττειν θήσομεν τοῖς εἴδεσιν, οἷον ἐπ' αὐτὸν τὸν κύκλον σχῆμα ἐπίπεδον καὶ τὰ λοιπὰ μέρη τοῦ λόγου, τὸ δ' ὃ ἔστι προστεθήσεται, σκοπεῖν δεῖ μὴ κενὸν ᾖ τοῦτο παντελῶς. τίνι [τε] γὰρ προστεθήσεται; τῷ μέσῳ ἢ τῷ ἐπιπέδῳ ἢ πᾶσιν; πάντα γὰρ τὰ ἐν τῇ οὐσίᾳ ἰδέαι, οἷον τὸ ζῷον καὶ τὸ δίπουν. ἔτι δῆλον ὅτι ἀνάγκη αὐτό εἶναί τι, ὥσπερ τὸ ἐπίπεδον, <καὶ> φύσιν τινὰ ἢ πᾶσιν ἐνυπάρξει τοῖς εἴδεσιν ὡς γένος.

---

147. En esta frase y en la siguiente se registran diferencias respecto de la de las frases correspondientes de I ix 990*b*25-27 que no parece relevante desde el punto de vista del contenido.

148. Cf. *supra* la nota 490 del libro I, en la p. 113.

149. Cf. *supra* la nota 491 del libro I, en la p. 113.

150. Cf. *supra* la nota 492 del libro I, en la p. 113.

151. Cf. *supra* la nota 493 del libro I, en la p. 114.

152. Cf. *supra* la nota 494 del libro I, en la p. 114.

153. Cf. *supra* la nota 496 del libro I, en la p. 114.

154. Cf. *supra* la nota 497 del libro I, en la p. 114.

155. Cf. *supra* la nota 498 del libro I, en la p. 114.

156. Cf. *supra* la nota 499 del libro I, en la p. 114.

157. Cf. *supra* la nota 500 del libro I, en la p. 115.

158. Cf. *supra* la nota 501 del libro I, en la p. 115.

159. Cf. *supra* la nota 502 del libro I, en la p. 115.

160. Lo que sigue hasta el final del capítulo no tiene correlato en II ix, hecho que ha sido aducido como argumento para fundar tanto la anterioridad cuanto la posterioridad de la redacción del presente libro XIII respecto del libro II.

es, [el caso será] semejante a como si uno llamara «hombre» a Calias y a un madero, sin haber observado ninguna comunidad entre ellos. [*iii*][160] Pero si, por lo demás[161], afirmamos[162] que los enunciados comunes[163] convienen a las Especies; por ejemplo, que «figura», «superficie» y las demás partes del enunciado [con que se define el círculo empírico convienen también] al Círculo en sí, pero que se añadirá «que es»[164], se debe examinar si eso[165] no es totalmente vano. <*a*> En efecto, ¿a qué [parte de la definición] se [lo] ha de añadir? ¿A «centro», a «superficie» o a todas ellas? Pues todas las [partes que se contienen] en la substancia [serán] Ideas; por ejemplo[166], «animal» y «bípedo». <*b*> Además, [es] evidente que [el contenido de ese añadido] necesariamente [será, a su vez,] algo en sí[167], como la Superficie [en relación con el Círculo], <esto es,>[168] una cierta naturaleza que ha de estar contenida en todas las Especies como género.

---

161. Cf. Tricot (1974 : 737).

162. Aristóteles apela, como se ve, a la primera persona del plural, la cual no pareciera tener el sentido señalado *supra* en la nota 462 del libro I, en la p. 108; cf. también la nota 127 del presente libro, en la p. 982.

163. Esto es, los enunciados que contienen la definición de cosas sensibles. Lo que se plantea a continuación es una alternativa a la posibilidad, considerada en lo que precede, de que la relación entre las Ideas y las cosas sensibles sea la de *homonimia*; ahora se considera la posibilidad de que *la misma* definición se aplique a las Ideas y a las cosas sensibles, de modo que la relación entre unas y otras sea la de *sinonimia*, y ello con el solo añadido del giro «que es (*hó estin*)». Con ese recurso se evitaría la alternativa entre homonimia y sinonimia; pero conduciría a la paradoja de la Idea de la Idea.

164. Jaeger (1963 : 272 *app crit*) sigue la lectura de Shorey: «*hò ésti* (lo que *es*)» (con el sentido de «lo que verdadera o realmente *es*»), y no la tradicional: «*hoû estí* (de lo que es)», aceptada, entre otros, por Ross (1958 : II 423) y Bonitz (1966 : 299).

165. El añadido recién mencionado.

166. En el caso de la substancia del hombre.

167. Por tanto, será una Idea que expresaría al mismo tiempo la substancia de la Idea, y, por tanto, como se dice a continuación, estaría presente en todas las Ideas a la manera de un género en la especies. Christ eliminaba el «algo (*ti*)» que precede a «en sí».

168. Restituido por Jaeger (1963 : 272 *app crit*).

Capítulo v

[*i*] *Las Ideas no son causa del movimiento ni del cambio de las cosas ni contribuyen al conocimiento o al ser de ellas* (1079*b*12-1079*b*23). [*ii*] *Términos como «modelo» y «participación» en relación con las Ideas son sólo metáforas* (1079*b*23-1080*a*2). [*iii*] *Como substancias de las cosas, las Ideas no pueden estar separadas de estas* (1080*a*2-1080*a*3). [*iv*] *Las Ideas no pueden ser causas del movimiento* (1080*a*3-1080*a*11).

πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἂν τις τί ποτε συμβάλλονται τὰ εἴδη ἢ τοῖς ἀϊδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ [τοῖς] φθειρομένοις· οὔτε γὰρ κινήσεώς ἐστιν οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς αἴτια αὐτοῖς. ἀλλὰ μὴν οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὐθὲν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν), οὔτ' εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν· οὕτω μὲν γὰρ ἴσως αἴτια δόξειεν ἂν εἶναι ὡς τὸ λευκὸν μεμιγμένον τῷ λευκῷ, ἀλλ' οὗτος μὲν ὁ λόγος λίαν εὐκίνητος, ὃν Ἀναξαγόρας μὲν πρότερος Εὔδοξος δὲ ὕστερος ἔλεγε διαπορῶν καὶ ἕτεροί τινες (ῥᾴδιον γὰρ πολλὰ συναγαγεῖν καὶ ἀδύνατα πρὸς τὴν τοιαύτην δόξαν)· ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἐκ τῶν εἰδῶν ἐστὶ τἆλλα κατ' οὐθένα τρόπον τῶν εἰωθότων λέγεσθαι. τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τὰ ἄλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον; ἐνδέχεταί τε καὶ εἶναι καὶ γίγνεσθαι ὁτιοῦν καὶ μὴ εἰκαζόμενον, ὥστε καὶ ὄντος Σωκράτους καὶ μὴ ὄντος γένοιτ' ἂν οἷος Σωκράτης· ὁμοίως δὲ δῆλον ὅτι κἂν εἰ ἦν ὁ Σωκράτης ἀΐδιος. ἔσται τε πλείω παραδείγματα τοῦ αὐτοῦ, ὥστε καὶ εἴδη, οἷον τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῷον καὶ τὸ δίπουν, ἅμα δὲ καὶ αὐτοάνθρωπος. ἔτι οὐ μόνον τῶν αἰσθητῶν παραδείγματα τὰ εἴδη ἀλλὰ καὶ αὐτῶν, οἷον τὸ γένος τῶν ὡς γένους εἰδῶν· ὥστε τὸ αὐτὸ ἔσται παράδειγμα καὶ εἰκών. ἔτι δόξειεν ἂν ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία· ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὖσαι χωρὶς εἶεν; ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι τοῦτον λέγεται τὸν τρόπον, ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἴτια τὰ εἴδη ἐστίν· καίτοι τῶν εἰδῶν ὄντων ὅμως οὐ γίγνεται ἂν μὴ ἡ τὸ κινῆσον, καὶ πολλὰ γίγνεται ἕτερα, οἷον οἰκία καὶ δακτύλιος, ὧν οὐ φασιν εἶναι εἶδη· ὥστε δῆλον ὅτι ἐνδέχεται κἀκεῖνα, ὧν φασὶν ἰδέας εἶναι, καὶ εἶναι καὶ γίγνεσθαι διὰ τοιαύτας αἰτίας οἵας καὶ τὰ ῥηθέντα νῦν, ἀλλ' οὐ διὰ τὰ εἴδη. ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ διὰ λογικωτέρων καὶ ἀκριβεστέρων λόγων ἔστι πολλὰ συναγαγεῖν ὅμοια τοῖς τεθεωρημένοις.

---

169. Este primer segmento del capítulo (1079*b*12-1080*a*12) repite literalmente el texto de I ix 991*a*9-991*b*9.

170. Cf. *supra* la nota 503 del libro I, en la p. 116.

171. Cf. *supra* la nota 504 del libro I, en la p. 116.

172. Cf. *supra* la nota 505 del libro I, en la p. 116.

173. Cf. *supra* la nota 506 del libro I, en la p. 116.

174. Cf. *supra* la nota 507 del libro I, en la p. 116.

175. Cf. *supra* la nota 508 del libro I, en la p. 116.

[*i*] Pero[169] la aporía que más que ninguna otra uno podría plantear es qué aportan las Especies a las cosas sensibles eternas o a las que se generan y se destruyen[170], pues no son para ellas causa ni de movimiento ni de cambio alguno[171]. Tampoco ayudan en nada a la ciencia de las demás cosas[172] (pues aquellas[173] no son la substancia de estas, pues [en ese caso] estarían en ellas)[174], ni a su existencia, porque no se dan en las cosas que participan en ellas, pues [si fuera] así, acaso se podría pensar que son causas [de las cosas sensibles] a la manera de lo blanco mezclado con lo blanco[175]. Pero esta explicación, que formuló primero Anaxágoras[176] y después Eudoxo[177] y algunos otros, [es] demasiado fácil de conmover (pues contra una opinión así se pueden reunir muchas e insolubles [objeciones])[178]. [*ii*] Pero, por cierto, tampoco se puede decir que las demás cosas [deriven] de las Especies, en ninguno de los sentidos usuales [de la palabra][179]. Decir, por otra parte, que [las Ideas] son «modelos», y que las demás cosas «participan» de ellas, es un decir vacuo y un decir metáforas poéticas. <*a*> Pues ¿qué es lo que trabaja mirando hacia las Ideas[180]? <*b*> Una cosa puede, en efecto, ser o llegar a ser semejante [a otra] aun sin haber sido modelada según esa [otra], de modo que, exista o no Sócrates, podría llegar a la existencia un [individuo] similar a Sócrates, y [es] evidente que [sería así] aun cuando existiera un Sócrates eterno[181]. <*c*> Y habrá, para la misma cosa, varios modelos; por tanto, también [deberá haber para ella varias] Especies; por ejemplo, para el hombre, Animal y Bípedo[182], y, a la vez, también el Hombre en sí. <*d*> Además, las Especies [serán] modelos no sólo de las cosas sensibles, sino también de sí mismas; por ejemplo, el género [deberá ser], como género, [modelo] de las Especies; así que la misma cosa será modelo e imagen[183]. [*iii*] Además, habría que creer que es imposible que la substancia y [eso] de lo que ella es substancia estén separados [entre sí]. De modo que ¿cómo podrían las Ideas existir separadas [de las cosas] si son las substancias de las cosas[184]? [*iv*] Pero en el *Fedón*[185] se habla de este modo: que las Especies son causas tanto del ser cuanto del generarse. Con todo, aun cuando existieran las Especies, las cosas que participan [de ellas] no se generarán si no existiera lo que hubiese de poner en movimiento[186]; y se generarían muchas otras cosas, como una casa y un anillo, de las que [los platónicos] niegan que haya Especies[187]. Así que es evidente que también las demás cosas, de las que afirman que hay Ideas, pueden existir y generarse por causas tales como las recién mencionadas, pero no a causa de las Ideas[188]. Mas acerca de las Ideas se pueden reunir, tanto de ese modo [de argumentación] cuanto por medio de argumentos más lógicos[189] y más rigurosos, muchas [otras objeciones] semejantes a las consideradas.

176. Cf. *supra* la nota 509 del libro I, en la p. 116.
177. Cf. *supra* la nota 510 del libro I, en la p. 116.
178. Cf. *supra* la nota 511 del libro I, en la p. 117.
179. Cf. *supra* la nota 512 del libro I, en la p. 117.
180. Cf. *supra* la nota 513 del libro I, en la p. 117.
181. Cf. *supra* la nota 514 del libro I, en la p. 118.
182. Cf. *supra* la nota 515 del libro I, en la p. 118.
183. Cf. *supra* la nota 516 del libro I, en la p. 118.
184. Cf. *supra* la nota 517 del libro I, en la p. 118.
185. Cf. *supra* la nota 518 del libro I, en la p. 118.
186. Cf. *supra* la nota 519 del libro I, en la p. 118.
187. En I ix 991*b*6-7 hay un «negamos» que es un «nosotros» platónico. Acerca de la cuestión de si ha Ideas de los productos artificiales, cf. *supra* la nota 473 del libro I, en la p. 110.
188. La frase presenta variantes respecto de su correlato en el texto paralelo de I ix 991*b* 7-9. Cf. *supra* la nota 521 del libro I, en la p. 118.
189. Acerca de «más lógicos (*logikotéron*)», cf. *supra* la nota 58 del libro VII, en la p. 514; dado el sentido de la noción correspondiente, es extraño que a continuación se reúna este adjetivo con «más rigurosos (*akribestéron*)», pues entre ambos pareciera haber, si no una contradicción, al menos una tensión; cf. *supra* la nota 78 del libro I, en la p. 24. Ross (1958 : II 429) cree que la conjunción de esos dos rasgos se da en las argumentaciones platónicas, y que lo que Aristóteles da a entender aquí es que se podría atacar la teoría de las Ideas con argumentos del mismo estilo del de los que la defienden.

Capítulo vi

[*i*] *Se pasa a considerar la tesis según la cual el número es substancia separada y causa* (1080*a*12-1080*a*14); [*1*] *las posibilidades por considerar son que las unidades son incombinables; que las unidades son combinables; que las unidades de cada número son combinables entre sí, pero no con las de otros números; o bien, hay tres tipos de números* (1080*a*14-1080*a*37); [*2*] *los números serán o separables o no separables de las cosas* (1080*a*37-1080*b*4). [*ii*] [*1*] *La idea de que todos los números son incombinables no tiene defensores;* [*2*] *hay doctrinas diversas:* [*a*] *Platón;* [*b*] *Espeusipo;* [*c*] *los pitagóricos;* [*d*] *otros;* [*e*] *Jenócrates* (1080*b*4-1080*b*23). [*iii*] *Diversidad de opiniones acerca de las magnitudes* (1080*b*23-1080*b*30). [*iv*] *Diferencia entre el platonismo y el pitagorismo* (1080*b*30-1080*b*32). [*v*] *Cierre* (1080*b*32-1080*b*36).

ἐπεὶ δὲ διώρισται περὶ τούτων, καλῶς ἔχει πάλιν θεωρῆσαι τὰ περὶ τοὺς ἀριθμοὺς συμβαίνοντα τοῖς λέγουσιν οὐσίας αὐτοὺς εἶναι χωριστὰς καὶ τῶν ὄντων αἰτίαςπρώτας. ἀνάγκη δ', εἴπερ ἐστὶν ὁ ἀριθμὸς φύσις τις καὶ μὴ ἄλλη τίς ἐστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία ἀλλὰ τοῦτ' αὐτό, ὥσπερ φασί τινες, ἤτοι εἶναι τὸ μὲν πρῶτόν τι αὐτοῦ τὸ δ' ἐχόμενον, ἕτερον ὂν τῷ εἴδει ἕκαστον, --καὶ τοῦτο ἢ ἐπὶ τῶν μονάδων εὐθὺς ὑπάρχει καὶ ἔστιν ἀσύμβλητος ὁποιαοῦν μονὰς ὁποιαοῦν μονάδι, ἢ εὐθὺς ἐφεξῆς πᾶσαι καὶ συμβληταὶ ὁποιαοῦν ὁποιαοῦν, οἷον λέγουσιν εἶναι τὸν μαθηματικὸν ἀριθμόν (ἐν γὰρ τῷ μαθηματικῷ οὐδὲν διαφέρει οὐδεμία μονὰς ἑτέρα ἑτέρας)· ἢ τὰς μὲν συμβλητὰς τὰς δὲ μή (οἷον εἰ ἔστι μετὰ τὸ ἓν πρώτη ἡ δυάς, ἔπειτα ἡ τριὰς καὶ οὕτω δὴ ὁ ἄλλος ἀριθμός, εἰσὶ δὲ συμβληταὶ αἱ ἐν ἑκάστῳ ἀριθμῷ μονάδες, οἷον αἱ ἐν τῇ δυάδι τῇ πρώτῃ αὐταῖς, καὶ αἱ ἐν τῇ τριάδι τῇ πρώτῃ αὐταῖς, καὶ οὕτω δὴ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀριθμῶν· αἱ δ' ἐν τῇ δυάδι αὐτῇ πρὸς τὰς ἐν τῇ τριάδι αὐτῇ ἀσύμβλητοι, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐφεξῆς ἀριθμῶν· διὸ καὶ ὁ μὲν μαθηματικὸς ἀριθμεῖται μετὰ τὸ ἓν δύο, πρὸς τῷ ἔμπροσθεν ἑνὶ ἄλλο ἕν, καὶ τὰ τρία πρὸς τοῖς δυσὶ τούτοις ἄλλο ἕν, καὶ ὁ λοιπὸς δὲ ὡσαύτως· οὗτος δὲ μετὰ τὸ ἓν δύο ἕτερα ἄνευ τοῦ ἑνὸς τοῦ πρώτου, καὶ ἡ τριὰς ἄνευ τῆς δυάδος, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἄλλος ἀριθμός)· ἢ τὸν μὲν εἶναι τῶν ἀριθμῶν οἷος ὁ πρῶτος

---

190. La cuestión ha sido planteada *supra* en i 1076*a*29-32, y no es resuelta hasta el siguiente libro XIV.

191. El número mismo o la sola o propia condición de número.

192. Aristóteles enumera a continuación las diversas respuestas teóricamente posibles a la cuestión que ha planteado. Algunos comentaristas han señalado irregularidades en las distinciones que ahora se introducen; cf. Robin (1963 : 271 *n.*); Ross (1958 : II 426); Reale (1968 : 368).

193. La expresión sugiere una sucesión como la de los números matemáticos, pero al parecer Aristóteles se refiere a la precedencia jerárquica de un género o una especie respecto de otro género o de otra especie, dado que a continuación se señala de manera expresa que se trata de diferencias «en especie (*tôi eídei*)». Los números ideales forman una serie jerárquica de términos contiguos que difieren entre sí de ese modo; cf. Robin (1966 : 271-272).

194. En contraste con los números matemáticos, cuyas unidades no difieren, pues, entre sí, y que se pueden sumar uno a otro, y se forman mediante el añadido de una unidad al número inmediatamente anterior, cada uno de los números ideales ostenta, en cambio, la singularísima condición de «incombinable (*asýmbletas*)» (Bonitz [1848-1849 : 542]: «*inconsociabilis*»; Bonitz [1968 : 300]: «*unvereinbar*»; Robin [1966 : 272]: «*inadditionnable*»; Ross [1958 : II 427]: «*incomparable*»; cf. *Phys* II iv 248*b*7-12; *Top* I xv 107*b*13-18; «*sympletás* [combinable]» equivale a «*diáphoroi*», así que su antónimo «*symbletás*» equivale a «*adiáphoros*»;

[*i*] Puesto que acerca de esas cosas está hecha la distinción [debida], está bien considerar de nuevo las consecuencias a que se ven llevados a propósito de los números los que dicen que [los números] son substancias separadas y causas primeras de los entes[190]. [1] Si en efecto el número es una naturaleza, y la substancia de él no es otra cosa que eso mismo[191], como dicen algunos [filósofos], necesariamente[192] <*i*> o bien se da en él lo primero y lo siguiente[193], siendo cada uno [de los números] diverso en especie; y eso o se da <*a*> directamente en las unidades, y [entonces] toda unidad es incombinable[194] con toda otra unidad, o <*b*> todas [las unidades son] directamente consecutivas[195], y [entonces] toda [unidad es] combinable con toda otra, como dicen que es [el caso en] el número matemático (pues en el número matemático ninguna unidad difiere en nada de otra); o <*c*> unas son combinables [entre sí] y otras no (por ejemplo, si después del Uno está la Díada primera, y a continuación la Tríada, y así, pues, los demás números; y si son combinables las unidades [que están] en cada número; por ejemplo, las [que están] en la Díada primera [son combinables] entre sí, y las [que están] en la Tríada primera [lo son] entre sí, y así en los demás números; mientras que las [unidades que están] en la Díada en sí no [son] combinables con las [que están] en la Tríada en sí, y de igual modo también en los demás números consecutivos. Por eso el [número] matemático se cuenta [así]: después del uno, el dos, [agregándose] al uno anterior otro uno, y [después del dos,] el tres [agregándose] a esos dos otro uno, y así los restantes; en cambio, este[196] [se cuenta:] después del *Uno*, un *Dos*, sin el primer *Uno*[197], y [después] la Tríada, sin la *Díada*, y del mismo modo los otros números). O

---

cf. *infra* vii 1081*a*5-6; cf. *supra* X v 1055*a*6-10 y la nota a ese lugar), esto es, cada uno de ellos es un todo irreductible a sus unidades porque tiene una naturaleza específica propia, y aquellas no pueden sumarse a las de otro número o, dicho genéricamente, las unidades de un número ideal no pueden mantener relaciones aritméticas con unidades de otro número ideal, es decir, no pueden tomar parte en las mismas operaciones de suma, resta, multiplicación o división. Los números «incombinables», que en su filosofía documentada Platón no menciona, corresponden a los números ideales de su enseñanza esotérica, así que en la crítica de ellos cabe ver la crítica de la teoría de los números ideales. Los números ideales son, pues, realidades inteligibles, ordenadas jerárquicamente la una respecto de la otra, lo cual implica que la anterior puede existir sin la posterior, pero no a la inversa; los principios de lo que depende su generación son el Uno y la Díada indefinida. En el planteo platónico, la distinción entre el número ideal y sus unidades no es pertinente, porque, como se ha señalado arriba, el número ideal no es concebido como grupo de unidades; Aristóteles, en cambio, lo entiende de ese modo, y, quizá con vistas al argumento, extiende tal noción de número al número ideal, al que ve, por

ἐλέχθη, τὸν δ' οἷον οἱ μαθηματικοὶ λέγουσι, τρίτον δὲ τὸν ῥηθέντα τελευταῖον· ἔτι τούτους ἢ χωριστοὺς εἶναι τοὺς
1080b ἀριθμοὺς τῶν πραγμάτων, ἢ οὐ χωριστοὺς ἀλλ' ἐν τοῖς αἰσθητοῖς (οὐχ οὕτως δ' ὡς τὸ πρῶτον ἐπεσκοποῦμεν, ἀλλ' ὡς ἐκ τῶν ἀριθμῶν ἐνυπαρχόντων ὄντα τὰ αἰσθητά) ἢ τὸν μὲν αὐτῶν εἶναι τὸν δὲ μή, ἢ πάντας εἶναι. --οἱ μὲν
5 οὖν τρόποι καθ' οὓς ἐνδέχεται αὐτοὺς εἶναι οὗτοί εἰσιν ἐξ ἀνάγκης μόνοι, σχεδὸν δὲ καὶ οἱ λέγοντες τὸ ἓν ἀρχὴν εἶναι καὶ οὐσίαν καὶ στοιχεῖον πάντων, καὶ ἐκ τούτου καὶ ἄλλου τινὸς εἶναι τὸν ἀριθμόν, ἕκαστος τούτων τινὰ τῶν τρόπων εἴρηκε, πλὴν τοῦ πάσας τὰς μονάδας εἶναι ἀσυμβλήτους.
10 καὶ τοῦτο συμβέβηκεν εὐλόγως· οὐ γὰρ ἐνδέχεται ἔτι ἄλλον τρόπον εἶναι παρὰ τοὺς εἰρημένους. οἱ μὲν οὖν ἀμφοτέρους φασὶν εἶναι τοὺς ἀριθμούς, τὸν μὲν ἔχοντα τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τὰς ἰδέας, τὸν δὲ μαθηματικὸν παρὰ τὰς ἰδέας καὶ τὰ αἰσθητά, καὶ χωριστοὺς ἀμφοτέρους τῶν αἰσθητῶν· οἱ
15 δὲ τὸν μαθηματικὸν μόνον ἀριθμὸν εἶναι, τὸν πρῶτον τῶν ὄντων, κεχωρισμένον τῶν αἰσθητῶν. καὶ οἱ Πυθαγόρειοι δ' ἕνα, τὸν μαθηματικόν, πλὴν οὐ κεχωρισμένον ἀλλ' ἐκ τούτου τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνεστάναι φασίν· τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν, πλὴν οὐ
20 μοναδικῶν, ἀλλὰ τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος· ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος, ἀπορεῖν ἐοίκασιν. ἄλλος δέ τις τὸν πρῶτον ἀριθμὸν τὸν τῶν εἰδῶν ἕνα εἶναι, ἔνιοι δὲ καὶ τὸν μαθηματικὸν τὸν αὐτὸν τοῦτον εἶναι. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰ μήκη καὶ περὶ τὰ
25 ἐπίπεδα καὶ περὶ τὰ στερεά. οἱ μὲν γὰρ ἕτερα τὰ μαθηματικὰ

---

tanto, como un conjunto de unidades incombinables, con lo que se elimina la diferencia ontológica entre ambas especies, la cual es esencial en Platón. Cf. Cattanei (1989 : 553); (1990 : 196).

195. Son «consecutivas (*ephexês*)»; cf. *supra* XI xii 1069*a*9-12 y la nota 333 del libro XI, en la p. 871: como no difieren en especie ni en jerarquía, resultan ser combinables entre sí, como se señala a continuación, y difieren sólo por el lugar que ocupan en la serie.

196. El número ideal.

197. Es decir, en el *Dos* no se incluye, o a él no se le agrega, el mismo *Uno* precedente, como es, en cambio, el caso de los números matemáticos; lo mismo en el casos que siguen.

198. Cf. *supra* 1080*a*15-20. Según Ross (1958 : II 437), Aristóteles confunde aquí el número ideal con el número matemático.

199. Cf. *supra* 1080*a*20-23.

200. Cf. *supra* 1080*a*23-35.

201. Sean o no combinables entre sí.

bien, <*ii*> que uno de los [tipos de] números sea como se dijo primero[198]; otro, como dicen los matemáticos[199], y el tercero, el mencionado en último lugar[200]. [2] Además, esos números[201] de- 1080b
berán existir <*i*> o separados de las cosas <*ii*> o no separados [de ellas], sino en las cosas sensibles (pero no como lo considerábamos primero[202], sino en el sentido de que las cosas sensibles consistirían números[203]); [y, en el segundo caso,] o <*a*> están [de ese modo en las cosas] algunos de ellos, y otros, no, o <*b*> [lo] están todos. [*ii*] [1] Pues bien, los modos en que cabe que [los 5
números] existan, son necesariamente sólo esos. Y los [filósofos] que dicen que el Uno es principio, substancia y elemento de todas las cosas, y que el número [procede] de él y de alguna otra cosa[204], [lo] han dicho según alguno de esos modos, salvo el de que todas las unidades sean incombinables [entre sí][205]. Es comprensible 10
que haya pasado eso, pues no es posible que se dé aun otro modo [de existencia de los números] aparte de los mencionados. [2] [*a*] Ahora bien, unos [filósofos][206] dicen que existen ambos [tipos de] números: el que tiene anterioridad y posterioridad, [es decir,] las Ideas[207], y el [número] matemático, aparte de las Ideas y de las cosas sensibles; y que ambos [existen] separados de las cosas sensibles. [*b*] Otros [filósofos sostienen][208] que existe sólo el número matemático, [que es] el primero de los entes, separado de 15
las cosas sensibles. [*c*] También los pitagóricos dicen que [existe] un solo [tipo de números], el matemático, aunque no separado, sino que de él están compuestas las substancias sensibles: [estos filósofos] construyen, en efecto, el universo entero con números, pero no de unidades [aritméticas][209], sino que suponen que 20
las unidades tienen una magnitud[210]. Pero parecen hallar una aporía [en aclarar] cómo está constituido el Uno primero, que tiene magnitud[211]. [*d*] Otro [filósofo[212] sostiene] que sólo existe el primer [tipo de] número: el de las Especies[213]; y [*e*] también algunos [afirman que] el [número] matemático es ese mismo[214]. [*iii*] Y de igual modo[215] acerca de las longitudes, las superficies y los sólidos, pues <*i*> unos[216] [afirman] que las [longitudes, 25

---

202. *Supra* en ii 1076*a*38-*b*11, donde hizo referencia a la tesis, de inspiración pitagórica, de que los números son entidades ideales constitutivas de las cosas.

203. Es decir, como lo declara la tesis, propiamente pitagórica, de que las cosas son números en el sentido de que los números son componentes internos de las cosas.

204. Una cosa que desempeñara el papel de principio material, como es el caso de *lo ilimitado* de los pitagóricos o de la Díada de lo Grande y lo Pequeño de los platónicos. Cf. *supra* I vi 987*b*14-24 y la nota 354 del libro I, en la p. 84.

καὶ τὰ μετὰ τὰς ἰδέας· τῶν δὲ ἄλλως λεγόντων οἱ μὲν τὰ μαθηματικὰ καὶ μαθηματικῶς λέγουσιν, ὅσοι μὴ ποιοῦσι τὰς ἰδέας ἀριθμοὺς μηδὲ εἶναί φασιν ἰδέας, οἱ δὲ τὰ μαθηματικά, οὐ μαθηματικῶς δέ· οὐ γὰρ τέμνεσθαι οὔτε μέγεθος πᾶν εἰς μεγέθη, οὔθ' ὁποιασοῦν μονάδας δυάδα εἶναι. μοναδικοὺς δὲ τοὺς ἀριθμοὺς εἶναι πάντες τιθέασι, πλὴν τῶν Πυθαγορείων, ὅσοι τὸ ἓν στοιχεῖον καὶ ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων· ἐκεῖνοι δ' ἔχοντας μέγεθος, καθάπερ εἴρηται πρότερον. ὁσαχῶς μὲν οὖν ἐνδέχεται λεχθῆναι περὶ αὐτῶν, καὶ ὅτι πάντες εἰσὶν εἰρημένοι οἱ τρόποι, φανερὸν ἐκ τούτων· ἔστι δὲ πάντα μὲν ἀδύνατα, μᾶλλον δ' ἴσως θάτερα τῶν ἑτέρων.

---

205. Nadie ha sostenido, pues, explícitamente esa tesis, aunque, a los ojos de Aristóteles, ella deriva de la posición platónica o es una implicancia de ella.

206. Platón y los platónicos; cf. *supra* I vi 987*b*14-18.

207. Es decir, los números en que se da la distinción entre anterior y posterior, y que son los números ideales.

208. Espeusipo. Cf. *supra* i 1076*a*19-20.

209. Las «unidades [aritméticas] (*monadikoî*)» son los números abstractos, entendidos como unidades inextensas; corresponden al llamado *infra* 1083*b*16 «número aritmético (*aritmétikòs arithmós*)»; ello, frente a las «unidades (*monádes*)».

210. Cf *supra* las notas 240, 249 y 257 del libro I, en las pp. 62, 65 y 68.

211. El problema era, pues, explicar el modo en que la unidad deriva de la magnitud; cf. *infra* XIV iii 1091*a*15.

212. Un platónico no identificable.

213. El número ideal.

214. Es decir, que el número matemático es el número ideal. Se trata, al parecer, de Jenócrates. Cf. *supra* VII ii 1028*b*24-25.

215. Esto es, se registra la misma variedad de opiniones.

216. Platón.

217. De acuerdo con Ross (1958 : II 429), en la visión platónica más madura en este terreno, tal como el número matemático es anterior a las líneas, a las

las superficies y los sólidos] matemáticos y las [longitudes, las superficies y los sólidos que vienen] después de las Ideas[217] son diversas [entre sí]; y <*ii*> de los que se pronuncian de otro modo, unos[218] afirman las [longitudes, las superficies y los sólidos] matemáticos, y [ello] al modo matemático[219] ([estos son] los que no hacen de las Ideas números, y niegan que existan Ideas); otros afirman las [longitudes, las superficies y los sólidos] matemáticos, pero no al modo matemático, pues [dicen] que ni toda magnitud se divide en magnitudes[220], ni forman díadas de cualesquiera unidades. [*iv*] Pero, salvo los pitagóricos, todos los [filósofos] que dicen que el Uno es elemento y principio de los entes, afirman que los números son unidades [aritméticas][221], mas aquellos[222] [afirman que los números] tienen magnitud, como se ha dicho antes[223]. [*v*] A partir de esto [resulta] manifiesto de cuántos modos es posible hablar acerca de ellos, y que se han mencionado todos los modos [de hacerlo]. Todos ellos son imposibles, pero acaso unos [lo son] más que otros[224].

---

superficies y a los sólidos matemáticos, los números ideales son anteriores a las líneas, las superficies y los sólidos ideales, a los que primero habría considerado Ideas (y llamado así), y que después habría llamado, como se dice arriba, «los [objetos que vienen] después de las Ideas (*tà metà tàs idéas*)». Cf. *supra* I ix 992*a*13-24.

218. Jenócrates.

219. «Matemático» por oposición a «ideal»; cf. *supra* la nota 193, en la p. 992.

220. Referencia, según Ross (1958 : II 430), a la doctrina de Jenócrates (que Aristóteles atribuye también a Platón; cf. *supra* I ix 992*a*19-24) acerca de las líneas indivisibles.

221. Acerca de las «unidades [aritméticas] (*monadikoì* [*arithmoí*])», cf. *supra* la nota 209, en la p. 996.

222. Los pitagóricos.

223. *Supra* 1080*b*16-21.

224. Ross (1958 : II 430) cree que Aristóteles debe de pensar en Jenócrates, cuya visión el Filósofo parece juzgar más errónea y más expuesta a objeciones que las restantes; cf. *infra* viii 1083*b*1-8.

Capítulo vii

[C] [*i*] *Se debe examinar primero si los números son* [*1*] *combinables o* [*2*] *incombinables entre sí, y, si no,* [*3*] *en cuál de los sentidos* (1080*b*37-1081*a*5). [*1*] *Si los números son combinables, sólo habrá números matemáticos, y las Ideas no podrán existir* (1081*a*5-1081*a*17). [*2*] [*a*] *Si los números son incombinables, no hay números matemáticos ni números ideales, y las unidades serán anteriores a los números por los que se las denomina; consecuencias paradójicas.* [*b*] *En todo caso, no puede haber número en sí, porque cada uno es parte del precedente; la explicación del modo en que se generan los números es insuficiente; sus consecuencias son absurdas* (1081*a*17-1081*b*33). [*3*] *Si difieren las unidades de números distintos, pero no las del mismo número, de ello resultan consecuencias que muestran que no puede haber números ideales* ([*a*]-[*g*]) (1081*b*33-1083*b*37).

πρῶτον μὲν οὖν σκεπτέον εἰ συμβληταὶ αἱ μονάδες ἢ ἀσύμβλητοι, καὶ εἰ ἀσύμβλητοι, ποτέρως ὥνπερ διείλομεν.
1081a ἔστι μὲν γὰρ ὁποιανοῦν εἶναι ὁποιαοῦν μονάδι ἀσύμβλητον, ἔστι δὲ τὰς ἐν αὐτῇ τῇ δυάδι πρὸς τὰς ἐν αὐτῇ τῇ τριάδι, καὶ οὕτως δὴ ἀσυμβλήτους εἶναι τὰς ἐν ἑκάστῳ τῷ πρώτῳ
5 ἀριθμῷ πρὸς ἀλλήλας. εἰ μὲν οὖν πᾶσαι συμβληταὶ καὶ ἀδιάφοροι αἱ μονάδες, ὁ μαθηματικὸς γίγνεται ἀριθμὸς καὶ εἷς μόνος, καὶ τὰς ἰδέας οὐκ ἐνδέχεται εἶναι τοὺς ἀριθμούς (ποῖος γὰρ ἔσται ἀριθμὸς αὐτὸ ἄνθρωπος ἢ ζῷον ἢ ἄλλο ὁτιοῦν τῶν εἰδῶν; ἰδέα μὲν γὰρ μία ἑκάστου, οἷον αὐτοῦ
10 ἀνθρώπου μία καὶ αὐτοῦ ζῴου ἄλλη μία· οἱ δ' ὅμοιοι καὶ ἀδιάφοροι ἄπειροι, ὥστ' οὐθὲν μᾶλλον ἥδε ἡ τριὰς αὐτοάνθρωπος ἢ ὁποιαοῦν), εἰ δὲ μὴ εἰσὶν ἀριθμοὶ αἱ ἰδέαι, οὐδ' ὅλως οἷόν τε αὐτὰς εἶναι (ἐκ τίνων γὰρ ἔσονται ἀρχῶν αἱ ἰδέαι; ὁ γὰρ ἀριθμός ἐστιν ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς δυάδος
15 τῆς ἀορίστου, καὶ <αὗται> αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ στοιχεῖα λέγονται τοῦ ἀριθμοῦ εἶναι, τάξαι τε οὔτε προτέρας ἐνδέχεται τῶν ἀριθμῶν αὐτὰς οὔθ' ὑστέρας)· εἰδ' ἀσύμβλητοι αἱ μονάδες, καὶ οὕτως ἀσύμβλητοι ὥστε ἠτισοῦν ἠτινιοῦν, οὔτε τὸν μαθηματικὸν ἐνδέχεται εἶναι τοῦτον τὸν ἀριθμόν (ὁ μὲν
20 γὰρ μαθηματικὸς ἐξ ἀδιαφόρων, καὶ τὰ δεικνύμενα κατ' αὐτοῦ ὡς ἐπὶ τοιούτου ἁρμόττει) οὔτε τὸν τῶν εἰδῶν. οὐ γὰρ

---

225. Cf. *supra* vi 1080*a*20-23; cf. también *supra* la nota 194, en la p. 992 e *infra* la 231. El punto es considerado *infra* en 1081*a*5-17.

226. Cf. *supra* vi 1080*a*18-19. El punto es considerado *infra* en 1081*a*17-*b*33.

227. Supra vi 1080*a*18-20; 23-35. El punto es considerado *infra* en 1081*b*33-1082*a*20.

228. Es decir, que sea posible que las unidades que forman un número ideal no puedan combinarse con las unidades que forman otro número ideal; en este contexto «número primero (*prôtos arithmós*)» parece equivaler, en efecto, a «número ideal»; cf. Robin (1963 : 270 *n.*); *supra* XI ii 1060*b*13 acerca de las superficies, y 1080*a*23-35, donde se hace referencia, con ese sentido, a la Díada «primera».

229. Si una unidad es «indiferenciada (*adiáphoros*)», se entiende que lo es en especie, con lo que resulta ser «combinable».

230. Eliminado por Bywater. Jaeger (1963 : 276) lo conserva.

231. Si el único número es el número matemático, y a cada cosa le corresponde una única Idea, a cada cosa debiera corresponderle, entonces, un número único; por ejemplo, al Hombre, el Tres, y ese Tres deberá ser único. Pero si el número es el matemático o indiferenciado, no será único, sino que habrá muchísimos o, más bien, infinitos (por ejemplo, habrá muchísimos o infinitos *tres* particulares), con lo que la unicidad de la Idea se pierde, y habrá muchísimos o, más bien, infinitos Hombres en sí. Y si no puede haber tantos Hombres en sí, sino que ha de serlo una sola tríada, ¿por qué deberá serlo este ejemplo de tríada más bien que aquel?

[C] [*i*] Pues bien, se debe indagar primero si las unidades [*1*] [son] combinables[225] o [*2*] [son] incombinables[226], y [*3*], si [son] incombina- 1081a
bles, en cuál de los dos modos que hemos distinguido[227] [lo son], pues, por una parte, es posible que toda [unidad] sea incombinable con toda otra unidad, y, por otra, es posible que las de la Díada en sí [sean incombinables] con las de la Tríada en sí, y que, de ese modo, sean incombinables entre sí las [unidades] de cada uno de los números 5
primeros[228]. [*1*] Pues bien, si todas las unidades [son] combinables e indiferenciadas[229], <*1*> se genera el número matemático y [ese] único [tipo de números]; y <*2*> no es posible que las Ideas sean <*las*>[230] números. <*1*> (En efecto, ¿qué número podría ser el Hombre en sí o el Animal [en sí] u otra cualquiera de las Especies? Pues de cada cosa [hay] una sola Idea: por ejemplo, una sola del Hombre en sí, y una sola, y diversa [de esa], de Animal en sí; pero los [números] 10
semejantes e indiferenciados [son] infinitos, así que esta tríada no [podrá ser] Hombre en sí más que cualquiera otra [tríada particular][231]). <*2*> Pero si las Ideas no son números, tampoco es posible, en general, que [las Ideas] existan (pues ¿de qué principios derivarían las Ideas? En efecto, el número deriva del Uno y de la Díada indefinida[232]; y se dice que son <esos>[233] los principios y los elementos 15
del número, y ellas[234] no pueden ser puestas ni como anteriores ni como posteriores a los números)[235]. [*2*] [*a*] Pero si las unidades [son] incombinables, y [son] incombinables de modo tal que ninguna [es combinable] con ninguna otra, <*a*> ese número no puede ser el matemático (pues el [número] matemático [se compone] de [unidades] indiferenciados, y las operaciones[236] [que se hacen] con él concuerdan 20
con un [número] así) ni [puede ser] <*b*> el [número] de las Especies[237], pues la Díada no podrá ser primera después de lo Uno y de la Díada indefinida, y [venir] a continuación los números consecutivos:

---

232. Platón había postulado la Díada de lo Grande y lo Pequeño como principio material al lado de lo Uno; cf. *supra* I vi 987*b*20-21; 26; 988*a*13-14; 26, y, a fin de resolver las dificultades que conllevaba esa tesis, agregó la de la «Díada indefinida (*dyàs aóristos*)», que es mencionada aquí por primera vez en el tratado; cf. también *infra* XIV ii 1088*b*28; iii 1090*b*32-1091*a*5. La Díada indefinida tiene como papel el de desdoblar el Uno y, después, la díada resultante, con lo que se generan los números pares.

233. Añadido de Jaeger (1962 : 276 *app crit*).

234. Las Ideas.

235. Si las Ideas no son números, entonces no podrán existir, por carecer de un principio, ya que los defensores de la teoría aducen como principios los principios de los números, que debieran serlo también de las Ideas; pero estas tampoco pueden haberse constituido ni antes del número, como causa, ni después de él, como efecto.

236. Las operaciones matemáticas: ese parece ser aquí el sentido de «*tà deiknýmena*», más bien que «las cosas que se demuestran [acerca de ellos]». <*a*>

ἔσται ἡ δυὰς πρώτη ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ἔπειτα οἱ ἑξῆς ἀριθμοί, ὡς λέγεται δυάς, τριάς, τετράς—ἅμα γὰρ αἱ ἐν τῇ δυάδι τῇ πρώτῃ μονάδες γεννῶνται, εἶτε ὥσπερ ὁ πρῶτος εἰπὼν ἐξ ἀνίσων (ἰσασθέντων γὰρ ἐγένοντο) εἶτι ἄλλως—, ἐπεὶ εἰ ἔσται ἡ ἑτέρα μονὰς τῆς ἑτέρας προτέρα, καὶ τῆς δυάδος τῆς ἐκ τούτων ἔσται προτέρα· ὅταν γὰρ ἡ τι τὸ μὲν πρότερον τὸ δὲ ὕστερον, καὶ τὸ ἐκ τούτων τοῦ μὲν ἔσται πρότερον τοῦ δ' ὕστερον. ἔτι ἐπειδὴ ἔστι πρῶτον μὲν αὐτὸ τὸ ἕν, ἔπειτα τῶν ἄλλων ἔστι τι πρῶτον ἓν δεύτερον δὲ μετ' ἐκεῖνο, καὶ πάλιν τρίτον τὸ δεύτερον μὲν μετὰ το δεύτερον τρίτον δὲ μετὰ τὸ πρῶτον ἕν, --ὥστε πρότεραι ἂν εἶεν αἱ μονάδες ἢ οἱ ἀριθμοὶ ἐξ ὧν λέγονται, οἷον ἐν τῇ δυάδι τρίτη μονὰς ἔσται πρὶν τὰ τρία εἶναι, καὶ ἐν τῇ τριάδι τετάρτη καὶ [ἡ] πέμπτη πρὶν τοὺς ἀριθμοὺς τούτους. οὐδεὶς μὲν οὖν τὸν τρόπον τοῦτον εἴρηκεν αὐτῶν τὰς μονάδας ἀσυμβλήτους, ἔστι δὲ κατὰ μὲν τὰς ἐκείνων ἀρχὰς εὔλογον καὶ οὕτως, κατὰ μέντοι τὴν ἀλήθειαν ἀδύνατον. τάς τε γὰρ μονάδας προτέρας καὶ ὑστέρας εἶναι εὔλογον, εἴπερ καὶ πρώτη τις ἔστι μονὰς καὶ ἓν πρῶτον, ὁμοίως δὲ καὶ δυάδας, εἴπερ καὶ δυὰς πρώτη ἔστιν· μετὰ γὰρ τὸ πρῶτον εὔλογον καὶ ἀναγκαῖον δεύτερόν τι εἶναι, καὶ εἰ δεύτερον, τρίτον, καὶ οὕτω δὴ τὰ ἄλλα ἐφεξῆς (ἅμα δ' ἀμφότερα λέγειν, μονάδα τε μετὰ τὸ ἓν πρώτην εἶναι καὶ δευτέραν, καὶ δυάδα πρώτην, ἀδύνατον). οἱ δὲ ποιοῦσι μονάδα μὲν καὶ ἓν πρῶτον, δεύτερον δὲ καὶ τρίτον οὐκέτι, καὶ δυάδα πρώτην, δευτέραν δὲ καὶ τρίτην οὐκέτι. φανερὸν δὲ καὶ ὅτι οὐκ ἐνδέχεται, εἰ ἀσύμβλητοι πᾶσαι αἱ μονάδες, δυάδα εἶναι αὐτὴν καὶ τριάδα καὶ οὕτω τοὺς ἄλλους ἀριθμούς. ἄν τε γὰρ ὦσιν ἀδιάφοροι αἱ μονάδες ἄν τε διαφέρουσαι ἑκάστη ἑκάστης, ἀνάγκη ἀριθμεῖσθαι τὸν ἀριθμὸν κατὰ πρόσθεσιν, οἷον τὴν δυάδα πρὸς τῷ ἑνὶ ἄλλου

El argumento dice, entonces, que el número incombinable no podría ser el número matemático, pues las operaciones matemáticas suponen que el número es indiferenciado (*adiaíretos*): esas operaciones no serían posibles con un número diferenciado.

237. Esto es, el número ideal. <*b*> El argumento que sigue señala que la Díada *primera* no podría haberse constituido en la forma en que la teoría lo pide, porque las unidades incombinables sólo pueden ser sucesivas; cf. *supra* vi 1080*a*17-19; por tanto, o la primera unidad de la Díada es anterior a la Díada, o la Díada es posterior a una unidad y anterior a la otra.

238. O, desde luego, «dos, tres, cuatro...».

239. Ross (1958 : II 436) entiende que se trata de Platón. Empero, Aristóteles ha dicho *supra* en vi 1080*b*8-9 y dice *infra* en 1081*a*35-37 que la teoría criticada no ha tenido defensores; cf. Robin (1963 : 428-429).

«*la díada, la tríada, la tétrada*»[238], como se dice, pues las unidades de la Díada primera se generan *al mismo tiempo*, ya sea [que eso se dé], tal como [lo dijo] el primero en formular [esta teoría][239], a partir de [factores] desiguales (pues [ambas unidades] se generarían cuando [esos factores] se igualaron)[240], ya sea [que se dé] de otro modo; puesto que si una unidad [de las dos de la díada] fuera anterior a la otra, sería anterior también a la díada [compuesta] de esas [dos unidades]: en efecto, cuando una cosa es anterior y otra [es] posterior, lo [que se compone] de ellas será anterior a la una y posterior a la otra. <*c*> Además, puesto que el Uno en sí es primero, [hay] después, entre las demás [unidades], un uno [que es] *primero*, pero *segundo* después de aquel[241]; y [habrá], a su vez, un tercero, [que es] *segundo* después del segundo, pero *tercero* después del Uno primero, de modo que las unidades serán anteriores a los números por los que se las denomina: por ejemplo, en la Díada habrá una tercera unidad antes de que la tríada exista, y en la tríada, una *cuarta*, y una *quinta* antes de que esos números existan[242]. Pues bien, ninguno de aquellos[243] ha dicho que las unidades [son] incombinables en ese sentido[244], pero resulta razonable [decir que lo son] también en ese sentido según los principios de ellos, aunque según la verdad [es] imposible. Pues si hay una unidad primera, esto es, un *uno primero*, es razonable pensar que hay unidades anteriores y posteriores, y de igual modo [en el caso de] las díadas, si hay una díada primera, pues [es] razonable y forzoso que después de un primero haya un segundo, y, si [hay un] segundo [haya un] tercero, y así sucesivamente los demás. (Pero [es] imposible afirmar las dos cosas a la vez: que después del uno hay una unidad primera y [una] segunda, y una díada primera). Estos [filósofos] afirman una primera unidad, esto es, un uno primero, pero ya no una segunda [unidad] y una tercera [unidad], y [afirman] una díada primera, pero ya no una segunda y una tercera[245]. [*b*] Y [es] manifiesto, además, que si todas las unidades son incombinables, no es posible que exista una Díada en sí y una Tríada [en sí], e igualmente [ninguno de] los demás números. <*f*> En efecto, tanto si las unidades son incombinables cuanto si cada una [es] diferente de toda otra, es necesario que el número se cuente por adición; por ejemplo, la díada, [se forma]

---

240. Los factores desiguales son lo Grande y lo Pequeño, y son igualados por lo Uno. Cf. *infra* viii 1083*b*23-25; XIV iv 1091*a*24-25.

241. Después del *Uno en sí* afirmado por el platonismo junto con la Díada Indefinida. El primero que es *segundo* es la primera unidad de la Díada, y el segundo que es *tercero*, la segunda unidad de la Díada. La consecuencia inadmisible es, como se ve a continuación, que la *primera* unidad sea a la vez *segunda*, y la *segunda* unidad de la díada sea la *tercera*, y la *Díada*, por tanto, un *tres*, etcétera.

ἑνὸς προστεθέντος, καὶ τὴν τριάδα ἄλλου ἑνὸς πρὸς τοῖς δυσὶ προστεθέντος, καὶ τὴν τετράδα ὡσαύτως· τούτων δὲ ὄντων ἀδύνατον τὴν γένεσιν εἶναι τῶν ἀριθμῶν ὡς γεννῶσιν ἐκ τῆς δυάδος καὶ τοῦ ἑνός. μόριον γὰρ γίγνεται ἡ δυὰς τῆς τριάδος καὶ αὕτη τῆς τετράδος, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον συμβαίνει καὶ ἐπὶ τῶν ἐχομένων. ἀλλ' ἐκ τῆς δυάδος τῆς πρώτης καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος ἐγίγνετο ἡ τετράς, δύο δυάδες παρ' αὐτὴν τὴν δυάδα· εἰ δὲ μή, μόριον ἔσται αὐτὴ ἡ δυάς, ἑτέρα δὲ προσέσται μία δυάς. καὶ ἡ δυὰς ἔσται ἐκ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ καὶ ἄλλου ἑνός: εἰ δὲ τοῦτο, οὐχ οἷόν τ' εἶναι τὸ ἕτερον στοιχεῖον δυάδα ἀόριστον· μονάδα γὰρ μίαν γεννᾷ ἀλλ' οὐ δυάδα ὡρισμένην. ἔτι παρ' αὐτὴν τὴν τριάδα καὶ αὐτὴν τὴν δυάδα πῶς ἔσονται ἄλλαι τριάδες καὶ δυάδες; καὶ τίνα τρόπον ἐκ προτέρων μονάδων καὶ ὑστέρων σύγκεινται; πάντα γὰρ ταῦτ' <ἄτοπά> ἐστι καὶ πλασματώδη, καὶ ἀδύνατον εἶναι πρώτην δυάδα, εἶτ' αὐτὴν τριάδα. ἀνάγκη δ', ἐπείπερ ἔσται τὸ ἓν καὶ ἡ ἀόριστος δυὰς στοιχεῖα. εἰ δ' ἀδύνατα τὰ συμβαίνοντα, καὶ τὰς ἀρχὰς εἶναι ταύτας ἀδύνατον. --εἰ μὲν οὖν διάφοροι αἱ μονάδες ὁποιαιοῦν ὁποιαισοῦν, ταῦτα καὶ τοιαῦθ' ἕτερα συμβαίνει ἐξ ἀνάγκης: εἰ δ' αἱ μὲν ἐν ἄλλῳ διάφοροι αἱ δ' ἐν τῷ αὐτῷ ἀριθμῷ ἀδιάφοροι ἀλλήλαις μόναι, καὶ οὕτως οὐθὲν ἐλάττω συμβαίνει τὰ δυσχερῆ. οἷον γὰρ ἐν τῇ δεκάδι αὐτῇ ἔνεισι δέκα μονάδες, σύγκειται δὲ καὶ ἐκ τούτων καὶ ἐκ δύο πεντάδων ἡ δεκάς. ἐπεὶ δ' οὐχ ὁ τυχὼν ἀριθμὸς αὐτὴ ἡ δεκὰς οὐδὲ σύγκειται ἐκ τῶν τυχουσῶν πεντάδων, ὥσπερ οὐδὲ μονάδων, ἀνάγκη διαφέρειν τὰς μονάδας τὰς ἐν τῇ δεκάδι ταύτῃ. ἂν γὰρ μὴ διαφέρωσιν, οὐδ' αἱ πεντάδες διοίσουσιν ἐξ ὧν ἐστὶν ἡ δεκάς· ἐπεὶ δὲ διαφέρουσι, καὶ αἱ μονάδες διοίσουσιν. εἰ δὲ διαφέρουσι, πότερον οὐκ ἐνέσονται πεντάδες ἄλλαι

---

242. Antes de que existan el cuatro y el cinco (o la tétrada y la péntada). En la Díada habrá, pues, una *tercera* unidad, porque la Díada se da junto con el Uno en sí; o bien, con la primera de las unidades de la Díada (más la unidad de lo Uno) habrá una *díada* antes de la Díada, etcétera.

243. Ninguno de los platónicos.

244. Cf. *supra* vi 1089*b*9.

245. Pero, como se acaba de señalar, según las implicancias de su propia teoría, debieran los platónicos aceptarlo. Ross (1958 : II 436) cree que los platónicos no confundirían el *Uno* ideal como principio de los números en general con el *uno* con que se inicia la serie de los números, que es lo que los argumentos de Aristóteles parecen implicar.

246. Esto es, como los números se forman mediante la adición.

247. Como se ve, para Aristóteles, los números, lejos de generarse a partir

una vez agregado al uno otro uno, y la tríada, una vez agregado otro uno a la díada, y la tétrada de igual modo. Como las cosas son [así][246], es imposible que la generación de los números sea como [esos filósofos] los generan, a partir de la Díada [indefinida] y del Uno, pues la Díada se convierte en una parte de la Tríada, y esta, [en una parte] de la Tétrada, y ocurre del mismo modo con los [números] siguientes[247]. <2> Pero [si sostienen que] la Tétrada se genera a partir de la Díada primera y de la Díada indefinida, [en ese caso tendrán que existir otras] dos díadas aparte de la Díada en sí; y, si no[248], la Díada en sí será una parte [de la Tétrada], y [de ese modo] se añadirá [a la Díada primera] otra díada, y la Díada [primera] derivará del Uno en sí y de otro uno. Pero si eso [es así], el otro elemento [del número] no podrá ser una Díada Indefinida, pues [esta] genera una sola unidad, y no una díada definida[249]. <3> Además, ¿cómo podría haber, al lado de la Tríada en sí y la Díada en sí, otras tríadas y [otras] díadas[250]? ¿De qué modo han de estar constituidas de unidades anteriores y posteriores[251]? Todas esas cosas son <absurdas>[252], y ficticias, y [es] imposible que exista una Díada primera, y a continuación una Tríada en sí, [aunque será necesario, puesto que, finalmente, lo Uno y la Díada Indefinida han de ser los elementos [de los números]![253] Pero si las consecuencias [son] imposibles, también es imposible que esos sean los principios [de los números].

[3] Pues bien, si todas las unidades [son] diferenciadas entre sí, necesariamente se siguen esas [consecuencias] y otras semejantes. En cambio, si las [unidades] de [números] distintos [son] diferenciadas [entre sí], y sólo las del mismo número no [son] diferenciadas entre sí, aun en ese caso resultan dificultades no menores. [a] Por ejemplo, en la Década en sí hay diez unidades, pero la Década se compone tanto de esas [diez unidades] cuanto de dos péntadas. Pero como la Década en sí no [es] un número cualquiera ni se compone de [dos] péntadas cualesquiera, como tampoco [se compone] de [diez] unidades [cualesquiera], las unidades de esa Década necesariamente diferirán [entre sí], pues si no difieren, tampoco diferirán las péntadas de que la década se compone; y puesto que difieren, diferirán también las unidades[254]. Pero si [las

---

del Uno y la Díada Indefinida, como explicaban los platónicos, se obtienen sencillamente sumando una unidad al número precedente, como se ilustra a continuación. Ahora bien, al obtenerse, por ejemplo, el *tres* mediante el agregado de *uno* al *dos*, entonces el dos pasa a ser *parte* del tres, y esa condición de parte de otro número hace que no pueda ser «*en sí*», como se señala al inicio del argumento.

248. Si no se admite esa consecuencia.

249. Por tanto, la explicación platónica del cuatro (o tétrada) conduce a postular dos *dos* en sí; si se quiere evitar esa consecuencia, se deberá admitir,

ἀλλὰ μόνον αὗται αἱ δύο, ἢ ἔσονται; εἴτε δὲ μὴ ἐνέσονται,
ἄτοπον· εἴτ' ἐνέσονται, ποία ἔσται δεκὰς ἐξ ἐκείνων; οὐ γὰρ
ἔστιν ἑτέρα δεκὰς ἐν τῇ δεκάδι παρ' αὐτήν. ἀλλὰ μὴν καὶ
ἀνάγκη γε μὴ ἐκ τῶν τυχουσῶν δυάδων τὴν τετράδα
συγκεῖσθαι· ἡ γὰρ ἀόριστος δυάς, ὥς φασι, λαβοῦσα τὴν
ὡρισμένην δυάδα δύο δυάδας ἐποίησεν· τοῦ γὰρ ληφθέντος
ἦν δυοποιός. -ἔτι τὸ εἶναι παρὰ τὰς δύο μονάδας τὴν δυάδα
φύσιν τινά, καὶ τὴν τριάδα παρὰ τὰς τρεῖς μονάδας, πῶς
ἐνδέχεται; ἢ γὰρ μεθέξει θατέρου θάτερον, ὥσπερ λευκὸς
ἄνθρωπος παρὰ λευκὸν καὶ ἄνθρωπον (μετέχει γὰρ τού-
των), ἢ ὅταν ἡ θατέρου θάτερον διαφορά τις, ὥσπερ ὁ
ἄνθρωπος παρὰ ζῷον καὶ δίπουν. ἔτι τὰ μὲν ἁφῇ ἐστὶν ἓν
τὰ δὲ μίξει τὰ δὲ θέσει· ὧν οὐδὲν ἐνδέχεται ὑπάρχειν ταῖς
μονάσιν ἐξ ὧν ἡ δυὰς καὶ ἡ τριάς· ἀλλ' ὥσπερ οἱ δύο
ἄνθρωποι οὐχ ἕν τι παρ' ἀμφοτέρους, οὕτως ἀνάγκη καὶ
τὰς μονάδας. καὶ οὐχ ὅτι ἀδιαίρετοι, διοίσουσι διὰ τοῦτο·
καὶ γὰρ αἱ στιγμαὶ ἀδιαίρετοι, ἀλλ' ὅμως παρὰ τὰς δύο
οὐθὲν ἕτερον ἡ δυὰς αὐτῶν.--ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τοῦτο δεῖ λαν-
θάνειν, ὅτι συμβαίνει προτέρας καὶ ὑστέρας εἶναι δυάδας,

---

entonces, que el *dos* al que se agrega otro *dos* es *parte* (o «partícula [*mórion*]») del *cuatro*, con lo cual se recae en la consecuencia ya señalada, y no será ya un en sí. Por otra parte, el paso del *uno* al *dos* no requiere de una díada indefinida, como afirman los platónicos; una díada así produciría una díada definida (cf. *infra* 1082*a*15-17; viii 1083*b*35-36), pero lo que se genera es una unidad, a saber, la segunda unidad del dos.

250. Porque si bien para los platónicos hay una sola díada, una sola tríada, etcétera, en realidad también hay tríadas, díadas, etcétera, incluidas en la tétrada, la héxada, etcétera.

251. Unidades, por tanto, de especie diferente.

252. El «absurdas (*átopa*)» es lectura de Jaeger (1963 : 278 *app crit*) en lugar de «*adýnata* (imposibles)».

253. Es decir, es una conclusión forzosa, porque se ha hecho de lo Uno y de la Díada Indefinida los principios de los números.

254. En la Década hay dos péntadas y diez unidades. Ahora bien, la Década no es un número *cualquiera* (o «casual» o «tomado al azar»: «*tykhón*»), sino un número determinado (cf. *supra* 1081*b*35-37): un número ideal, según la doctrina criticada, el cual, por tanto, no podría estar formado a su vez por otros números ideales, como lo serían aquellas dos péntadas que, sin embargo, lo constituyen, y que tendrían que estar formadas por unidades ideales que, a su vez, difirieran específicamente entre sí, como que pertenecen a números distintos. La Década estará formada, en definitiva, por dos Péntadas que difieren entre sí y de la propia Década. El que difieran entre sí contraría la hipótesis de que los componentes de un mismo número no difieren entre sí, sino que son los mismos en especie. Eso implica que los componentes de un mismo número *no* difieren entre sí, y por tanto son, en realidad, números matemá-

péntadas] difieren, ¿[resultará de eso que en la Década] no habrá otras péntadas, sino sólo esas dos, o habrá [otras péntadas][255]? Pero que no [las] haya, [será] absurdo, y si las hay, ¿qué especie de década se formará de ellas? Pues en la Década no hay otra década aparte de ella [misma]. Por otro lado, es necesario[256] que la tétrada no se componga de díadas cualesquiera, pues la Díada Indefinida, según dicen [los propios platónicos], tras recibir la Díada definida, produjo dos díadas, pues [la Díada Indefinida es] duplicativa del [número] tomado[257]. [*b*] Además, ¿cómo es posible que la Díada sea una naturaleza aparte de las dos unidades [que la forman], y la Tríada, [una naturaleza] aparte de las tres unidades [que la forman]? Pues o bien participarán lo uno de lo otro[258], <*1*> como «hombre blanco» [es algo] aparte de «blanco» y de «hombre» (pues participa de estas cosas), o bien <*2*> [será] como cuando una cosa es una diferencia [específica] de la otra[259], [y entonces la díada existirá aparte de ellas tal] como «hombre» [es algo] aparte de «animal» y de «bípedo»[260]. <*3*> Además algunas cosas son *una* por contacto, otras por mezcla, y otras por yuxtaposición: ninguna [de esas formas] se puede dar en las unidades de las que [se compone] la Díada o la Tríada, sino que tal como dos hombres no [forman] algo *uno* aparte de ambos, de igual modo necesariamente tampoco [es así en el caso de] las unidades[261]. Y [estas] no serán distintas porque [sean] indivisibles; pues también los puntos [son] indivisibles, pero de todos modos la díada de [puntos no es] nada diverso y aparte de los dos [puntos][262].

[*d*] Pero, por otra parte, no debe pasar inadvertido esto: que resulta que habrá, de hecho, díadas anteriores y [díadas] posteriores, y lo

---

ticos, no números ideales. Cf. Robin (1963 : 314). La *diferencia* que se señala en la argumentación («diferir [*diaphérein*]»; «diferenciado [*diáphoros*]» : «indiferenciado [*adiáphoros*]») es siempre la diferencia en especie o la heterogeneidad, la cual, como se ha visto, impide que las unidades puedan sumarse entre sí.

255. Otras péntadas formadas, por ejemplo, por una unidad de la primera y cuatro de la segunda, o tres de una y dos de otra, etcétera.

256. Es necesario o forzoso dadas las premisas de la doctrina criticada. Ross (1958 : II 438) entiende que a continuación Aristóteles justifica lo que ha dicho a propósito de la década, aduciendo lo que los platónicos afirmaban acerca de la tétrada, formada por dos díadas. Así, tal como en el argumento precedente la Década no estaba formada por dos péntadas cualesquiera, la Tétrada, se dice ahora, no estará formada por dos díadas cualesquiera, sino por dos díadas determinadas: la primera Díada y una díada resultante de la acción duplicativa ejercida por la Díada Indefinida sobre la Díada primera.

257. Cf. *supra* la nota 354 del libro I, en la p. 84; también *supra* I vi 987*b*14-29, e *infra* viii 1083*b*36-1084*a*2. Como se ha visto, la Díada indefinida es el principio material o femenino, y recibe el principio formal o masculino. Cf. *supra* I vi I 987*b*33-988*a*7.

ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἀριθμούς. αἱ μὲν γὰρ ἐν τῇ τετράδι δυάδες ἔστωσαν ἀλλήλαις ἅμα· ἀλλ' αὗται τῶν ἐν τῇ ὀκτάδι πρότεραί εἰσι, καὶ ἐγέννησαν, ὥσπερ ἡ δυὰς ταύτας, αὗται τὰς τετράδας τὰς ἐν τῇ ὀκτάδι αὐτῇ, ὥστε εἰ καὶ ἡ πρώτη δυὰς ἰδέαι, καὶ αὗται ἰδέαι τινὲς ἔσονται. ὁ δ αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν μονάδων · αἱ γὰρ ἐν τῇ δυάδι τῇ πρώτῃ μονάδες γεννῶσι τὰς τέτταρας τὰς ἐν τῇ τετράδι, ὥστε πᾶσαι αἱ μονάδες ἰδέαι γίγνονται καὶ συγκείσεται ἰδέα ἐξ ἰδεῶν· ὥστε δῆλον ὅτι κἀκεῖνα ὧν ἰδέαι αὗται τυγχάνουσιν οὖσαι συγκείμενα ἔσται, οἷον εἰ τὰ ζῷα φαίη τις συγκεῖσθαι ἐκ ζώων, εἰ τούτων ἰδέαι εἰσίν. —ὅλως δὲ τὸ ποιεῖν τὰς μονάδας διαφόρους ὁπωσοῦν ἄτοπον καὶ πλασματῶδες (λέγω δὲ πλασματῶδες τὸ πρὸς ὑπόθεσιν βεβιασμένον)· οὔτε γὰρ κατὰ τὸ ποσὸν οὔτε κατὰ τὸ ποιὸν ὁρῶμεν διαφέρουσαν μονάδα μονάδος, ἀνάγκη τε ἢ ἴσον ἢ ἄνισον εἶναι ἀριθμόν, πάντα μὲν ἀλλὰ μάλιστα τὸν μοναδικόν, ὥστ' εἰ μήτε πλείων μήτ' ἐλάττων, ἴσος: τὰ δὲ ἴσα καὶ ὅλως ἀδιάφορα ταὐτὰ ὑπολαμβάνομεν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς. εἰ δὲ μή, οὐδ' αἱ ἐν αὐτῇ τῇ δεκάδι δυάδες ἀδιάφοροι ἔσονται ἴσαι οὖσαι· τίνα γὰρ αἰτίαν ἕξει λέγειν ὁ φάσκων ἀδιαφόρους εἶναι; ἔτι εἰ ἅπασα μονὰς καὶ μονὰς ἄλλη δύο, ἡ ἐκ τῆς δυάδος αὐτῆς μονὰς καὶ ἡ ἐκ τῆς τριάδος αὐτῆς δυὰς ἔσται ἐκ διαφερουσῶν τε, καὶ πότερον προτέρα τῆς τριάδος ἢ ὑστέρα; μᾶλλον γὰρ ἔοικε προτέραν ἀναγκαῖον εἶναι· ἡ μὲν γὰρ ἅμα τῇ τριάδι ἡ δ' ἅμα τῇ δυάδι τῶν μονάδων. καὶ

---

258. La díada participará de la unidad.

259. Una de las unidades de la díada será una diferencia de la otra.

260. La cuestión es, pues, la de la manera en que se unifican las unidades en el número que está formado de ellas, problema que Aristóteles plantea aquí como paralelo o análogo al de la unidad de los componentes de una definición. Cf. Robin (1966 344-345). Esto es, si, como dicen los platónicos, la díada, la tríada, etcétera, son independientes de las unidades que las forman, cabe preguntarse si por su participación en ellas las unidades se reúnen en un número. Podrá ser <*1*> como la participación de un substrato, que tiene una propiedad accidental, en la Idea de ese substrato y en la Idea de la propiedad, o como <*2*> la participación de una especie en la Idea del género del que es una diferencia específica. Pero ni la posibilidad <*1*> de una participación accidental ni la <*2*> de una participación esencial resultan, por absurdas, satisfactorias, pues en el primer caso la tríada debiera participar de sus unidades como un substrato de un atributo accidental, y, en el segundo, la díada debiera mantener con sus unidades la relación de una especie con su género y con su diferencia específica. Cf. *supra* VII xii 1037*b*13-21.

261. Tampoco <*3*> las nociones de las modalidades del contacto (*haphḗ*), esto es, la mezcla o fusión (*mîxis*) y la yuxtaposición (*thésis*), pueden dar cuenta de la unificación de las unidades, porque sólo se pueden aplicar a cosas materiales;

mismo [en el caso de] los otros números [ideales][263]. En efecto, sean las [dos] díadas de la tétrada simultáneas[264]: de todos modos ellas son anteriores a las de la óctada, y ellas generaron las tétradas de la Óctada en sí, tal como la Díada [primera había generado] estas [díadas][265]. De modo que si <la tétrada primera>[266] y la díada primera [son] Ideas, también estas [otras díadas] serán Ideas. El mismo argumento [es válido] también en el caso de las unidades; pues las unidades de la Díada primera generan las cuatro [unidades] de la Tétrada, de modo que todas las unidades se tornan Ideas, y una Idea se compondrá de Ideas[267]. Así que [es] evidente que también las cosas [sensibles], de las que aquellas resultan ser Ideas, serán [también] compuestas, como si uno dijera que los animales están compuestos de animales, puesto que existen Ideas de estos[268].

[*d*] En general, hacer las unidades diferentes del modo en que fuere [es] absurdo y ficticio (llamo «ficticio» lo que es forzado a propósito de una suposición). En efecto, no vemos que una unidad difiera de otra unidad ni en la cantidad ni en la cualidad, y necesariamente un número es o igual o desigual: todo [número], pero más que nada el que consiste en unidades, de modo que si [un número] no [es] ni mayor ni menor, [es] igual[269]. Y en [el dominio de] los números damos por sentado que las cosas [que son] iguales y totalmente indiferenciadas [son] las mismas. Y si no [fuese así], tampoco las díadas de la Década en sí serán indiferenciadas, aun siendo iguales. Pues ¿qué causa podrá aducir el que declare que son indiferenciadas? [*e*] Además, si toda unidad más otra unidad [suman] dos, la unidad [tomada] de la Díada en sí más la [unidad tomada] de la Tríada en sí serán una díada [compuesta] de [unidades] diferentes[270]. Y [esa díada] ¿[será] anterior o posterior a la Tríada [en sí]? Parece necesario, más bien, que sea anterior, pues una de las unidades [que la forman] es simultánea con la Tríada, y la otra, simultánea

---

cf. *supra* VIII ii 1042*b*15-20 y la nota 31 del libro VIII, en la p. 629.

262. Al parecer, Aristóteles se anticipa a una posible objeción que declarase que el caso no es el mismo porque los hombres son divisibles y las unidades no; pero tampoco de la reunión de dos puntos resulta una realidad distinta de ellos.

263. El platonismo no admite, desde luego, tal cosa, sino una Díada única, ni admite, en general, más que un solo número ideal en cada caso.

264. Simultáneas en su generación, como lo sostiene el platonismo. El argumento que sigue parte de que si hay una Díada primera, habrá díadas primeras y díadas segundas, cosa que el platonismo no afirma, pero que Aristóteles ve que es consecuencia ineludible de la tesis platónica. De acuerdo con Robin (1963 : 339), las díadas de la tétrada son, como se señala arriba, primeras en relación con las de la óctada, porque cada una de ellas generó una tétrada o dos díadas, tal como cada una de las díadas de la tétrada primera había sido generada por la díada primera.

ἡμεῖς μὲν ὑπολαμβάνομεν ὅλως ἓν καὶ ἕν, καὶ ἐὰν ᾖ ἴσα ἢ ἄνισα, δύο εἶναι, οἱονὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν, καὶ ἄνθρωπον καὶ ἵππον· οἱ δ' οὕτως λέγοντες οὐδὲ τὰς μονάδας. εἴτε δὲ μὴ ἔστι πλείων ἀριθμὸς ὁ τῆς τριάδος αὐτῆς ἢ ὁ τῆς δυάδος, θαυμαστόν· εἴτε ἐστὶ πλείων, δῆλον ὅτι καὶ ἴσος ἔνεστι τῇ δυάδι, ὥστε οὗτος ἀδιάφορος αὐτῇ τῇ δυάδι. ἀλλ' οὐκ ἐνδέχεται, εἰ πρῶτός τις ἔστιν ἀριθμὸς καὶ δεύτερος. οὐδὲ ἔσονται αἱ ἰδέαι ἀριθμοί. τοῦτο μὲν γὰρ αὐτὸ ὀρθῶς λέγουσιν οἱ διαφόρους τὰς μονάδας ἀξιοῦντες εἶναι, εἴπερ ἰδέαι ἔσονται, ὥσπερ εἴρηται πρότερον· ἓν γὰρ τὸ εἶδος, αἱ δὲ μονάδες εἰ ἀδιάφοροι, καὶ αἱ δυάδες καὶ αἱ τριάδες ἔσονται ἀδιάφοροι. διὸ καὶ τὸ ἀριθμεῖσθαι οὕτως, ἓν δύο, μὴ προσλαμβανομένου πρὸς τῷ ὑπάρχοντι ἀναγκαῖον αὐτοῖς λέγειν (οὔτε γὰρ ἡ γένεσις ἔσται ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος, οὔτ' ἰδέαν ἐνδέχεται εἶναι· ἐνυπάρξει γὰρ ἑτέρα ἰδέα ἐν ἑτέρᾳ, καὶ πάντα τὰ εἴδη ἑνὸς μέρη)· διὸ πρὸς μὲν τὴν ὑπόθεσιν ὀρθῶς λέγουσιν, ὅλως δ' οὐκ ὀρθῶς· πολλὰ γὰρ ἀναιροῦσιν, ἐπεὶ τοῦτό γ' αὐτὸ ἔχειν τινὰ φήσουσιν ἀπορίαν, πότερον, ὅταν ἀριθμῷ μεν καὶ εἴπωμεν ἓν δύο τρία, προσλαμβάνοντες ἀριθμοῦμεν ἢ κατὰ μερίδας. ποιοῦμεν δὲ ἀμφοτέρως· διὸ γελοῖον ταύτην εἰς τηλικαύτην τῆς οὐσίας ἀνάγειν διαφοράν.

---

265. La tesis de que las dos díadas de la tétrada se generan simultáneamente lleva, pues, a la consecuencia de que los dos *dos* que forman el cuatro son anteriores a los *dos* dos contenidos en el ocho, porque tal como la primera Díada genera los dos *dos* del cuatro, estos generan los dos *dos* de los dos *cuatros* del ocho.

266. Conjetura de Jaeger (1962 : 279 *app crit*) basada en el «y (*kaí*)» que sigue, y en el plural «ideas (*idéai*)» que viene después. La conjetura fue objetada por Ross (1958 : II 439).

267. Aristóteles infiere, pues, que si la Díada es una Idea, toda díada lo será, y serán Ideas también las unidades, lo que lleva a la consecuencia absurda, e inaceptable para el propio platonismo, de que las Ideas estarán compuestas de Ideas, pues la Idea de Ocho estará compuesta de dos Ideas de Cuatro, y cada Cuatro de cuatro Ideas de Uno.

268. De los animales o de las cosas sensibles en general. Aristóteles extiende, pues, a las cosas sensibles correspondientes a las Ideas la consecuencia precedente, con lo que su carácter paradójico se hace más visible.

269. Es decir, un cuatro es igual a un cuatro, al menos si se trata de un cuatro en el sentido corriente, esto es, consistente en unidades abstractas, es decir, si se trata de un número aritmético o matemático (el llamado «*monadikós*»; cf. *supra* la nota 209, en la p. 996); los números no difieren entre sí ni cuantitativa ni cualitativamente, o, mejor dicho, no tienen propiedades de

con la Díada[271]. Y mientras que nosotros[272] consideramos que, ya se trate de cosas iguales o de cosas desiguales (por ejemplo, bueno y malo, y hombre y caballo), uno más uno son, sin excepción, dos, los [filósofos] que sostienen esa teoría [consideran que] ¡ni tan siquiera [dos] unidades [suman dos][273]! [*f*] Y [sería] asombroso que el número de la Tríada en sí no sea mayor que el de la Díada[274]. Pero si es mayor, [es] evidente que hay [en la Tríada] un [número] igual a la Díada, de modo que ese [número] no [será] diferente de la Díada en sí. Pero [eso] no es posible si [se supone, como ellos lo hacen, que] hay un número primero y [otro] segundo[275]. [*g*] Y las Ideas tampoco podrán ser números[276]. En cuanto a eso, hablan, en realidad, con acierto los [filósofos] que pretenden que las unidades tienen que ser diferenciadas si en efecto han de ser Ideas, como se ha dicho más arriba[277], pues la Especie [es] una sola, y si las unidades [fueran] indiferenciadas, también las díadas y las tríadas serían indiferenciadas. Por eso les es forzoso decir que al contar así: «*Uno, dos*», no se le añade [una unidad] a la [unidad ya] existente, pues [de otro modo] <*1*> la generación [del número] no será a partir de la Díada Indefinida, ni <*2*> podrá [el número] ser una Idea, pues en una Idea estaría contenida otra Idea, y todas las Especies [serían] partes de una sola [Idea][278]). Por eso dicen [eso] con acierto [si se lo considera] en relación con la hipótesis [que ellos defienden]; pero, [si se lo considera] en general, no [lo dicen] con acierto, pues eliminan muchas cosas[279], puesto que llegan a afirmar que aun esto contiene una aporía: si cuando contamos diciendo: «*Uno, dos, tres*», contamos agregando [unidades] o por partes[280]. [Lo cierto es que] procedemos de uno y otro modo; por eso [es] ridículo llevar la diferencia [en la manera de contar] a un grado tan grande de substancialidad[281].

---

esa naturaleza): son los números «concretos», es decir, por ejemplo, «cuatro perros» o «cuatro leños», los que pueden diferir entre sí por sus cualidades o por su tamaño.

270. Cosa que no es posible en la teoría criticada, la cual, como se ha visto, sustenta la incombinabilidad de las unidades de un número con las unidades de otro número. Por tanto, en esa teoría se da la paradoja de que dos unidades podrían no formar una díada.

271. Una de las unidades se genera junto con la Díada, y otra, junto con la Tríada. En la teoría criticada la cuestión de si la suma de esas unidades es anterior o posterior a la díada no se puede decidir, justamente porque una unidad es anterior y la otra es posterior a la díada. A no ser, como bien dice Ross (1958 : II 439), que se suponga el imposible de un número entre el dos y el tres.

272. Este «nosotros» no es, por cierto, un nosotros platónico (cf. *supra* la nota 462 del libro I, en la p. 108), ni acaso un nosotros de todos modos restringido, como lo sería un «nosotros» aristotélico, sino el nosotros más amplio de los hombres o del sentido común, para lo que una cosa cualquiera más otra cosa cualquiera son irrestrictamente dos cosas; cf. *supra* la nota 33 del libro I, en la p. 14.

273. Sugiero el énfasis con que cabe imaginar que Aristóteles formularía estas palabras. Esto es, de acuerdo con la teoría criticada no sólo una cosa concreta y otra cosa concreta que difieran entre sí en especie, como difieren entre sí un hombre y un caballo, suman dos, sino que ni siquiera suman *dos* dos unidades abstractas.

274. Es, sin embargo, la paradoja que habría que aceptar, porque, en la teoría criticada, la contraria es imposible, según se prueba a continuación.

275. La díada que está en la tríada debiera ser igual que la Díada en sí, pero la teoría platónica impide ver las cosas de ese modo, porque son números que difieren entre sí en especie, y uno es primero o anterior, y el otro, segundo o posterior.

276. Porque la tesis que declara que las Ideas son números supone que los números son diferenciados o incombinables; ahora bien, se ha visto que sólo cabe concebir números matemáticos, es decir, formados por unidades indiferenciadas y combinables.

277. *Supra* en 1081*a*5-7.

278. Una Idea estará incluida en otra en la medida en que todo número está incluido en todo número mayor, y en la Idea de Número se reunirían todas las Ideas.

279. Al parecer, lo que se quiere decir es que con su doctrina eliminan muchas cosas que son ciertas y admitidas por todos, como la que se señala a continuación.

280. Esto es, si al contar vamos formando los números por composición gradual, es decir, agregando unidad tras unidad, o si lo hacemos *mencionando los números uno tras otro* como realidades que tienen cada una su naturaleza propia. En este segundo caso se procede, según se dice arriba, «por partes (*katà merídas*)» o por porciones separadas, lo cual supone que formamos cada número separadamente, y no, pues, por adición ni, desde luego, por división; cf. Alejandro (1894 : 762); Robin (1963 : 279-281); Ross (1958 : II 440). Así que la doctrina criticada debe postular una forma de generación de los números distinta de la adición de unidades indiferenciadas: cf. *supra* *b*30.

281. Es decir, al punto de postular, por eso, al lado del número matemático, todo un género diferente de números como substancias separadas.

Capítulo viii

[*i*] *Consecuencias de la diversidad de los números en la visión platónica* (1083*a*1-1083*a*17). [*ii*] [*a*] *Insuficiencia de la visión de Espeusipo y* [*b*] *de la de Jenócrates* (1083*a*17-1083*b*8). [*iii*] [*a*] *La visión de los pitagóricos;* [*b*] *conclusiones* (1083*b*8-1083*b*23). [*iv*] *Insuficiencias de la explicación platónica del modo en se generan los números* (1083*b*23-1083*b*36). [*v*] *Los números ideales no pueden ser ni finitos ni infinitos; en cualquier caso surgen consecuencias paradójicas* ([*1*] <*a*>-<*c*>; [*2*] <*a*>-<*f*>) (1083*b*36-1084*b*2). [*vi*] *Problematicidad del sentido en que el Uno es principio* ([*a*]-[*e*]) (1084*b*2-1084*b*32). [*vii*] [*a*]; [*b*] *Cuestiones anejas a las consideradas* (1084*b*32-1085*a*2).

1083a πάντων δὲ πρῶτον καλῶς ἔχει διορίσασθαι τίς ἀριθμοῦ διαφορά, καὶ μονάδος, εἰ ἔστιν. ἀνάγκη δ' ἢ κατὰ τὸ ποσὸν ἢ κατὰ τὸ ποιὸν διαφέρειν· τούτων δ'οὐδέτερον φαίνεται
5 [ἐνδέχεσθαι] ὑπάρχον. ἀλλ' ἡ ἀριθμός, κατὰ τὸ ποσόν. εἰ δὲ δὴ καὶ αἱ μονάδες τῷ ποσῷ διέφερον, κἂν ἀριθμὸς ἀριθμοῦ διέφερεν ὁ ἴσος τῷ πλήθει τῶν μονάδων. ἔτι πότερον αἱ πρῶται μείζους ἢ ἐλάττους, καὶ αἱ ὕστερον ἐπιδιδόασιν ἢ τοὐναντίον; πάντα γὰρ ταῦτα ἄλογα. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατὰ
10 τὸ ποιὸν διαφέρειν ἐνδέχεται. οὐθὲν γὰρ αὐταῖς οἷόν τε ὑπάρχειν πάθος: ὕστερον γὰρ καὶ τοῖς ἀριθμοῖς φασὶν ὑπάρχειν τὸ ποιὸν τοῦ ποσοῦ. ἔτι οὔτ' ἂν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς τοῦτ' αὐταῖς γένοιτο οὔτ' ἂν ἀπὸ τῆς δυάδος· τὸ μὲν γὰρ οὐ ποιὸν ἡ δὲ ποσοποιόν· τοῦ γὰρ πολλὰ τὰ ὄντα εἶναι αἰτία αὕτη ἡ
15 φύσις. εἰ δ'ἄρα ἔχει πως ἄλλως, λεκτέον ἐν ἀρχῇ μάλιστα τοῦτο καὶ διοριστέον περὶ μονάδος διαφορᾶς, μάλιστα μὲν καὶ διότι ἀνάγκη ὑπάρχειν· εἰ δὲ μή, τίνα λέγουσιν; --ὅτι μὲν οὖν, εἴπερ εἰσὶν ἀριθμοὶ αἱ ἰδέαι, οὔτε συμβλητὰς τὰς μονάδας ἁπάσας ἐνδέχεται εἶναι, φανερόν, οὔτε ἀσυμβλήτους
20 ἀλλήλαις οὐδέτερον τῶν τρόπων· ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὡς ἕτεροί τινες λέγουσι περὶ τῶν ἀριθμῶν λέγεται καλῶς. εἰσὶ δ' οὗτοι ὅσοι ἰδέας μὲν οὐκ οἴονται εἶναι οὔτε ἁπλῶς οὔτε ὡς ἀριθμούς τινας οὔσας, τὰ δὲ μαθηματικὰ εἶναι καὶ τοὺς ἀριθμοὺς πρώτους τῶν ὄντων, καὶ ἀρχὴν αὐτῶν εἶναι αὐτὸ
25 τὸ ἕν. ἄτοπον γὰρ τὸ ἓν μὲν εἶναί τι πρῶτον τῶν ἑνῶν, ὥσπερ ἐκεῖνοί φασι, δυάδα δὲ τῶν δυάδων μή, μηδὲ τριάδα τῶν

---

282. La expresión «cómo es» traduce «*tís estin*»; cf. *supra* la nota 1 de este libro, en la p. 952. Se trata de la diferencia entre las unidades que, en la visión platónica, que sigue siendo objeto de crítica, forman un número ideal. Para Aristóteles hay diferencia entre los números, pero no entre las unidades que las forman. Como se dice *infra* en *a*10-11, en la doctrina de los números ideales la cualidad es posterior a la cantidad, en el sentido de que por consistir en determinada suma de unidades el número tiene determinada naturaleza cualitativa.

283. Me aparto de la lectura de Jaeger (1963 : 281 *app crit*), que elimina el «puede (*endékhesthai*)». Por otra parte, como señala Ross (1958 : II 440), la gramática pide el infinitivo «darse (*hypárkhein*)», en lugar de su participio («*hypárkhon*»).

284. Esto es, si entre las unidades se diera una diferencia cuantitativa, un número podría ser igual a otro por la suma de sus unidades, pero ser mayor o menor que él porque sus unidades son más grandes o más pequeñas.

285. Si entre las unidades se dieran diferencias cuantitativas, se presentarían, en efecto, cuestiones tan extrañas como las de si hay que suponer que las primeras unidades son más pequeñas, y si las que les siguen crecen, o si las unidades se van dividiendo en unidades más pequeñas.

286. A causa de su simplicidad, mientras que las «afecciones (*páthe*)» o cualidades son divisibles. Cf. *DC* III viii 299*a*11-20.

[*i*] Primero de todo, estará bien determinar cómo [es] la diferencia de un número, y [cómo la diferencia] de la unidad si [en efecto la] hay[282]. Necesariamente, diferirán [*1*] o bien por la cantidad [*2*] o bien por la cualidad; pero es manifiesto que [en el caso de la unidad] ninguna de esas dos cosas se puede[283] dar. [*1*] Pero [el número] en tanto número [diferirá] por la cantidad; por tanto, si también las unidades [que lo forman] difirieran por la cantidad, un número diferiría de otro número aun [cuando fuese] igual [a él] por la cantidad de las unidades[284]. Además, las [unidades] primeras ¿[son] más grandes o más pequeñas? Y las posteriores, ¿van creciendo, o lo contrario[285]? Todas estas [cuestiones son] irrazonables. [*2*] Pero, por otro lado, tampoco pueden diferir por la cualidad, pues en ellas no se puede dar ninguna afección[286]: afirman, en efecto, que aun en los números la cualidad se da después de la cantidad[287]. Además, eso no les podría venir ni del Uno ni de la Díada [Indefinida], pues el primero no tiene cualidad[288], y la segunda [es] productora de cantidad[289], pues esta naturaleza [es] causa de que exista la pluralidad de los entes. [*3*] Si, por tanto, [la cosa] es de algún otro modo, eso debe ser dicho ya desde el comienzo [de la investigación], y hacer la determinación [indispensable] acerca de la diferencia de la unidad, y [decir], sobre todo, por qué es necesario que [esa diferencia] exista; y si no, ¿a qué [diferencia] se refieren? 1083a

Así pues, es manifiesto que si las Ideas son números, no es posible que sus unidades no sean todas ni combinables ni incombinables entre sí de ninguno de los dos modos [considerados][290]. [*ii*] [*a*] Pero, por otra parte, tampoco está dicho con acierto lo que algunos otros [filósofos][291] dicen acerca de los números. Son esos todos los que no piensan que existan las Ideas ni en sentido absoluto ni como si fueran números, sino que [creen] que [los que] existen [son] los Objetos Matemáticos; [que] los números son los primeros de los entes, y que el principio de ellos es el Uno en sí. <*a*> Pues [sería] absurdo[292] que existiera, como dicen ellos, un Uno [que fuera el] primero de los [demás] unos, pero no una Díada [que fuera la primera] de las [demás] díadas, ni una Tríada [que fuera la primera]

---

287. El sujeto tácito del «afirman» son los defensores de la doctrina citada; para ellos las diferencias «cualitativas» de los números, como la de ser «plano» o «sólido», derivan de la cantidad, y por eso son posteriores a esta. Cf. *supra* V xiv 1020*b*3-5.

288. En él no puede haber ninguna diferencia.

289. El término «*poiopoión* (productor de cualidad)» es acaso un neologismo creado por Aristóteles; cf. *infra* en *b*36 y *supra* en vii 1082*a*15 «*dyopoiás* (duplicativo)».

290. Cf. *supra* [*1*] vii 1081*a*5-17; [*2*] 1081*a*17-1081*b*35; [*3*] 1081*b*35-1083*a*17.

291. Al parecer, no se trata de pitagóricos, como creía Alejandro (1898 : 706), sino, en opinión de los modernos, de Espeusipo y sus seguidores. Así

τριάδων· τοῦ γὰρ αὐτοῦ λόγου πάντα ἐστίν. εἰ μὲν οὖν οὕτως ἔχει τὰ περὶτὸν ἀριθμὸν καὶ θήσει τις εἶναι τὸν μαθηματικὸν μόνον, οὐκ ἔστι τὸ ἓν ἀρχή (ἀνάγκη γὰρ διαφέρειν τὸ ἓν τὸ τοιοῦτο τῶν ἄλλων μονάδων· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ δυάδα τινὰ πρώτην τῶν δυάδων, ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἀριθμοὺς τοὺς ἐφεξῆς)· εἰ δέ ἐστι τὸ ἓν ἀρχή, ἀνάγκη μᾶλλον ὥσπερ Πλάτων ἔλεγεν ἔχειν τὰ περὶ τοὺς ἀριθμούς, καὶ εἶναι δυάδα πρώτην καὶ τριάδα, καὶ οὐ συμβλητοὺς εἶναι τοὺς ἀριθμοὺς πρὸς ἀλλήλους. ἂν δ' αὖ πάλιν τις τιθῇ ταῦτα, εἴρηται ὅτι ἀδύνατα πολλὰ συμβαίνει. ἀλλὰ μὴν ἀνάγκη γε ἢ οὕτως ἢ ἐκείνως ἔχειν, ὥστ' εἰ μηδετέρως, οὐκ
1083b ἂν ἐνδέχοιτο εἶναι τὸν ἀριθμὸν χωριστόν. —φανερὸν δ' ἐκ τούτων καὶ ὅτι χείριστα λέγεται ὁ τρίτος τρόπος, τὸ εἶναι τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν τὸν τῶν εἰδῶν καὶ τὸν μαθηματικόν. ἀνάγκη γὰρ εἰς μίαν δόξαν συμβαίνειν δύο ἁμαρτίας· οὔτε
5 <γὰρ> μαθηματικὸν ἀριθμὸν ἐνδέχεται τοῦτον εἶναι τὸν τρόπον, ἀλλ' ἰδίας ὑποθέσεις ὑποθέμενον ἀνάγκη μηκύνειν, ὅσα τε τοῖς ὡς εἴδη τὸν ἀριθμὸν λέγουσι συμβαίνει, καὶ ταῦτα ἀναγκαῖον λέγειν. --ὁ δὲ τῶν Πυθαγορείων τρόπος τῇ μὲν ἐλάττους ἔχει δυσχερείας τῶν πρότερον εἰρημένων,
10 τῇ δὲ ἰδίας ἑτέρας. τὸ μὲν γὰρ μὴ χωριστὸν ποιεῖν τὸν ἀριθμὸν ἀφαιρεῖται πολλὰ τῶν ἀδυνάτων· τὸ δὲ τὰ σώματα ἐξ ἀριθμῶν εἶναι συγκείμενα, καὶ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον εἶναι μαθηματικόν, ἀδύνατόν ἐστιν. οὔτε γὰρ ἄτομα μεγέθη λέγειν ἀληθές, εἴ θ' ὅτι μάλιστα τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον,
15 οὐχ αἵ γε μονάδες μέγεθος ἔχουσιν· μέγεθος δὲ ἐξ ἀδιαιρέτων συγκεῖσθαι πῶς δυνατόν; ἀλλὰ μὴν ὅ γ' ἀριθμητικὸς ἀριθμὸς μοναδικός ἐστιν. ἐκεῖνοι δὲ τὸν

---

que este filósofo, como se señala arriba a continuación, negaba las Ideas y los números ideales defendidos por el platonismo, y en lugar de ellos ponía como principios los números y los Objetos Matemáticos.

292. Aristóteles explica por qué poco más arriba ha dicho que también esta teoría es errónea: en su opinión, <*a*> no se ve por qué se admite un Uno en sí, substancial y separado, anterior a todos los *unos* matemáticos, y no una Díada y una Tríada, etcétera, en sí, substanciales y separadas, anteriores a los *dos*, los *tres*, etcétera, matemáticos; y <*b*> si sólo hay números matemáticos, y no ideales, el Uno no podrá ser principio, pues en ese caso sería diferente de los restantes, lo cual no es compatible con la naturaleza de los números matemáticos. Ahora bien, <*c*> si se hace del Uno un principio y un número diferente, se recae en el platonismo y en sus consecuencias.

293. Supra, en vii 1080*b*36-1083*a*17.

294. Por tanto, ni la primera teoría, acaso sostenida por Espeusipo, ni la teoría platónica son verdaderas; por tanto, no es posible que el número, ya sea el matemático o el ideal, tenga una existencia separada.

de las tríadas, pues la explicación de todas las cosas [debiera ser] la misma. <*b*> Ahora bien, si las cosas en relación con el número son así, y se dice que existe sólo el [número] matemático, el Uno no será principio (pues necesariamente tal Uno será diferente de las demás unidades; y si eso [es así], también una Díada primera [deberá ser diferente] de las [otras] díadas, y del mismo modo sucesivamente los demás números). <*c*> Pero si el Uno es principio, las cosas en relación con los números serán necesariamente más bien como decía Platón, y habrá una Díada primera y una Tríada [primera], y los números no serán combinables entre sí. Pero si de nuevo se afirman esas cosas, ya se ha dicho[293] que se siguen muchas [consecuencias] imposibles. Pero, por otro lado, [las cosas] necesariamente serán de este o de aquel modo, así que, si no [es] de ninguno de los dos modos, no es posible que el número exista separado[294]. [*b*] A partir de esas [consideraciones resulta] manifiesto también que la tercera modalidad, [que dice] que el [número] de las Ideas y el [número] matemático son el mismo número[295], se puede decir [que es] la peor [de las tres], pues [en ella] concurren necesariamente, en una opinión única, los dos errores [anteriores], pues <*1*> <*el*>[296] número matemático no puede existir de ese modo[297], sino que [a quien lo afirme le] será necesario ampliar [la explicación][298] formulando hipótesis especiales, y <*2*> [le] será forzoso admitir [las consecuencias] que les resultan a los que dicen que el número [es] como las Especies.

[*iii*] [*a*] La modalidad de los pitagóricos[299] conlleva menos dificultades que las mencionadas antes, pero [contiene] otras, propias [de ella]. Pues, por una parte, el no concebir el número como separado [de las cosas sensibles] excluye muchas de las imposibilidades[300]. Pero no se puede [suponer] que los cuerpos estén compuestos de números, y que ese número sea el matemático. Pues no es verdad decir que [hay] magnitudes indivisibles; y aun cuando fuera así, las unidades, en todo caso, no pueden tener magnitud. ¿Cómo [va a ser] posible que una magnitud esté compuesta de indivisibles[301]?

---

295. Se trata de la tesis defendida por Jenócrates, según la cual, como se ve, el número ideal (el «Número de las Ideas») y el número matemático sencillamente se identifican. Cf. Ross (1958 : II 441). Según la crítica de Aristóteles, esa tesis <*1*> elimina el número matemático, y <*2*> acarrea las dificultades, expuestas en el capítulo precedente, a que se ven llevados los que defienden la tesis de los números ideales. Aristóteles omite aquí la apreciación de la tesis según la cual los únicos números son los números ideales, a la que hizo referencia *supra* en vi 1080*b*21-22.

296. Añadido de Jaeger (1963 : 282 *app crit*).

297. El número matemático no puede tener el modo de existencia, ideal, que la tesis de Jenócrates le atribuye.

ἀριθμὸν τὰ ὄντα λέγουσιν: τὰ γοῦν θεωρήματα προσάπτουσι τοῖς σώμασιν ὡς ἐξ ἐκείνων ὄντων τῶν ἀριθμῶν. --εἰ τοίνυν ἀνάγκη μέν, εἴπερ ἐστὶν ἀριθμὸς τῶν ὄντων τι καθ' αὑτό, τούτων εἶναί τινα τῶν εἰρημένων τρόπων, οὐθένα δὲ τούτων ἐνδέχεται, φανερὸν ὡς οὐκ ἔστιν ἀριθμοῦ τις τοιαύτη φύσις οἵαν κατασκευάζουσιν οἱ χωριστὸν ποιοῦντες αὐτόν. --ἔτι πότερον ἑκάστη μονὰς ἐκ τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ ἰσασθέντων ἐστίν, ἢ ἡμὲν ἐκ τοῦ μικροῦ ἡ δ' ἐκ τοῦ μεγάλου; εἰ μὲν δὴ οὕτως, οὔτε ἐκ πάντων τῶν στοιχείων ἕκαστον οὔτε ἀδιάφοροι αἱ μονάδες (ἐν τῇ μὲν γὰρ τὸ μέγα ἐν τῇ δὲ τὸ μικρὸν ὑπάρχει, ἐναντίον τῇ φύσει ὄν)· ἔτι αἱ ἐν τῇ τριάδι αὐτῇ πῶς; μία γὰρ περιττή· ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἴσως αὐτὸ τὸ ἓν ποιοῦσιν ἐν τῷ περιττῷ μέσον. εἰ δ' ἑκατέρα τῶν μονάδων ἐξ ἀμφοτέρων ἐστὶν ἰσασθέντων, ἡ δυὰς πῶς ἔσται μία τις οὖσα φύσις ἐκ τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ; ἢ τί διοίσει τῆς μονάδος; ἔτι προτέρα ἡ μονὰς τῆς δυάδος (ἀναιρουμένης γὰρ ἀναιρεῖται ἡ δυάς)· ἰδέαν οὖν ἰδέας ἀναγκαῖον αὐτὴν εἶναι, προτέραν γ' οὖσαν ἰδέας, καὶ γεγονέναι προτέραν. ἐκ τίνος οὖν; ἡ γὰρ ἀόριστος δυὰς δυοποιὸς ἦν. --ἔτι ἀνάγκη

---

298. O, quizás, ampliar, excesiva y forzadamente, la noción de número matemático por medio de hipótesis *ad hoc*. Cf. *infra* XIV iii 1090*b*29-32.

299. Cf. *supra* vi 1080*b*16-21. La doctrina de los pitagóricos concuerda con la recién considerada de Jenócrates en que reconoce sólo el número matemático, y difiere de todas las variantes platónicas porque sostiene que las cosas concretas consisten en números matemáticos.

300. Excluye muchas de las consecuencias inadmisibles que en general acarrea la tesis de que los números tienen una existencia separada de las cosas sensibles.

301. Es decir, una magnitud sensible, que es siempre susceptible de ser dividida, no puede consistir en números matemáticos, que son, en la visión de Aristóteles, unidades abstractas y, por tanto, carentes de extensión.

302. «consta de unidades» = «es *monadikás*»; cf. *supra* la nota 209, en la p. 996. Se entiende que consta de unidades carentes de magnitud.

303. Esto es, en todo caso, la aplicación de los teoremas a las cosas implicaría que suponen que las cosas son números matemáticos o que consisten en números entendidos de ese modo, es decir, como números matemáticos.

304. Antes de pasar a otra secuencia de argumentos, dirigidos contra los pitagóricos y los platónicos por igual, Aristóteles extrae la conclusión general de los argumentos que ha expuesto en los dos capítulos precedentes y lo que va de este.

305. Cf. *supra* vi 1080*a*15-1080*b*4; 1080*b*7-1083*b*19.

306. Aristóteles pasa a examinar críticamente la explicación platónica de la generación de las unidades a partir de la Díada Indefinida de lo Grande y lo Pequeño.

307. Por acción del Uno.

El número aritmético consta, por cierto, de unidades[302], pero aquellos [filósofos] dicen que los entes son *el número*, y, en todo caso, refieren los teoremas a los cuerpos en la idea de que [los cuerpos consisten] en aquellos números[303]. [*b*] Pues bien[304], si, en caso de ser el número un ente de por sí, necesariamente ha de existir en alguna de los modalidades señaladas[305], pero no es posible [que exista] en ninguna de ellas, [entonces resulta] manifiesto que la naturaleza del número no es tal como la suponen los [filósofos] que hacen [de él un ente] separado.

[*iv*][306] Además, ¿<*a*> [deriva] cada unidad de la igualación de lo Grande y lo Pequeño[307] o <*b*> una [de las unidades deriva] de lo Pequeño y otra, de lo Grande[308]? Si [es] de este modo, [entonces] ni [se compone] cada [número] de todos los elementos[309] ni las unidades son indiferenciadas (pues en la una se da lo Grande, y en la otra, lo Pequeño, que por naturaleza es contrario [de lo Grande]). Además, ¿cómo [han de ser] las [unidades] de la Tríada en sí? Pues una [unidad es] impar. Pero acaso por eso[310] [estos filósofos] hacen del Uno en sí un intermedio en el [número] impar[311]. Pero si cada una de las dos unidades [de la Díada en sí deriva] de la igualación de ambos, ¿cómo ha de ser *una* la Díada si es una naturaleza [que deriva] de lo Grande y lo Pequeño? O ¿en qué se diferenciará de la unidad[312]? Además, la unidad [es] anterior a la Díada (pues si se la elimina, se elimina la díada). Así pues, necesariamente [la unidad] ha de ser Idea de una Idea, si en efecto es anterior a la Idea, y tendrá que haberse generado antes [que ella][313]. ¿De qué [ha de derivar], entonces [la unidad]? [No de la Díada,] pues la Díada Indefinida era duplicativa[314].

---

308. Bonitz (1848-1849 : 556) señaló que Aristóteles parte de una interpretación errónea del principio de lo Grande y lo Pequeño, porque lo ve como si estuviera constituido por dos factores sumados, y fuesen, por tanto, dos principios, cuando en la visión platónica son un principio único. Por otra parte, Ross (1958 : II 446) ha observado que a veces Aristóteles se refiere a ese principio como si fuese una unidad («*tò méga kai mikrón*») y a veces como si fuera la suma de dos factores («*tò méga kaì tò mikrón*»), y ello según las necesidades de la argumentación. Como se ha visto, en la explicación platónica cada número deriva de la igualación, por obra del Uno, de la Díada Indefinida y Desigual de lo Grande y lo Pequeño; eso es equivalente a una determinación de lo indeterminado o a una compensación (Robin [1966 : 661]), con lo que la oposición entre los dos factores desaparece cuando el número está constituido.

309. Esto es, no deriva cada unidad de todos los «elementos (*stoikheía*)» del número, que son dos: lo Grande y de lo Pequeño que, como se ha señalado en la nota precedente, Aristóteles disociaría como si fueran dos principios independientes, sino que derivará o bien de lo Grande o bien de lo Pequeño,

ἤτοι ἄπειρον τὸν ἀριθμὸν εἶναι ἢ πεπερασμένον: χωριστὸν γὰρ ποιοῦσι τὸν ἀριθμόν, ὥστε οὐχ οἷόν τε μὴ οὐχὶ τούτων
1084a θάτερον ὑπάρχειν. ὅτι μὲν τοίνυν ἄπειρον οὐκ ἐνδέχεται, δῆλον (οὔτε γὰρ περιττὸς ὁ ἄπειρός ἐστιν οὔτ' ἄρτιος, ἡ δὲ γένεσις τῶν ἀριθμῶν ἢ περιττοῦ ἀριθμοῦ ἢ ἀρτίου ἀεί ἐστιν·
5 ὠδὶ μὲν τοῦ ἑνὸς εἰς τὸν ἄρτιον πίπτοντος περιττός, ὠδὶ δὲ τῆς μὲν δυάδος ἐμπιπτούσης ὁ ἀφ' ἑνὸς διπλασιαζόμενος, ὠδὶ δὲ τῶν περιττῶν ὁ ἄλλος ἄρτιος· ἔτι εἰ πᾶσα ἰδέα τινός οἱ δὲ ἀριθμοὶ ἰδέαι, καὶ ὁ ἄπειρος ἔσται ἰδέα τινός, ἢ τῶν αἰσθητῶν ἢ ἄλλου τινός· καίτοι οὔτε κατὰ τὴν θέσιν
10 ἐνδέχεται οὔτε κατὰ λόγον, τάττουσί γ' οὕτω τὰς ἰδέας)· εἰ δὲ πεπερασμένος, μέχρι πόσου; τοῦτο γὰρ δεῖ λέγεσθαι οὐ μόνον ὅτι ἀλλὰ καὶ διότι. ἀλλὰ μὴν εἰ μέχρι τῆς δεκάδος ὁ ἀριθμός, ὥσπερ τινές φασιν, πρῶτον μὲν ταχὺ ἐπιλείψει τὰ εἴδη—οἷον εἰ ἔστιν ἡ τριὰς αὐτοάνθρωπος, τίς ἔσται ἀριθμὸς
15 αὐτόιππος; αὐτὸ γὰρ ἕκαστος ἀριθμὸς μέχρι δεκάδος· ἀνάγκη δὴ τῶν ἐν τούτοις ἀριθμῶν τινὰ εἶναι (οὐσίαι γὰρ καὶ ἰδέαι οὗτοι)· ἀλλ' ὅμως ἐπιλείψει (τὰ τοῦ ζῴου γὰρ εἴδη ὑπερέξει)—. ἅμα δὲ δῆλον ὅτι εἰ οὕτως ἡ τριὰς αὐτοάνθρωπος, καὶ αἱ ἄλλαι τριάδες (ὅμοιαι γὰρ αἱ ἐν τοῖς αὐτοῖς ἀριθμοῖς),
20 ὥστ' ἄπειροι ἔσονται ἄνθρωποι, εἰ μὲν ἰδέα ἑκάστη τριάς,

---

por lo que las unidades no podrán ser iguales o equivalentes ni indiferenciadas, sino diferenciadas, pues unas han de ser *grandes*, y otras, *pequeñas*.

310. Para evitar esa dificultad.

311. Si en la Tríada una unidad procede de lo Grande, y otra, de lo Pequeño, lo que la tesis criticada no explica es de dónde deriva la tercera unidad, llamada arriba «impar». De acuerdo con Alejandro (1898 : 768), en el tres y, en general, en todo número impar, una unidad «intermedia» o «media (*méson*)» mediaba entre los dos grupos semejantes (*dos* y *dos* en el cinco, *tres* y *tres* en el siete, etc.), que provenían de lo Grande y de lo Pequeño. El Uno era visto como un intermedio entre lo par y lo impar que participaba en la naturaleza de ambos, y que restablecía una especie de equilibrio entre las unidades inferiores y las unidades superiores. Aristóteles se pregunta, pues, de dónde procede esa unidad «intermedia».

312. En qué se diferencia de cada una de las unidades que la componen.

313. En la explicación platónica, la igualación de la Díada indefinida de lo Grande y lo Pequeño genera el *dos*. Ahora bien, señala Aristóteles, si se coloca la dualidad en el punto de partida, queda sin explicar la unidad, que es, sin embargo, conceptualmente anterior a la dualidad, y está supuesta incluso por la noción de Díada originaria.

314. Es decir, «productora de dualidad (*dyopoiás*)», no de la unidad. Cf. *supra* la nota 289, en la p. 1015. No se confunde, pues, con la Díada primera, es decir, con el Dos ideal, que es el primer producto de la capacidad duplicativa indeterminada de la Díada como principio material, bajo la acción determinante del Uno, que es principio formal.

[*vi*][315] Además, el número ha de ser necesariamente [*1*] *o infinito o* [*2*] *finito*, pues [estos filósofos] hacen del número [una cosa] separada, así 1084a
que no es posible que no se dé lo uno o lo otro[316]. Ahora bien, [*1*] [es] evidente que no puede ser infinito, pues el [número] infinito no es ni par ni impar, pero la generación de un número lo es siempre de un número par o de uno impar: <*a*> de un modo, al caer[317] el Uno en el [número] par, [se produce el número] impar; <*b*> de otro modo, [se 5
produce] el duplicado a partir del Uno al caer la Díada [en el número par]; y <*c*> de un [tercer] modo, [al caer] los [números] impares [en otro número impar, produce] el otro [número] par[318]. Además, si toda Idea [es] Idea de algo, y [si] los números son Ideas, también el [número] infinito será Idea de algo: o [de alguna] de las cosas sensibles o de alguna cosa diversa; sin embargo, [eso] no es posible, ni de acuerdo con la posición ni de acuerdo con el argumento, para los 10
que conciben así las Ideas[319]. [*2*] Si, por el contrario, [el número] es finito, ¿hasta cuánto [llega]? Pues no se debe decir, en cuanto a eso, sólo el *que*, sino también el *porque*[320]. Ahora bien, si el número [ideal llega] hasta la Década, como dicen algunos[321], [entonces,] en primer lugar, <*a*> muy pronto faltarán las Especies; por ejemplo, si la Tríada es el Hombre en sí, ¿qué número será el Caballo en sí? Pues hasta 15
la década cada número [es un ente] *en sí*[322]; es necesario, por tanto, que sea alguno de los números [comprendidos] en estos[323] (pues estos son substancias e Ideas): de todos modos, faltarán [Ideas] (pues las Especies del animal son más[324]). <*b*> Y a la vez [es] evidente que si la Tríada, [tomada] en ese sentido[325], [es] el Hombre en sí, también las otras tríadas[326] [serán hombres] (pues las [tríadas contenidas] en los mismos números [son] semejantes); así que habrá infinitos hombres: si 20
cada tríada [es una] Idea, cada [número será] un Hombre en sí; y si no

---

315. Aristóteles pasa a considerar la cuestión de la cantidad de los números ideales.

316. El infinito o la infinitud consiste, en este caso, en una serie infinita *real* (o en actualidad) de números, porque, como se acaba de recordar, la doctrina criticada les atribuye a los números índole substancial. Ya se ha visto *supra* que para Aristóteles sólo puede haber una serie infinita *potencial*, de modo que toda serie real sólo podría ser finita.

317. Ross (1958 : II 447) conjetura que «caer (*píptein*)» aquí y, más abajo, en 5-6 (con el compuesto «*empíptein*»), reflejan usos académicos técnicos de esas palabras.

318. Por tanto, Los números ideales generados a partir de los principios pueden ser de dos especies: <*a*> los números *impares* que resultan de la aplicación del Uno al número par; y <*b*> los números *pares* que resultan de la capacidad duplicativa de la Díada Indefinida cuando es definida o determinada por el Uno; de una duplicación progresiva semejante a partir de la unidad, se tienen los números *dos*, *cuatro* y *ocho* (1 x 2 = 2; 2 x 2 = 4;

αὐτὸ ἕκαστος ἄνθρωπος, εἰ δὲ μή, ἀλλ' ἄνθρωποί γε. καὶ εἰ μέρος ὁ ἐλάττων τοῦ μείζονος, ὁ ἐκ τῶν συμβλητῶν μονάδων τῶν ἐν τῷ αὐτῷ ἀριθμῷ, εἰ δὴ ἡ τετρὰς αὐτὴ ἰδέα τινός ἐστιν, οἷον ἵππου ἢ λευκοῦ, ὁ ἄνθρωπος ἔσται μέρος ἵππου, εἰ δυὰς ὁ ἄνθρωπος. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ τῆς μὲν δεκάδος εἶναι ἰδέαν ἐνδεκάδος δὲ μή, μηδὲ τῶν ἐχομένων ἀριθμῶν. ἔτι δὲ καὶ ἔστι καὶ γίγνεται ἕνια καὶ ὧν εἶδη οὐκ ἔστιν, ὥστε διὰ τί οὐ κἀκείνων εἶδη ἔστιν; οὐκ ἄρα αἴτια τὰ εἴδη ἐστίν. ἔτι ἄτοπον εἰ ὁ ἀριθμὸς ὁ μέχρι τῆς δεκάδος μᾶλλόν τι ὂν καὶ εἶδος αὐτῆς τῆς δεκάδος, καίτοι τοῦ μὲν οὐκ ἔστι γένεσις ὡς ἑνός, τῆς δ' ἔστιν. πειρῶνται δ' ὡς τοῦ μέχρι τῆς δεκάδος τελείου ὄντος ἀριθμοῦ. γεννῶσι γοῦν τὰ ἑπόμενα, οἷον τὸ κενόν, ἀναλογίαν, τὸ περιττόν, τὰ ἄλλα τὰ τοιαῦτα, ἐντὸς τῆς δεκάδος· τὰ μὲν γὰρ ταῖς ἀρχαῖς ἀποδιδόασιν, οἷον κίνησιν στάσιν, ἀγαθὸν κακόν, τὰ δ' ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς· διὸ τὸ ἓν τὸ περιττόν: εἰ γὰρ ἐν τῇ τριάδι, πῶς ἡ πεντὰς περιττόν; ἔτι τὰ μεγέθη καὶ ὅσα τοιαῦτα μέχρι ποσοῦ, οἷον ἡ πρώτη γραμμή, <ἡ> ἄτομος, εἶτα δυάς, εἶτα καὶ ταῦτα μέχρι δεκάδος. --ἔτι εἰ ἔστι χωριστὸς ὁ ἀριθμός, ἀπορήσειεν ἄν τις

---

4 x 2 = 8). Pero está también <*c*> «el otro [número] par», que resulta de la duplicación de los números impares, que da los números *seis* y *diez* (3 x 2 = 6; 5 x 2 = 10). Los números impares *tres*, *cinco* y *nueve* resultan de la aplicación del Uno a los pares resultantes de <*b*>. Cf. Robin (1966 : 282-283).

319. Esto es, para los platónicos. Debiera, pues, haber un infinito real o actual que correspondiese a la Idea de infinito, lo cual no es posible, por cierto, en la visión de Aristóteles; pero tampoco lo es «de acuerdo con la posición (*katà tèn thésin*)» de los propios platónicos ni en general «de acuerdo con el argumento (*katà tòn lógon*)»: sigo en parte, y con dudas, a Ross (1958 : II 447) en la interpretación de estos giros.

320. Acerca del *que* y el *porque*, cf. *supra* I i 981*a*28-30, y allí la nota 38 de ese mismo libro I, en la p. 15.

321. Específicamente, como dice Platón; cf. *infra* *a*25-34; *supra* XII viii 1073*a*18-22; XIV i 1088*b*10. La visión se remonta a la apreciación que los pitagóricos hacían de diez; cf. *supra* I 986*a*8-12 y las notas 240, 244 y 249 del libro I, en las pp. 62, 63 y 65. Por tanto, a diferencia de los números matemáticos, cuya serie es indefinida porque siempre se puede obtener un número nuevo por medio del agregado de una unidad, la secuencia de los números ideales se detiene cuando se llega al número perfecto.

322. Es decir, una Idea. Sigo la interpretación gramatical de Bonitz (1963 : 125*a*5) y (1966 : 310), en lugar de la de Ross (1958 : II 448), de acuerdo con la cual el sentido sería: «cada número en sí [es = 'abarca'] hasta la Década».

323. Como observa Ross (1958 : II 448), la expresión «en estos (*en toútois*)» puede remitir, por cierto, a los números comprendidos en la Década, pero también a los que se contienen en los comprendidos en la Década (tales como la díada que está en el cinco, etc.), dado que el contexto parece suponer una cantidad mayor de números.

[son Ideas, serán], de todos modos, [infinitos] hombres[327]. <*c*> Y si el [número] menor ([esto es,] el compuesto de unidades diferenciadas [contenidas] en el mismo número[328]) [es] parte del [número] mayor, [y] si la Tétrada en sí es Idea de algo; por ejemplo, de Caballo o de Blanco, [entonces,] si la Díada es Hombre, el hombre será parte del caballo[329]. <*d*> Es absurdo también que haya Idea de la Década, pero no de la Hendécada ni de los números siguientes[330]. <*e*> Además, también existen y se generan cosas de las que no hay Especies[331], así que ¿por qué no habrá Especies también de ellas? Por tanto, las Especies no son causas[332]. <*f*> Además, es absurdo que el número [llegue sólo] hasta la Década cuando <el Uno>[333] [es] ente y Especie en mayor grado que la Década en sí, pues de aquel, en tanto Uno, no hay generación, pero de esta la hay[334]. Pero [estos filósofos] intentan [demostrar] que el [número] hasta la Década es el número completo. Al menos, generan los derivados, como el Vacío, la Proporción, lo Impar y los demás [factores] así, dentro de la Década[335]: en efecto, les asignan unas cosas, como el movimiento y el reposo, y el bien y el mal[336], a los principios, y las demás, a los números. Por eso el Uno [es] lo Impar[337], pues si [lo Impar fuera] la Tríada, ¿cómo [podría ser] impar la Péntada[338]? Además, las magnitudes y todas las cosas de esa índole [llegan] hasta una cierta cantidad[339]: por ejemplo, la primera línea primera (<la>[340] indivisible); después, la Díada; después, también esas [otras magnitudes] hasta la Década[341].

[*vi*] [*a*] Además, si el número existiera separado, se plantearía la aporía de si es anterior el Uno o [si lo son] la Tríada y

---

324. Son más de diez, desde luego: su cantidad es mayor que el número abarcado por la Década; por tanto, habrá especies que no dependan de Número alguno, cosa que en la teoría criticada no es posible.

325. Como número ideal.

326. En la interpretación de Bonitz (1848-1849 : 558), se trata de las tríadas contenidas en los demás números ideales contenidos en la Década: hay una en el *cuatro*, una en el *cinco*, dos en el *seis*, etcétera; pero sumarían catorce, y no serían, por tanto, infinitas tríadas, como se señala, sin embargo, arriba a continuación; cf. Robin (1966 : 351 n.); hay que considerar, entonces, también la contenida en el *tres* que está en el *cuatro* que está en el *cinco*, etcétera, lo cual daría una cifra indeterminada, que se puede ver como infinita.

327. Aunque, en la visión de Alejandro (1898 : 770), no serán ni hombres ideales ni hombres sensibles, sino una suerte de hombres intermedios (*metaxý*).

328. Como el tres, que es más pequeño que el cinco, está contenido en el cinco como parte de él. Esto, en la suposición de que, al menos en el mismo número, las unidades no son heterogéneas, sino adicionables.

329. Las correspondencias entre números e Ideas señaladas por Aristóteles son, como dice Ross (1958 : II 449), arbitrarias y a los fines del argumento.

πότερον πρότερον τὸ ἓν ἢ ἡ τριὰς καὶ ἡ δυάς. ἢ μὲν δὴ
5 σύνθετος ὁ ἀριθμός, τὸ ἕν, ἡ δὲ τὸ καθόλου πρότερον καὶ
τὸ εἶδος, ὁ ἀριθμός· ἑκάστη γὰρ τῶν μονάδων μόριον τοῦ
ἀριθμοῦὡς ὕλη, ὁ δ' ὡς εἶδος. καὶ ἔστι μὲν ὡς ἡ ὀρθὴ προ-
τέρα τῆς ὀξείας, ὅτι ὥρισται καὶ τῷ λόγῳ· ἔστι δ' ὡς ἡ ὀξεῖα,
ὅτι μέρος καὶ εἰς ταύτην διαιρεῖται. ὡς μὲν δὴ ὕλη ἡ ὀξεῖα
10 καὶ τὸ στοιχεῖον καὶ ἡ μονὰς πρότερον, ὡς δὲ κατὰ τὸ εἶδος
καὶ τὴν οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον ἡ ὀρθὴ καὶ τὸ ὅλον τὸ
ἐκ τῆς ὕλης καὶ τοῦ εἴδους· ἐγγύτερον γὰρ τοῦ εἴδους καὶ
οὗ ὁ λόγος τὸ ἄμφω, γενέσει δ' ὕστερον. πῶς οὖν ἀρχὴ τὸ
ἕν; ὅτι οὐ διαιρετόν, φασίν· ἀλλ' ἀδιαίρετον καὶ τὸ καθόλου
15 καὶ τὸ ἐπὶ μέρους καὶ τὸ στοιχεῖον. ἀλλὰ τρόπον ἄλλον, τὸ
μὲν κατὰ λόγοντὸ δὲ κατὰ χρόνον. ποτέρως οὖν τὸ ἓν ἀρχή;
ὥσπερ γὰρ εἴρηται, καὶ ἡ ὀρθὴ τῆς ὀξείας καὶ αὕτη ἐκείνης
δοκεῖ προτέρα εἶναι, καὶ ἑκατέρα μία. ἀμφοτέρως δὴ ποιοῦσι
τὸ ἓν ἀρχήν. ἔστι δὲ ἀδύνατον: τὸ μὲν γὰρ ὡς εἶδος καὶ ἡ
20 οὐσία τόδ' ὡς μέρος καὶ ὡς ὕλη. ἔστι γάρ πως ἓν ἑκάτερον—
τῇ μὲν ἀληθείᾳ δυνάμει (εἰ γε ὁ ἀριθμὸς ἕν τι καὶ μὴ ὡς
σωρὸς ἀλλ' ἕτερος ἐξ ἑτέρων μονάδων, ὥσπερ φασίν),

Pero si, por ejemplo, el Hombre es el Dos y el Caballo es el Cuatro, entonces, puesto que el número menor está incluido en el mayor, el Hombre será, en efecto, parte del Caballo.

330. Limitar la serie de los números a la década es, pues, sencillamente arbitrario.

331. Como las negaciones, las relaciones y las cosas artificiales.

332. En la interpretación de Alejandro (1898 : 771) la afirmación se refiere en particular a los productos artificiales, y lo que Aristótcles daría a entender es que si esas cosas pueden pasar a la existencia sin que haya Idea de ellas, entonces lo mismo podría ocurrir en el caso de todas las demás; se podría, por tanto, prescindir de las Ideas como causas. La aparente falta de lazo con la argumentación presente ha hecho que Bonitz (1848-1849 : 558) entendiese que es una interpolación procedente de las secciones en que Aristóteles critica la doctrina de las Ideas en general. Ross (1958 : II 449) opina que se puede evitar esa suposición si se entiende, como los comentaristas antiguos, que «Especie» alude a los números ideales. Cabría entender, entonces, que el hecho de que los platónicos no postulen Ideas para determinadas cosas, implica que las Ideas no son la causa de la existencia y de la generación.

333. El añadido, que fue sugerido por Bonitz (1848-1849 : 558), parece indispensable para el sentido; cf. Robin (1966 : 291 n.); Jaeger (1963 : 284 *app crit*); es objetado por Ross (1958 : II 449), y aceptado por Tricot (1973 : II 772-773) y por Reale (1968 : 388).

334. Según Alejandro (1898 : 771), el Uno, como principio formal del número, no es generado, y por eso le correspondería un grado mayor de realidad que a la Década.

335. Sin salir de ella. De acuerdo con Alejandro (1898 : 771), para los platón-

la Díada[342]. Pues en tanto que el número [está] compuesto [de unidades] el uno [es anterior a él]; pero en tanto que el universal y la especie [son anteriores, es anterior] el número, pues cada una de las unidades [es] parte del número como *materia*, mientras que el [número lo es] como *especie*. [*b*] También el [ángulo] recto es, en un sentido, anterior al agudo, porque [el ángulo recto está] determinado, y [porque es anterior] en el enunciado[343]; pero en otro sentido [es anterior] el [ángulo] agudo, porque [es] parte [del ángulo recto], y [el ángulo recto] se divide en él[344]. Por tanto, como materia [son] anteriores el [ángulo] agudo, el elemento y la unidad; pero como especie y como la substancia expresada en el enunciado, [son anteriores] el [ángulo] recto y el todo [compuesto] de materia y de especie; pues ambos[345] están más cerca de la especie y [de eso] de lo que el enunciado [es enunciado]; pero [son] posteriores en cuanto a la generación. [*c*] ¿En qué sentido, pues, es principio el Uno[346]? [Es principio] porque no es divisible, dicen [ellos]. Pero también es indivisible el universal, y lo particular[347] y el elemento. Sin embargo, [son indivisibles] en sentido diverso: lo primero, [es decir, el universal,] según el enunciado, y lo segundo [es decir, el particular y el elemento], según el tiempo[348]. ¿En cuál de esos dos sentidos [es], entonces, principio el Uno? Pues, como se ha dicho, también se piensa que el [ángulo] recto es anterior al agudo, y este [anterior] a aquel, y cada uno [de ellos es] *uno*. [*d*] Ahora bien, [los platónicos] hacen del Uno un principio en los dos sentidos; pero [eso] es imposible, pues lo primero [es una anterioridad] como *especie* y substancia, y lo segundo, como parte y como *materia*[349]. Una y otra [de las unidades de una díada] es, pues, en determinado sentido, *una*; pero, en verdad, [cada una es una unidad sólo] *en potencia* (al menos si el número es *uno*, mas no a la manera de un agregado[350], sino [porque cada número es] diverso [de los otros por estar compuesto] de unidades diversas[351],

---

nicos el intervalo entre los números pares y el intervalo entre los números impares era el paradigma del Vacío; cf. *Phys* IV vi 213*b*22-27; la serie de los números 2, 4, 6, 8, el paradigma de la Proporción aritmética (4.2 : 8.6), y la serie de los números 2, 3, 6, 9, el de la Proporción geométrica (3 : 2 :: 9 : 6), y el Uno, el modelo de lo Impar.

336. Los principios son, al parecer, el Uno y la Díada Indefinida. Según Alejandro (1898 : 772), el reposo y el bien eran referidos al Uno, y el movimiento y el mal, a la Díada Indefinida. Cf. *supra* XI ix 1066*a*10-19.

337. Acerca de la problematicidad que parece encerrar esta frase, cf. Robin (1966 : 665-666).

338. Si lo Impar consistiese en la Tríada, la Péntada no podría ser impar, porque no se podría formar de acuerdo con el mecanismo señalado *supra* en la nota 318, en la p. 1021, sino mediante el añadido de la díada al impar.

ἐντελεχείᾳ δ' οὔ, ἔστι μονὰς ἑκατέρα· αἴτιον δὲ τῆς συμβαι-
25 νούσης ἁμαρτίας ὅτι ἅμα ἐκ τῶν μαθημάτων ἐθήρευον καὶ
ἐκ τῶν λόγων τῶν καθόλου, ὥστ' ἐξ ἐκείνων μὲν ὡς στιγμὴν
τὸ ἓν καὶ τὴν ἀρχὴν ἔθηκαν (ἡ γὰρ μονὰς στιγμὴ ἀθετός
ἐστιν· καθάπερ οὖν καὶ ἕτεροί τινες ἐκ τοῦ ἐλαχίστου τὰ
ὄντα συνετίθεσαν, καὶ οὗτοι, ὥστε γίγνεται ἡ μονὰς ὕλη
τῶν ἀριθμῶν, καὶ ἅμα πρότερα τῆς δυάδος, πάλιν δ' ὑστέρα
30 ὡς ὅλου τινὸς καὶ ἑνὸς καὶ εἴδους τῆς δυάδος οὔσης)· διὰ
δὲ τὸ καθόλου ζητεῖν τὸ κατηγορούμενον ἓν καὶ οὕτως ὡς
μέρος ἔλεγον. ταῦτα δ' ἅμα τῷ αὐτῷ ἀδύνατον ὑπάρχειν.
εἰ δὲ τὸ ἓν αὐτὸ δεῖ μόνον ἀθετονt εἶναι (οὐθενὶ γὰρ διαφέ-
34 ρει ἢ ὅτι ἀρχή), καὶ ἡ μὲν δυὰς διαιρετὴ ἡ δὲ μονὰς οὔ,
35 ὁμοιοτέρα ἂν εἴη τῷ ἑνὶ αὐτῷ ἡ μονάς. εἰ δ' ἡμονάς, κἀκεῖνο
τῇ μονάδι ἢ τῇ δυάδι· ὥστε πρότερα ἂν εἴη ἑκατέρα ἡ μονὰς
τῆς δυάδος. οὔ φασι δέ: γεννῶσι γοῦν τὴν δυάδα πρῶτον.
1085a ἔτι εἰ ἔστιν ἡ δυὰς ἕν τι αὐτὴ καὶ ἡ τριὰς αὐτή, ἄμφω δυάς.
ἐκ τίνος οὖν αὕτη ἡ δυάς;

---

339. Esto es, no exceden, en la visión pitagórica y platónica, la Década, considerada por ellos, también por esta razón, el número perfecto o «completo (*téleios*)», como se señaló *supra* en *a*32. Cf. *supra* I v 986*a*8.

340. Agregado de Jaeger (1963 : 285 *app crit*).

341. Aristóteles se refiere a la serie decimal de las magnitudes (punto, línea, superficie, sólido), la cual se corresponde con la serie de los números ideales. La «línea indivisible» o «línea insecable» es el punto, o bien la manera que Platón parece haber tenido (junto con la de «principio de la línea») de hacer referencia al punto, que tenía para él sólo el carácter de una hipótesis matemática, y no el de un género o una realidad definida; cf. *supra* vi 1080*b*28-30; I ix 992*a*20-24. La díada corresponde a la línea. Como se ha visto ya, el 1 corresponde al punto, el 2 a la línea, el 3 a la superficie y el 4 al sólido, y 1 + 2 + 3 + 4 = 10. Cf. *supra* VII xi 1036*b*13-17; VIII iii 1043*a*33-38, e *infra* XIV iii 1090*b*21-24.

342. Esto es, si es anterior el Uno como elemento del número o si lo son los números en particular, como el dos o el tres. La respuesta que Aristóteles da en lo que sigue se basa en lo que se ha establecido *supra* en VII x y xi acerca de la anterioridad *conceptual* y la anterioridad *temporal*; cf. en particular VII x 1034*b*28-32; 1035*b*4-14; 1036*a*13-16. [*a*] Si se considera el número como compuesto, y el uno como elemento de ese compuesto, entonces el uno es anterior; pero si se considera el número como especie y la unidad como materia, entonces el número es anterior. [*b*] De modo semejante, el ángulo agudo es anterior al recto desde el punto de vista material, mientras que el ángulo recto es anterior desde el punto de vista formal. Se entiende que la tesis criticada no toma en cuenta estas distinciones. Cabe tener presente que el uno no es visto como un número.

343. El ángulo recto «está determinado (*hóristai*)» porque es ángulo sólo de 90 grados, mientras que el agudo está en cualquier punto entre 0 y 90 gra-

como dicen [ellos]), pero no *en entelequia*[352]. [*e*] La causa del error a que se vieron llevados [es] que hacían su búsqueda al mismo tiempo <*a*> a partir de los conocimientos matemáticos y <*b*> a partir de los enunciados universales[353], así que <*a*> a partir de aquellos consideraron el Uno, esto es, el principio, como un punto[354] (pues la unidad [es] un punto sin posición[355]; y tal como otros compusieron los entes de lo más pequeño[356], también estos [procedieron así], con lo que la unidad se torna *materia* de los números, y [es] a la vez, anterior a la Díada, pero a la vez posterior [a ella], en la idea de que la Díada es un todo, un Uno y *especie*). <*b*> Pero a causa de su búsqueda de lo universal, afirmaban que el Uno, que es predicado [universal][357], es, de ese modo, *parte* [de ellos]. Pero [es] imposible que esas cosas[358] se den al mismo tiempo en lo mismo. [*vii*] [*a*] Pero si sólo el Uno en sí tiene que ser sin posición[359] (pues en nada difiere [de las demás unidades], sino en que [es] principio); y si la Díada [es] divisible, pero la unidad, no, la unidad será lo más semejante al Uno en sí[360]. Pero si la unidad [es lo más semejante al Uno en sí], aquello[361] [será más semejante] a la unidad que a la Díada, así que una y otra unidad serán anteriores a la Díada. Pero [estos filósofos lo] niegan: al menos, hacen generar primero la Díada[362]. [*b*] Además, si la Díada en sí es un *uno*, y [también lo es] la Tríada en sí, las dos [forman] una díada. Entonces, ¿de dónde [deriva] esta Díada[363]?

---

dos, y es anterior en el enunciado (*lógōi*), porque su noción es indispensable para definir el ángulo agudo, pero no a la inversa.

344. Si se divide el ángulo recto, forzosamente se lo divide en ángulos agudos. Por tanto, el ángulo agudo resulta ser *parte* del ángulo recto y, desde ese punto de vista, anterior a él.

345. El «*tò ampho* (ambos)», según Bonitz (1848-1849 : 560) equivales a «*tò ex amphoîn*», es decir, el compuesto de materia y especie.

346. Puesto que, como se acaba de ver, no lo es ni a título de *materia* ni a título de *especie*.

347. «lo particular» traduce aquí «*tò epì mérous*», equivalente, según Bonitz (1963 : 456*a*7), a «*tò kath'hékaston*»; cf. *supra* la nota 28 del libro I, en la p. 12; cf. también *EN* II vii 1107*a*30. Ross (1958 : II 452) halla problemática la inclusión del particular en esta enumeración. Sea como fuere, el particular representaría aquí al compuesto de materia y especie.

348. Cf. *supra* VII i 1028*a*32-33; xiii 1038*b*27-28; IX viii 1049*b*10-12.

349. «lo primero» es la anterioridad en el enunciado, y «lo segundo» es la anterioridad en el tiempo. Los platónicos pretenden, por tanto, hacer del Uno el principio en ambos sentidos a la vez. Pero, como se ha explicado, lo que es anterior en uno de esos sentidos es posterior en el otro, de modo que al Uno no le pueden corresponder las dos formas de anterioridad al mismo tiempo.

350. Acerca de la noción de «agregado (*sterá*)», cf. *supra* la nota 421 del libro VII, en la p. 608; VII xvi 1040*b*8-10; xvii 1041*b*11-12; VIII iii 1044*a*4-5; vi 1045*a*8-12.

351. Es decir, en la medida en que en la visión platónica cada número es, cualitativamente, diverso de los demás números; cf. la nota 194, en p. 992.

352. Si el Uno fuera una forma, las unidades de la díada serían también unidades formales y estarían en acto en el dos: pero en ese caso el número consistiría en una yuxtaposición de unidades, a la manera del número matemático, y no se lo podría concebir como lo conciben los platónicos, esto es, como substancias diversas formadas por unidades diversas. Para Aristóteles en la díada, o en cualquier otro número, las unidades sólo pueden estar en potencia. Cf. Robin (1966 : 397; 398).

353. Cf. *supra* I vi 987*b*31-32; IX ix 1050*b*33-36; XII i 1069*a*27-28; e *infra* XIV i 1087*b*20-21.

354. Concibieron, por tanto, como componente *material* mínimo el mismo uno que concibieron como principio *formal*.

355. Cf. *supra* V vii 1016*b*25.

356. Los atomistas, Leucipo y Demócrito. En el caso de estos «lo más pequeño» es, en el átomo, y, en el caso de los platónicos, la unidad como punto.

357. De los números o de todas las cosas.

358. La condición de parte material de los números y la de parte formal de la definición predicable universalmente de todo número.

359. El que se diga que es «sin posición (*átheton*)» ha representado una dificultad, porque ese rasgo no distingue al Uno como principio de las demás unidades, como se dice, sin embargo, en lo que sigue, sino que en todo caso distingue a la unidad respecto del punto. Ninguna de las lecturas alternativas propuestas por los especialistas («*adiaíreton* [indivisible]»; «*asýntheton* [no compuesto]»; «*monadikón* [formado por unidades]», a partir de «*mónon átheton* [sólo sin posición]») ha alcanzado una aceptación general.

360. Al parecer, lo que Aristóteles da a entender es que la doctrina criticada no muestra, como debiera, en qué consiste la diferencia entre el Uno como principio y cada una de las unidades de que se componen los números. El hecho de que, a diferencia del punto, carezca de posición, no lo distingue, pues ese es rasgo que tiene toda unidad. De acuerdo con Alejandro (1898 : 776), si el Uno es inespacial, pues no difiere del punto sino por eso y porque es principio, entonces, como el Uno que está en la Díada es, en contraste con la Díada, indivisible, y por eso se asemejará más que la propia Díada al Uno que es principio.

361. Lo Uno en sí.

362. Esto es, como se ha señalado, cada una de las unidades de la Díada, que son indivisibles, se parecen al Uno más que la propia Díada, que es divisible; así que la unidad debiera ser reconocida como anterior a la Díada, lo cual contraría la doctrina criticada.

363. Esto es, si se toman la Díada y la Tríada como unidades, ellas formarán a su vez una díada, que no es la Díada en sí ni deriva de la multiplicación del Uno por la Díada de lo Grande y lo Pequeño, y de cuyo origen la doctrina criticada no podría dar explicación.

Capítulo ix

[*i*] *Continúa el examen de la doctrina de los números ideales*: [1] *la cuestión de la secuencia de los números ideales*; [2] *aporías relacionadas con la generación de las magnitudes ideales* ([*a*]-[*d*]); [3] *imposibilidad de aclarar la generación de los números y de las magnitudes ideales a partir del Uno y la Pluralidad* ([*a*]-[*b*]) (1085*a*3-1085*b*34). [*ii*] *Conclusiones* (1085*b*34-1086*a*21). [*iii*] [1] *Doctrina de los que afirman otras substancias aparte de las sensibles;* [2] *la doctrina de las Ideas hace del universal una substancia y lo ve como un particular separado y autónomo* (1086*a*22-1086*a*34). [*iv*] [1] *Cómo se llegó a unir en una misma cosa esos dos rasgos opuestos;* [2] *Sócrates no dijo que el universal y el particular estuvieran separados*; [3] *en su separación radica la dificultad principal de la teoría de las Ideas;* [4] *Consecuencia* (1086*a*34-1086*b*13).

ἀπορήσειε δ' ἄν τις καὶ ἐπεὶ ἁφὴ μὲν οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς, τὸ δ' ἐφεξῆς, ὅσων μὴ ἔστι μεταξὺ μονάδων (οἷον τῶν ἐν τῇ δυάδι ἡ τῇ τριάδι), πότερον ἐφεξῆς τῷ ἑνὶ αὐτῷ ἢ οὔ, καὶ πότερον ἡ δυὰς προτέρα τῶν ἐφεξῆς ἢ τῶν μονάδων ὁποτεραοῦν. --ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ὕστερον γενῶν τοῦ ἀριθμοῦ συμβαίνει τὰ δυσχερῆ, γραμμῆς τε καὶ ἐπιπέδου καὶ σώματος. οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῶν εἰδῶν τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ποιοῦσιν, οἷον ἐκ μακροῦ μὲν καὶ βραχέος τὰ μήκη, πλατέος δὲ καὶ στενοῦ τὰ ἐπίπεδα, ἐκ βαθέος δὲ καὶ ταπεινοῦ τοὺς ὄγκους· ταῦτα δέ ἐστιν εἴδη τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ. τὴν δὲ κατὰ τὸ ἓν ἀρχὴν ἄλλοι ἄλλως τιθέασι τῶν τοιούτων. καὶ ἐν τούτοις δὲ μυρία φαίνεται τά τε ἀδύνατα καὶ τὰ πλασματώδη καὶ τὰ ὑπεναντία πᾶσι τοῖς εὐλόγοις. ἀπολελυμένα τε γὰρ ἀλλήλων συμβαίνει, εἰ μὴ συνακολουθοῦσι καὶ αἱ ἀρχαὶ ὥστ' εἶναι τὸ πλατὺ καὶ στενὸν καὶ μακρὸν καὶ βραχύ (εἰ δὲ τοῦτο, ἔσται τὸ ἐπίπεδον γραμμὴ καὶ τὸ στερεὸν ἐπίπεδον· ἔτι δὲ γωνίαι καὶ σχήματα καὶ τὰ τοιαῦτα πῶς ἀποδοθήσεται;), ταὐτό τε συμβαίνει τοῖς περὶ τὸν ἀριθμόν· ταῦτα γὰρ πάθη μεγέ

---

364. No puede haber contacto (*haphé*) porque no tienen extensión; cf. *Phys* V iii 227*a*17-32. La sucesión (*tò ephexés*) se da tanto entre las unidades de un mismo número cuanto entre los números. Cf. *supra* XI xii 1069*a*14-20.

365. <*a*> Si esas unidades son sucesivas, entonces hay un dos (formado por el uno más la primera unidad del dos) anterior al dos; <*b*> si hay una relación de anterioridad, entonces la primera unidad del dos es anterior al propio dos. Cf. *supra* vii 1081*a*32-35.

366. Aristóteles deja atrás la cuestión de los números y pasa a considerar la temática referente a los objetos geométricos en la visión platónica. Las líneas precedentes bien podrían haber sido incluidas en el anterior capítulo viii.

367. Platón y sus partidarios. A este grupo (*hoi mén*) le responde *infra* otro (*héteroi dé, a*32). Los platónicos explicaban la generación de las magnitudes en forma análoga a la generación de los números, esto es, a partir de un principio material y un principio formal, que son correlatos, en este dominio, respectivamente, de la Díada Indefinida de lo Grande y lo Pequeño y de lo Uno. El que las magnitudes sean caracterizadas como géneros posteriores al de los Números indica que la teoría de las magnitudes dependía de la de los Números; cf. *supra* I ix 992*b*10-24; III v 1002*a*4-12; VII ii 1028*b*16-18. En el segmento que sigue (1085*a*9-13) se considera el punto de vista de los que ponen como principio material de las magnitudes ideales las especies de lo Grande y lo Pequeño (1085*a*9; cf. *infra* XIV iii 1090*b*36-1091*a*1), enumeradas a continuación; cf. *infra* XIV ii 1089*b*11-14. Cf. también III iv 1001*b*19-25. Todo sugiere que la doctrina platónica afirmaba la existencia de magnitudes geométricas ideales por encima de las magnitudes matemáticas, que están, a su vez, por encima de las magnitudes sensibles y sirven como intermediarias entre aquellas y estas. Cf. *supra* las notas 6 y 7, en las pp. 952 y

[*i*][1] Puesto que en los números no hay contacto, sino sucesión[364], se puede plantear también la aporía de <*a*> si las unidades entre las que no hay intermedios (por ejemplo, las [unidades contenidas] en la Díada o en la Tríada), son o no sucesivas del Uno en sí; y <*b*> si la Díada o cualquiera de las dos unidades [que la forman es] anterior a la sucesión[365].

[2][366] [*a*] Se dan dificultades semejantes también a propósito de los géneros posteriores al número: la línea, la superficie y el cuerpo. Pues unos [filósofos[367] los] hacen [derivar] de las especies de lo *Grande* y lo *Pequeño*; por ejemplo, de lo *largo* y lo *corto*, las longitudes; de lo *ancho* y lo *estrecho*, las superficies, y de lo *alto* y lo *bajo*, los volúmenes[368]. Y esas son las especies de lo *Grande* y lo *Pequeño*[369]. Pero en cuanto al principio de tales cosas correspondiente al Uno, unos lo ponen de un modo, y otros, de otro modo[370]. [*b*] También, en esas [tesis] se echan de ver mil cosas imposibles, ficticias y opuestas a toda razonabilidad. <*1*> Pues [las líneas, las superficies y los sólidos] se dan desligados unos de otros, a no ser que los principios se acompañen entre sí[371], de modo de ser lo *ancho* y lo *estrecho* también *largo* y *corto* (y si eso [es así], la superficie será línea, y el sólido, superficie[372]). <*2*> Además, ¿cómo explicarán los ángulos, las figuras y las cosas de esa índole[373]? <*3*> [En este dominio] ocurre lo mismo que con las [propiedades] que acompañan

---

953. En cuanto a la secuencia de derivación que va de la línea a la superficie y de esta al sólido, parece haber habido unanimidad entre los platónicos.

368. Para «volumen» Aristóteles emplea aquí «*ógkos* (masa)», que en contextos como este parece equivaler a «*sôma* (cuerpo)» o «*stereón* (volumen)»; cf. *infra* XIV ii 1089*b*14.

369. Esto es, las longitudes, las superficies y los volúmenes son las formas diversas que asume, en relación con la magnitud, el principio material de lo Grande y lo Pequeño, que, como se ha visto, está, para los platónicos, en la base de los números, y que también genera, pues, la línea, la superficie y el volumen.

370. Entre los platónicos no había, pues, unanimidad en lo que atañe al principio formal, que, como se señala arriba, es «el principio correspondiente al Uno (*tèn katà tò hèn arkhén*)», esto es, el principio que, como se ha señalado, desempeña, en el nivel de las magnitudes ideales, un papel equivalente al del Uno en el nivel de los números. Aristóteles no informa acerca del detalle de las diferencias. Alejandro (1898 : 777) dice que unos pensaban que el principio formal de los objetos geométricos eran los números ideales, y otros, que era el Uno. De acuerdo con Robin (1966 : 293), Aristóteles no se refiere en ningún lugar a la segunda de esas opiniones; acerca de la primera, cf. *infra* XIV iii 1090*b*20-24. Sobre la base de *De an* I ii 404*b*19-21 Dumoulin (1986 : 361) conjetura que, a diferencia de Jenócrates, Platón asociaba *uno*, *dos*, *tres* y *cuatro* con los principios materiales de las magnitudes, y reservaba para el Uno el papel de forma única.

θους ἐστίν, ἀλλ᾽ οὐκ ἐκ τούτων τὸ μέγεθος, ὥσπερ οὐδ᾽ ἐξ εὐθέος καὶ καμπύλου τὸ μῆκος οὐδ᾽ ἐκ λείου καὶ τραχέος τὰ στερεά. --πάντων δὲ κοινὸν τούτων ὅπερ ἐπὶ τῶν εἰδῶν
25 τῶν ὡς γένους συμβαίνει διαπορεῖν, ὅταν τις θῇ† τὰ καθόλου, πότερον τὸ ζῷον αὐτὸ ἐν τῷ ζῴῳ ἢ ἕτερον αὐτοῦ ζῴου. τοῦτο γὰρ μὴ χωριστοῦ μὲν ὄντος οὐδεμίαν ποιήσει ἀπορίαν · χωριστοῦ δέ, ὥσπερ οἱ ταῦτα λέγοντές φασι, τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν ἀριθμῶν οὐ ῥᾴδιον λῦσαι, εἰ μὴ ῥᾴδιον δεῖ
30 λέγειν τὸ ἀδύνατον. ὅταν γὰρ νοῇ τις ἐν τῇ δυάδι τὸ ἓν καὶ ὅλως ἐν ἀριθμῷ, πότερον αὐτὸ νοεῖ τι ἢ ἕτερον; --οἱ μὲν οὖν τὰ μεγέθη γεννῶσιν ἐκ τοιαύτης ὕλης, ἕτεροι δὲ ἐκ τῆς στιγμῆς (ἡ δὲ στιγμὴ αὐτοῖς δοκεῖ εἶναι οὐχ ἓν ἀλλ᾽ οἷον τὸ ἕν) καὶ ἄλλης ὕλης οἵας τὸ πλῆθος, ἀλλ᾽ οὐ πλήθους· περὶ
35 ὧν οὐδὲν ἧττον συμβαίνει τὰ αὐτὰ ἀπορεῖν. εἰ μὲν γὰρ μία ἡ ὕλη, ταὐτὸ γραμμὴ καὶ ἐπίπεδον καὶ στερεόν (ἐκ γὰρ
1085b τῶν αὐτῶν τὸ αὐτὸ καὶ ἓν ἔσται)· εἰ δὲ πλείους αἱ ὕλαι καὶ ἑτέρα μὲν γραμμῆς ἑτέρα δὲ τοῦ ἐπιπέδου καὶ ἄλλη τοῦ στερεοῦ, ἤτοι ἀκολουθοῦσιν ἀλλήλαις ἢ οὔ, ὥστε ταὐτὰ συμβήσεται καὶ οὕτως· ἢ γὰρ οὐχ ἕξει τὸ ἐπίπεδον γραμμὴν
5 ἢ ἔσται γραμμή. --ἔτι πῶς μὲν ἐνδέχεται εἶναι ἐκ τοῦ ἑνὸς

---

371. A no ser que «se acompañan entre sí (*synakolouthoûsi*)», esto es, a no ser que guardan entre sí coherencia o encadenamiento lógicos.

372. Es decir, <*a*> si los principios no guardan relación entre sí, no habrá relación entre las líneas y las superficies ni entre las superficies y los sólidos; esto es, si la línea deriva de lo *largo* y lo *corto*, estará desligada de la superficie, la cual deriva de lo *ancho* y lo *estrecho*, y estarán ambas desligadas del volumen, que deriva de lo *alto* y lo *bajo*; así que la superficie no tendrá líneas ni el volumen superficies; y <*b*> si se ligan esas propiedades entre sí, entonces la línea, la superficie y el volumen no se distinguirán entre sí, de modo que no habrá diferencias.

373. Las cuales, según señala Alejandro (1898 : 778), tienen, en cambio, como principios «el exceso (*tò hyperékhon*)» y «el defecto (*tò elleîpon*)».

374. Esto es, en el dominio de los principios de las magnitudes se plantea lo mismo que se plantea a propósito de las propiedades del número (lo *par* y lo *impar*); cf. Alejandro (1891 : 778).

375. Las propiedades consistentes en ser *largo* y *corto*, y *ancho* y *estrecho*.

376. No pueden ser principios porque son afecciones (*páthe*), esto es, propiedades accidentales (o accidentes de por sí), y los principios son *anteriores* a los entes de que son principios, mientras que las propiedades son *posteriores* a los entes, así que no se pueden hacer derivar las longitudes de sus accidentes, como lo son lo *curvo* y lo *recto*, ni los sólidos de los suyos, como lo *liso* y lo *rugoso*. Cf. *supra* I ix 992*b*3 e *infra* XIV i 1088*a*17.

377. Las líneas que siguen (*a*23-31) parecen fuera de su lugar, porque interrumpen la argumentación iniciada *supra* en [2] y vuelven a la discusión de la tesis de la existencia separada de los números.

al número[374], pues ellas[375] son *afecciones* de la magnitud; pero la magnitud no [puede derivar] de ellas, tal como la longitud no [puede derivar] de lo *recto* y lo *curvo*, ni los sólidos de lo *liso* y lo *rugoso*[376]. [*c*][377] [Es] común a todas esas [tesis] que se vean ante la aporía [que se plantea] en el caso de las especies [consideradas] como [especies] de un género[378] toda vez que se afirman los universales <[como substancias] separadas>[379]: si [lo que está] en el animal [individual es] el Animal en sí o un [animal] distinto [del Animal en sí]. Pues si [el animal] no existiera separado[380], eso no conllevaría ninguna aporía; pero si, como dicen los que defienden estas [teorías], el Uno y los números [existen] separados, [el problema] no [es] fácil de resolver si cabe llamar «no fácil» lo [que en realidad es] *imposible*. Pues cuando se intelige el uno [contenido] en la díada o, en general, en un número, ¿se intelige algo en sí o [algo] diverso[381]? [*d*] Así pues, unos [filósofos][382] generan las magnitudes a partir de una materia así[383], pero otros[384] a partir del *punto* (en opinión de estos, el punto no es el Uno, pero sí semejante al Uno), y, a partir de otra materia semejante, la pluralidad, pero [que] no [es] la pluralidad [en sí][385]. Acerca de estas [tesis] se plantean, en no menor medida, las mismas aporías[386]. <*1*> Pues si la materia [es] una sola, la línea, la superficie y el volumen [serán] la misma cosa (pues de lo mismo derivará una y la misma cosa). <*2*> Pero si las materias [son] varias, y [es] una la [materia] de la línea, otra, la de la superficie, y otra la del volumen, [entonces] o bien se acompañan[387] unas a otras, o no, así que también de ese modo se darán las mismas [aporías]; pues la superficie <*a*> o no contendrá la línea o <*b*> será una línea[388].

[3] [*a*] Además, para nada se intenta [explicar] cómo puede el número derivar del Uno y de la Pluralidad[389]. Sea cual fuere el

---

378. Y no como Especies trascendentes, como se da en el platonismo. Cf. *supra* I ix 991*a*29-*b*1. De acuerdo con Robin (1966 : 82), la expresión «*hōs génous eidē* (las especies [consideradas] como [especies] de un género)» es empleada por Aristóteles para señalar la diferencia entre las especies inmanentes y las Especies trascendentes que son las Ideas.

379. El «separadas (*khōristá*)» no aparece en los textos, que exhiben en este punto indicios de corrupción; cf. Jaeger (1962 : 287 *app crit*). Ross (1958 : II 456) no cree necesario ni añadirlo ni suponerlo. La que se enuncia en lo que sigue inmediatamente es la dificultad en cuestión.

380. Es decir, si no se afirmara que tiene existencia separada.

381. Esto es, si se postula que el universal es una substancia separada, entonces o bien se la debe considerar inmanente a la cosa particular o bien se debe decir que lo que se da en la cosa particular es diverso del universal en sí. En la interpretación de Alejandro (1898 : 778-779), si es el Animal en sí el que está en el animal particular, este será una substancia al mismo tiempo universal e individual, y si no es el Animal en sí, ¿cuál es su naturaleza?

καὶ πλήθους τὸν ἀριθμὸν οὐθὲν ἐπιχειρεῖται· ὅπως δ' οὖν λέγουσι ταὐτὰ συμβαίνει δυσχερῆ ἅπερ καὶ τοῖς ἐκτοῦ ἑνὸς καὶ ἐκ τῆς δυάδος τῆς ἀορίστου. ὁ μὲν γὰρ ἐκ τοῦ κατηγορουμένου καθόλου γεννᾷ τὸν ἀριθμὸν καὶ οὐ τινὸς πλήθους, ὁ δ' ἐκ τινὸς πλήθους, τοῦ πρώτου δέ (τὴν γὰρ δυάδα πρῶτόν τι εἶναι πλῆθος), ὥστε διαφέρει οὐθὲν ὡς εἰπεῖν, ἀλλ' αἱ ἀπορίαι αἱ αὐταὶ ἀκολουθήσουσι, μῖξις ἡ θέσις ἡ κρᾶσις ἢ γένεσις καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα. μάλιστα δ' ἂν τις ἐπιζητήσειεν, εἰ μία ἑκάστη μονάς, ἐκ τίνος ἐστίν· οὐ γὰρ δὴ αὐτό γε τὸ ἓν ἑκάστη. ἀνάγκη δὴ ἐκ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ εἶναι καὶ πλήθους ἡ μορίου τοῦ πλήθους. τὸ μὲν οὖν πλῆθός τι εἶναι φάναι τὴν μονάδα ἀδύνατον, ἀδιαίρετόν γ' οὖσαν· τὸ δ' ἐκ μορίου ἄλλας ἔχει πολλὰς δυσχερείας· ἀδιαίρετόν τε γὰρ ἕκαστον ἀναγκαῖον εἶναι τῶν μορίων (ἡ πλῆθος εἶναι καὶ τὴν μονάδα διαιρετήν) καὶ μὴ στοιχεῖον εἶναι τὸ ἓν καὶ τὸ πλῆθος (ἡ γὰρ μονὰς ἑκάστη οὐκ ἐκ πλήθους καὶ ἑνός)· ἔτι οὐθὲν ἄλλο ποιεῖ ὁ τοῦτο λέγων ἀλλ' ἢ ἀριθμὸν ἕτερον: τὸ γὰρ πλῆθος ἀδιαιρέτων ἐστὶν ἀριθμός. ἔτι ζητητέον καὶ περὶ τοὺς οὕτω λέγοντας πότερον ἄπειρος ὁ ἀριθμὸς ἢ πεπερασμένος. ὑπῆρχε γάρ, ὡς ἔοικε, καὶ πεπερασμένον πλῆθος, ἐξ οὗ αἱ πεπερασμέναι μονάδες καὶ τοῦ ἑνός· ἔστι τε ἕτερον αὐτὸ πλῆθος καὶ πλῆθος ἄπειρον· ποῖον οὖν πλῆθος στοιχεῖόν ἐστι καὶ τὸ ἕν; ὁμοίως δὲ καὶ περὶ στιγμῆς ἄν τις ζητήσειε καὶ τοῦ στοιχείου ἐξ οὗ ποιοῦσι τὰ μεγέθη. οὐ

En el caso de los números, la cuestión es análoga: si es el Uno en sí lo que está en la composición de cada número individual, también el Uno deberá ser a la vez universal e individual o ser algo distinto, cuya naturaleza los defensores de la teoría debieran precisar.

382. Aquellos a que se ha hecho referencia *supra* en 1085*a*9-12.

383. Las formas de lo *grande* y lo *pequeño*.

384. Espeusipo según Ross (1958 : II 455). Dumoulin (1986 : 360) señala que la visión de Espeusipo es, de todos modos, la más cercana a la profesada por Aristóteles en *Top* IV iv. Cf. *infra* XIV iv 1091*a*29-*b*3; v 1091*b*29-32; *supra* XII vii 1072*b*31-1073*a*3.

385. Leo «*plêthos*» (caso nominativo) en lugar del «*pléthous*» (caso genitivo) que prefiere Jaeger (1963 : 287 *app crit*). Los principios de las magnitudes no serían, pues, idénticos, pero sí análogos a los de los Números.

386. Las mismas consecuencias absurdas que en el caso precedente; cf. *supra* *a*9-20.

387. Acerca de «se acompañan (*akolouthoûsi*)» y lo que ello da a entender, cf. *supra* la nota 371, en la p. 1032.

388. Es decir, o bien, <*1*> si la materia les es común, la línea, la superficie y el volumen se identificarán; o bien, <*2*> si la materia es diversa, entonces en la superficie no habrá línea ni en el sólido, superficie. Cf. *supra* la nota 372, en la p. 1032.

modo en que lo digan, se encuentran con las mismas dificultades con que se encuentran los que [los hacen derivar] del Uno y de la Díada Indefinida. En efecto, uno [de estos filósofos][390] genera el número a partir de una [pluralidad] predicada universalmente: no a partir de una pluralidad [determinada]; otro[391], en cambio, a partir de una pluralidad [determinada], a saber, de la primera[392] (pues [dicen que] la Díada es una pluralidad primera), así que en nada difiere, se puede decir, [de la otra tesis,] y las acompañan las mismas dificultades, [ya sea que hablen de] «mezcla» o «posición», «fusión» o «generación» y todas las demás cosas de esa índole[393]. Pero lo que más se desearía averiguar [es esto:] si cada unidad es *una*, ¿de qué deriva[394]? Pues cada una [de las unidades] no será, en todo caso, el Uno en sí; por tanto, necesariamente derivará o del Uno en sí y de una pluralidad o de una parte de una pluralidad[395]. Empero, [es] imposible afirmar que la unidad es pluralidad, porque [la unidad] es indivisible[396]. Pero que [derive] de una parte [de una pluralidad] conlleva muchas otras dificultades, pues <*1*> cada una de las partes [de la pluralidad] necesariamente será indivisible[397] (en caso contrario, [cada una de las partes] sería una pluralidad, y la unidad [sería] divisible[398]), y <*2*> no serán [ya] elementos el Uno y la Pluralidad[399] (pues cada una de las unidades no [derivaría] de la Pluralidad y del Uno). Además, el que afirma eso[400] <*3*> no hace otra cosa que [agregar] otro número[401], pues el número es una pluralidad de indivisibles[402]. Además, se debe preguntar, a propósito de[403] los que sostienen eso, si el número es *infinito* o *finito*[404]. Pues existiría, según parece, una pluralidad finita, de la cual, y del Uno, [derivan] las unidades finitas; pero existe otra pluralidad en sí, [que es] una pluralidad infinita[405]. Ahora bien, ¿qué pluralidad[406] es elemento junto con el Uno? [*b*] También se podría formular una pregunta semejante acerca del punto, es decir, del elemento del

---

389. Cf. *supra* VII ii 1028*b*21-24.

390. Espeusipo.

391. Platón y Jenócrates.

392. La Díada Indefinida. Cabe subrayar que Aristóteles no ve, pues, diferencia esencial entre la hipótesis de Espeusipo, que parte de la Pluralidad genéricamente considerada, y la de Platón, que parte de la Pluralidad consistente en la Díada Indefinida; ambas conllevan las mismas dificultades en cuanto al modo en que los números derivan de los principios de que se parte. Cf. *infra* XIV v 1092*a*21-*b*8.

393. Esos términos describirían las formas en que concebían la relación entre el principio material y el principio formal. Cf. *supra* vii 1082*a*20-24 y *Top* IV ii 122*b*25-37.

30 γὰρ μία γε μόνον στιγμή ἐστιν αὕτη· τῶν γοῦν ἄλλων στιγμῶν ἑκάστη ἐκ τίνος; οὐ γὰρ δὴ ἔκ γε διαστήματός τινος καὶ αὐτῆς στιγμῆς. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ μόρια ἀδιαίρετα ἐνδέχεται τοῦ διαστήματος εἶναι [μόρια], ὥσπερ τοῦ πλήθους ἐξ ὧν αἱ μονάδες· ὁ μὲν γὰρ ἀριθμὸς ἐξ ἀδιαιρέτων σύγκειται τὰ δὲ μεγέθη οὔ. --πάντα δὴ ταῦτα καὶ ἄλλα
35 τοιαῦτα φανερὸν ποιεῖ ὅτι ἀδύνατον εἶναι τὸν ἀριθμὸν
1086a καὶ τὰ μεγέθη χωριστά, ἔτι δὲ τὸ διαφωνεῖν τοὺς τρόπους περὶ τῶν ἀριθμῶν σημεῖον ὅτι τὰ πράγματα αὐτὰ οὐκ ὄντα ἀληθῆ παρέχει τὴν ταραχὴν αὐτοῖς. οἱ μὲν γὰρ τὰ μαθηματικὰ μόνον ποιοῦντες παρὰ τὰ αἰσθητά, ὁρῶντες τὴν περὶ τὰ εἴδη δυσχέρειαν καὶ πλάσιν, ἀπέστησαν ἀπὸ
5 τοῦ εἰδητικοῦ ἀριθμοῦ καὶ τὸν μαθηματικὸν ἐποίησαν· οἱ δὲ τὰ εἴδη βουλόμενοι ἅμα καὶ ἀριθμοὺς ποιεῖν, οὐχ ὁρῶντες δέ, εἰ τὰς ἀρχάς τις ταύτας θήσεται, πῶς ἔσται ὁ μαθηματικὸς ἀριθμὸςπαρὰ τὸν εἰδητικόν, τὸν αὐτὸν εἰδητικὸν καὶ μαθηματικὸν ἐποίησαν ἀριθμὸντῷ λόγῳ,
10 ἐπεὶ ἔργῳ γε ἀνῄρηται ὁ μαθηματικός (ἰδίας γὰρ καὶ οὐ μαθηματικὰς ὑποθέσεις λέγουσιν)· ὁ δὲ πρῶτος θέμενος τὰ εἴδη εἶναι καὶ ἀριθμοὺς τὰ εἴδη καὶ τὰ μαθηματικὰ εἶναι εὐλόγως ἐχώρισεν· ὥστε πάντας συμβαίνει κατὰ μέν τι λέγειν ὀρθῶς, ὅλως δ' οὐκ ὀρθῶς. καὶ αὐτοὶ δὲ ὁμολογοῦσιν οὐ
15 ταὐτὰ λέγοντες ἀλλὰ τὰ ἐναντία. αἴτιον δ' ὅτι αἱ ὑποθέσεις καὶ αἱ ἀρχαὶ ψευδεῖς. χαλεπὸν δ' ἐκ μὴ καλῶς ἐχόντων λέγειν καλῶς, κατ' Ἐπίχαρμον· ἀρτίως τε γὰρ λέλεκται, καὶ εὐθέως φαίνεται οὐ καλῶς ἔχον. --ἀλλὰ περὶ μὲν τῶν

---

394. Esto es, de qué deriva su condición de *una* o, en general, cómo se genera la unidad.

395. Esto es, o de una forma particular de la pluralidad o de una pluralidad determinada, a saber, la Díada de lo Grande y lo Pequeño.

396. Por eso la unidad no puede contener ninguna forma de pluralidad. La unidad es indivisible, y la pluralidad es divisible; y lo indivisible no puede derivar de lo divisible.

397. En cuyo caso la pluralidad no será ya principio.

398. Lo cual contraría la naturaleza misma de la unidad.

399. Como pretende la tesis criticada.

400. La tesis de que la unidad deriva del Uno y de la Pluralidad.

401. Como principio del número.

402. Cf. *supra* VII xiii 1039*a*11-14.

403. Leo «*perí*», con Jaeger (1963 : 288 *app crit*), en lugar del «*pará*» de los manuscritos. La expresión es tomada en el sentido de «se debe preguntar a los que sostienen eso...».

404. Cf. *supra* 1083*b*36, donde se formuló una pregunta semejante en relación con la doctrina que hacía derivar el número del Uno y de la Díada

que [estos filósofos] hacen las magnitudes[407]. En efecto, ese no es, sin duda, un Punto único. En todo caso, ¿de qué [deriva] cada uno de los demás puntos? No, desde luego, de un cierto intervalo[408] y del Punto en sí. En realidad, las <partes>[409] de un intervalo no pueden ser partes indivisibles, como [lo son las] de la pluralidad de las que [derivan] las unidades, pues el número está, sí, compuesto de indivisibles, pero las magnitudes, no[410].

[*ii*] Todas esas [dificultades], y otras de la misma clase, hacen manifiesto, entonces, que es imposible que el número y las magnitudes existan separados. Además, el que los modos[411] [de ver] acerca de los números sean discordantes [es] indicio de que, por no ser verdaderos, las propias cosas causan en ellos la confusión. <*a*> En efecto, por un lado[412], los que admiten sólo los Objetos Matemáticos al lado de las cosas sensibles, como veían la problematicidad y la artificiosidad de [la doctrina de] las Especies[413], se apartaron del número ideal[414] y admitieron [sólo] el [número] matemático. <*b*> Por otro lado[415], los que querían hacer de las Especies a la vez también números, al no ver cómo podía existir el número matemático al lado del ideal si se afirmaban esos principios[416], hicieron del ideal y matemático el mismo número, [pero ello sólo] en el enunciado, porque de hecho el [número] matemático quedaba eliminado (pues formulan [afirmaciones basadas en] hipótesis propias, [que] no [son de naturaleza] matemáticas). <*c*> Mas el primero en afirmar que existían las Especies[417], y que las Especies y los Objetos Matemáticos eran números, tuvo razón al separarlas. Así que se da que, en cierto modo, todos [estos filósofos] hablan con acierto, pero en general con acierto no [lo hace ninguno][418]. Ellos mismos lo reconocen al no decir las mismas cosas, sino las contrarias. La causa [de eso] es que las hipótesis y los principios [de los que parten son] falsos. Es difícil hablar con acierto a partir de cosas que no son acertadas; pues, según Epicarmo,

> Apenas se lo ha dicho, e inmediatamente se muestra que no está bien[419].

Indefinida: ahora se la formula en relación con la doctrina que lo hace derivar del Uno y de la Pluralidad. El número en cuestión es la Pluralidad originaria que está en la Díada; cf. *supra* a22.

405. La razón de esta afirmación pareciera ser tan sólo que la noción de pluralidad no conlleva de por sí la idea de si es una pluralidad finita o una pluralidad infinita; cf. Alejandro (1891 : 781); Bonitz (1848-1849 : 564). Ross (1958 : II 458) sugiere que la pluralidad que se suma a la de la Díada es la pluralidad en general de Espeusipo, que sería una pluralidad infinita.

406. ¿Una finita o una infinita?

ἀριθμῶν ἱκανὰ τὰ διηπορημένα καὶ διωρισμένα (μᾶλλον
20 γὰρ ἐκ πλειόνων ἂν ἔτι πεισθείη τις πεπεισμένος, πρὸς
δὲ τὸ πεισθῆναι μὴ πεπεισμένος οὐθὲν μᾶλλον)· περὶ δὲ
τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ τῶν πρώτων αἰτίων καὶ στοιχεί-
ων ὅσα μὲν λέγουσιν οἱ περὶ μόνης τῆς αἰσθητῆς οὐσίας
διορίζοντες, τὰ μὲν ἐν τοῖς περὶ φύσεως εἴρηται, τὰ δ' οὐκ
25 ἔστι τῆς μεθόδου τῆς νῦν· ὅσα δὲ οἱ φάσκοντες εἶναι παρὰ
τὰς αἰσθητὰς ἑτέρας οὐσίας, ἐχόμενόν ἐστι θεωρῆσαι τῶν
εἰρημένων. ἐπεὶ οὖν λέγουσί τινες τοιαύτας εἶναι τὰς ἰδέας
καὶ τοὺς ἀριθμούς, καὶ τὰ τούτων στοιχεῖα τῶν ὄντων εἶναι
στοιχεῖα καὶ ἀρχάς, σκεπτέον περὶ τούτων τί λέγουσι καὶ
30 πῶς λέγουσιν. οἱ μὲν οὖν ἀριθμοὺς ποιοῦντες μόνον καὶ
τούτους μαθηματικοὺς ὕστερον ἐπισκεπτέοι· τῶν δὲ τὰς
ἰδέας λεγόντων ἅμα τόν τε τρόπον θεάσαιτ' ἄν τις καὶ τὴν
ἀπορίαν τὴν περὶ αὐτῶν. ἅμα γὰρ καθόλου τε [ὡς οὐσίας]
ποιοῦσι τὰς ἰδέας καὶ πάλιν ὡς χωριστὰς καὶ τῶν καθ'
35 ἕκαστον. ταῦτα δ' ὅτι οὐκ ἐνδέχεται διηπόρηται πρότερον.
αἴτιον δὲ τοῦ συνάψαι ταῦτα εἰς ταὐτὸν τοῖς λέγουσι τὰς
οὐσίας καθόλου, ὅτι τοῖς αἰσθητοῖς οὐ τὰς αὐτὰς [οὐσίας]
ἐποίουν· τὰ μὲν οὖν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καθ' ἕκαστα ῥεῖν
1086b ἐνόμιζον καὶ μένειν οὐθὲν αὐτῶν, τὸ δὲ καθόλου παρὰ
ταῦτα εἶναί τε καὶ ἕτερόν τι εἶναι. τοῦτο δ', ὥσπερ ἐν τοῖς
3 ἔμπροσθεν ἐλέγομεν, ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς
ὁρισμούς, οὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ' ἕκαστον· καὶ τοῦτο
5 ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας. δηλοῖ δὲ ἐκ τῶν ἔργων: ἄνευ
μὲν γὰρ τοῦ καθόλου οὐκ ἔστιν ἐπιστήμην λαβεῖν, τὸ δὲ
χωρίζειν αἴτιον τῶν συμβαινόντων δυσχερῶν περὶ τὰς ἰδέας
ἐστίν. οἱ δ' ὡς ἀναγκαῖον, εἴπερ ἔσονταί τινες οὐσίαι παρὰ
τὰς αἰσθητὰς καὶ ῥεούσας, χωριστὰς εἶναι, ἄλλας μὲν οὐκ
10 εἶχον ταύτας δὲ τὰς καθόλου λεγομένας ἐξέθεσαν, ὥστε
συμβαίνειν σχεδὸν τὰς αὐτὰς φύσεις εἶναι τὰς καθόλου καὶ
τὰς καθ' ἕκαστον. αὕτη μὲν οὖν αὐτὴ καθ' αὑτὴν εἴη τις ἂν
δυσχέρεια τῶν εἰρημένων.

---

407. Aristóteles abandona la cuestión de la derivación de los números en Espeusipo, y pasa a considerar la derivación de las magnitudes según ese mismo filósofo. Ross (1958 : II 458-459) hace notar que la argumentación es paralela a la de *a*12-21: 29 responde a 14; 30 y 31, a 15-17; y 31-34, a 17-21.

408. De un cierto intervalo o distancia (*diástema*), esto es, de una porción de extensión.

409. Eliminado por Jaeger (1963 : 289 *app crit*).

410. Aristóteles parece responder a la réplica posible de que también las partes de la extensión son indivisibles, como lo son las unidades que componen los números.

Más acerca de los números [sean] suficientes las aporías planteadas y las distinciones hechas. (Pues a partir de más [argumentos] se podría convencer más el que ya está convencido, pero no [se convencería uno] más si no se está convencido).

[*iii*] [1] De cuanto[420] dicen acerca de los primeros principios y las primeras causas y elementos los que indagan sólo acerca de la substancia sensible[421], una parte ha sido expuesta [ya] en la *Física*[422]; otra parte no es [tema propio] de la investigación presente[423]. Pero [sí] es relevante para los [temas ahora] tratados estudiar, en lo que sigue, cuanto [dicen] los que afirman que hay otras substancias aparte de las sensibles. Y puesto que algunos [filósofos] dicen que las Ideas y los números son [substancias] de esa clase, y que los elementos de ellas son elementos y principios de los entes, cabe investigar qué dicen acerca de esas cosas y cómo lo dicen. Los que sólo admiten números, y estos, [entendidos como números] matemáticos, han de ser examinados más adelante[424]. Pero de los que afirman [la existencia de] las Ideas se pueden estudiar a la vez el modo [en que las tratan] y la aporía referente a ellas. [2] Pues conciben las Ideas <como substancias>[425] universales y, a la vez, [como substancias] separadas y particulares. Pero arriba quedó planteada la aporía[426] de que esas cosas no son posibles. [*iv*] [1] La causa por la que los [filósofos] que afirman las substancias [como] universales reunieron esos [rasgos][427] en la misma cosa, [fue] que no concebían [las Ideas] como las mismas <substancias>[428] que las sensibles; pues consideraban que las cosas particulares del [dominio de los entes] sensibles fluían, y que ninguna de ellas permanecía [estable], y que lo universal existe aparte de ellas y es una cosa diversa. [2] Y esto, como dijimos en los [libros] anteriores[429], lo inició Sócrates mediante las definiciones, aunque él no separó [el universal] de los particulares, y entendió eso con acierto al no separarlo. [3] [Eso] es evidente a partir de los hechos, pues sin el universal no es posible obtener la ciencia, pero el separarlo es la causa de las dificultades resultantes en relación con las Ideas. Pero ellos[430], en la creencia de que si existían otras substancias aparte de las sensibles y fluyentes, necesariamente existirían separadas, como no tenían otras, adujeron esas [substancias] predicadas universalmente; así que las [substancias] universales y las [substancias] particulares tienen de hecho casi la misma naturaleza[431]. [4] Así pues, esta es, de por sí, una dificultad de las [doctrinas] dichas.

---

411. Es posible que «modos (*trópoi*)» sea empleado en el sentido musical del término, según lo sugiere el verbo «*diaphōneîn* (discordar o disonar)» que se emplea en la misma línea; cf. Robin (1966 : 424 n.). Algunos (como Bonitz y

---

Christ) prefieren leer, en lugar de «modos (*trópoi*)», «*prôtoi* (primeros)», como aparece en algunos manuscritos; cf. Jaeger (1963 : 288 *app crit*). En tal caso, esos «primeros» serían Platón, Espeusipo y Jenócrates. En 1086*a*11 se da a entender, sin embargo, que «el primero» fue específicamente Platón.

412. Aristóteles se refiere a continuación a Espeusipo.

413. Esto es, a la doctrina platónica de las Ideas.

414. En opinión de Ross (1958 : II 459), la expresión «*eidētikòs arithmós*», traducida arriba como «número ideal», es equivalente de los giros «*ho arithmòs ho tôn eidôn* (el número de las Especies)»; cf. *supra* vii 1081*a*21; *infra* XIV iii 1090*b*33) o «*ho en toîs eídesin arithmòs* (el número en [el dominio de] las Especies)», XIV vi 1093*b*21.

415. Aristóteles se refiere ahora a Jenócrates.

416. El Uno y la Díada de lo Grande y lo Pequeño.

417. Platón.

418. Cf. *DC* III vii 306 *a* 7-9; 11-14. En la interpretación de Alejandro (1898 : 783), aciertan, por un lado, los que distinguen entre el número matemático y el número ideal, y también los que rechazan el número ideal y admiten el número matemático; pero todos yerran al afirmar que los números tienen una existencia separada de las cosas sensibles.

419. DK 23 B 14. Cf. *supra* IV v 1010*a*6.

420. En relación con estas líneas (1086*a*21-32), cf. *infra* XIV i 1087*a*29-31, que son una variante de aquellas. Aristóteles cambia abruptamente de tema. Alejandro separaba este libro del siguiente tal como se lo hace modernamente, pero, según otro testimonio antiguo, en algunos manuscritos era este el lugar en que se cerraba el libro XIII y comenzaba el XIV. Y, en efecto, las líneas precedentes causan la impresión de ser el cierre de un capítulo. La crítica de la teoría de las Ideas que se inicia aquí se continúa en XIV iii hasta 1090*a*2.

421. Los filósofos presocráticos.

422. Aristóteles remite probablemente a *Phys* I iv-vi; II iii. Cf. además *GC* II v; DC III iii-iv.

423. Según Alejandro (1989 : 785) los temas que aquí no son relevantes son los de ética y los de lógica.

424. Se trata de la doctrina de los pitagóricos y de la de Espeusipo, examinadas *infra* en XIV ii 1090*a*7-15; iii 1090*a*20-1090*b*20; 1091*a*13-22.

425. Eliminado por Jaeger (1963 : 290 *app crit*); cf. Ross (1958 : II 462).

426. La expresión «quedó planteada la dificultad (*diêpórētai*)» puede conllevar una referencia al libro III, en que se trata de las dificultades (*diaporê mata*); cf. *supra* III vi 1003*a*7-13.

427. Los rasgos contradictorios de ser al mismo tiempo universales y separadas.

428. Eliminado por Jaeger (1966 : 290 *app crit*).

429. Cf. *supra* I vi.

430. Los seguidores o sucesores de Sócrates.

431. Cf. *supra* VII xvi 1040*b*32-34. Cf. también *Top* VI x 148*a*14-22; VII iv 154*a*16-20

Capítulo x

[*i*] *Planteo de la aporía* (1086*b*14-1086*b*20). [ii] *Consecuencias de la afirmación de los principios como cosas particulares*: [*a*] *no podría haber más entes que elementos;* [*b*] *los elementos serían incognoscibles* (1086*b*20-1086*b*37). [*iii*] *Los principios o las substancias derivadas de ellos no podrían ser universales* (1087*a*1-1087*a*4). [*iv*] *Solución de la aporía* ([*a*]-[*b*]) (1087*a*4-1087*a*25).

15 ὃ δὲ καὶ τοῖς λέγουσι τὰς ἰδέας ἔχει τινὰ ἀπορίαν καὶ τοῖς μὴ λέγουσιν, καὶ κατ' ἀρχὰς ἐν τοῖς διαπορήμασιν ἐλέχθη πρότερον, λέγωμεν νῦν. εἰ μὲν γάρ τις μὴ θήσει τὰς οὐσίας εἶναι κεχωρισμένας, καὶ τὸν τρόπον τοῦτον ὡς λέγεται τὰ καθ' ἕκαστα τῶν ὄντων, ἀναιρήσει τὴν οὐσίαν ὡς βουλόμε-
20 θα λέγειν· ἂν δέ τις θῇ τὰς οὐσίας χωριστάς, πῶς θήσει τὰ στοιχεῖα καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῶν; εἰ μὲν γὰρ καθ' ἕκαστον καὶ μὴ καθόλου, τοσαῦτ' ἔσται τὰ ὄντα ὅσαπερ τὰ στοιχεῖα, καὶ οὐκ ἐπιστητὰ τὰ στοιχεῖα (ἔστωσαν γὰρ αἱ μὲν ἐν τῇ φωνῇ συλλαβαὶ οὐσίαι τὰ δὲ στοιχεῖα αὐτῶν στοιχεῖα τῶν οὐσιῶν·
25 ἀνάγκη δὴ τὸ BA ἓν εἶναι καὶ ἑκάστην τῶν συλλαβῶν μίαν, εἴπερ μὴ καθόλου καὶ τῷ εἴδει αἱ αὐταὶ ἀλλὰ μία ἑκάστη τῷ ἀριθμῷ καὶ τόδε τι καὶ μὴ ὁμώνυμον· [[ἔτι δ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἓν ἕκαστον τιθέασιν]]· εἰ δ' αἱ συλλαβαί, οὕτω καὶ ἐξ ὧν εἰσίν· οὐκ ἔσται ἄρα πλείω ἄλφα ἑνός, οὐδὲ τῶν ἄλλων στοιχεί-
30 ων οὐθὲν κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ὅνπερ οὐδὲ τῶν ἄλλων συλλαβῶν ἡ αὐτὴ ἄλλη καὶ ἄλλη· ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, οὐκ ἔσται παρὰ τὰ στοιχεῖα ἕτερα ὄντα, ἀλλὰ μόνον τὰ στοιχεῖα· ἔτι δὲ οὐδ' ἐπιστητὰ τὰ στοιχεῖα· οὐ γὰρ καθόλου,

---

432. Como Espeusipo y los no platónicos en general.

433. Supra III iv 999*b*24-26; III vi 1006*a*4-6. Dumoulin (1986 : 364) piensa que es más lógico suponer que la referencia lo es más bien a X ii 1060*b*19-30. En lo que sigue, Aristóteles plantea un doble dilema: <*1*> si se ha de <*ii*> admitir o <*i*> no la existencia de substancias separadas: si <*i*> no se la admite, se elimina la noción de substancia, y <*ii*> si se la admite, se deberá decir <*2*> si sus principios son <*a*> particulares o <*b*> universales; pero si <*a*> son particulares, serán los únicos entes, y no habrá ciencia de ellos; y si <*b*> son universales, de ello resultan dos contradicciones: [1] deberán ser universales también las substancias que derivan de ellos, y [2] deberá serlo también lo que no es una substancia, porque el universal, será anterior a la substancia.

434. En el sentido de substancias ideales o Especies.

435 Esto es, en el sentido en que empleamos la palabra. Dumoulin (1986 : 365) piensa que el «nosotros» no es platónico (en el sentido señalado *supra* en la nota 462 del libro I, en la p. 108), sino que comprende a Aristóteles y a los platónicos que coincidirían con él en ver como substancia siempre un ente individual, por más que, como se advierte por lo que sigue, difierirían en cuanto a si es posible verla a la vez como universal. La noción de substancia conlleva, en general, tanto para los platónicos cuanto para Aristóteles, la idea de que lo que recibe ese nombre tiene una existencia separada, pero, como se ha visto ya muchas veces, para los platónicos son las Ideas las que tienen esa índole, mientras que para Aristóteles sólo la pueden tener los individuos. La dificultad señalada no se les plantea, pues, a los platónicos, pero es más ardua para ellos si la advierten, porque sostienen que son Ideas, esto es, substancias consistentes en universales vistos como individuos y que existen separados de las cosas cuya esencia expresan.

[*i*] Señalemos ahora algo que encierra una aporía tanto para los que afirman las Ideas cuanto para los que no las afirman[432], y que fue dicho al principio en [la sección referente a] las aporías[433]. <*I*> Pues <*i*> si uno no afirma que las substancias[434] existen separadas, y [ello] al modo en que se dice que [existe separado] cada uno de los entes particulares, eliminará la substancia en el sentido en que [nosotros] queremos decir[435]. Pero <*ii*> si uno afirma que las substancias [existen] separadas, ¿cómo se dirá [que son] sus elementos y sus principios[436]? [*ii*] [*a*] <*2*> Pues si [esos elementos y esos principios son substancias] *particulares*, y no universales, <*a*> los entes serán tantos cuantos [son] los elementos, y <*b*> los elementos no [serán] cognoscibles[437]. <*a*> Sean, [por ejemplo,] substancias las sílabas de la voz, y los elementos[438] de ellas, elementos de las substancias: [será] necesario entonces que [la sílaba] «*BA*» sea única, y [sea] única cada una de las sílabas, porque no [son] universales y las mismas en especie, sino que cada una [de ellas es] *una* en número, y un *esto*, y no homónimo[439]. [[Y además, [los platónicos] afirman que cada cosa que es en sí, es una.]][440] Y si las sílabas [son únicas], de igual modo [serán únicos los elementos] en que [consisten]. No habrá, por tanto, más que una sola «*a*», ni [más que uno] de [cada uno de] los otros elementos, [y ello] por el mismo argumento por el que, de las demás sílabas, una [sílaba] y una [segunda sílaba] no [pueden ser] la misma[441]. Pero si esto [es así], no habrá otros entes aparte de los elementos, sino que sólo [existirán] los elementos. [*b*] Además, los elementos tampoco [serán] cognoscibles, pues no [son] universales,

---

436. Es decir, cómo se dirá que son el Uno en sí como principio formal, y la Díada Indefinida como principio material. La disyuntiva que se plantea a continuación había sido planteada, sin que se la resolviera, *supra* en III vi 1003*a*5-17. Cabe notar que, como en otras ocasiones, Aristóteles trata los elementos a la manera en que se lo hace con los elementos de una realidad material, y concibe de acuerdo con eso los procesos de composición y de descomposición; cf. Cattanei (1990 : 211).

437. Cognoscibles científicamente («*epistētá*»); lo mismo *infra b*32.

438. El término «voz (*phōnḗ*)» tiene que ser tomado, probablemente, en el sentido de «*ónoma* (palabra)»; cf. el uso de aquella palabra en *Poet* xx 1457*a*10; 14, donde se la aplica al «*ónoma* (nombre)» y al «*rhêma* (verbo)». Acerca de «elemento (*stoikheíon*)» y «sílaba», cf. *supra* nota 596 del libro I, en la p. 131.

439. Cf. *supra* XI ii 1060*b*28-30. Acerca de «lo mismo en especie» y «uno en número», cf. *supra* V vi 1016*a*36-*b*10; acerca de «un *esto* (*tóde ti*)», cf. *supra* la nota 191 del libro V, en la p. 361; acerca de la homonimia, cf. *supra* la nota 10 del libro IV, en la p. 228; Aristóteles usa aquí la palabra en sentido no aristotélico; debiera haber dicho «sinónimos»; «no homónimo» equivale, entonces, a «uno en número (*hèn arithmôi*)»; cf. Bonitz (1848-1849 : 568). La

ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου· δῆλον δ' ἐκ τε τῶν ἀποδείξεων
καὶ τῶν ὁρισμῶν, οὐ γὰρ γίγνεται συλλογισμὸς ὅτι τόδε τὸ
τρίγωνον δύο ὀρθαῖς, εἰ μὴ πᾶν τρίγωνον δύο ὀρθαί, οὐδ' ὅτι
ὁδὶ ὁ ἄνθρωπος ζῷον, εἰ μὴ πᾶς ἄνθρωπος ζῷον)· ἀλλὰ μὴν
εἴγε καθόλου αἱ ἀρχαί, [ἢ καὶ αἱ ἐκ τούτων οὐσίαι καθόλου]
ἢ ἔσται μὴ οὐσία πρότερον οὐσίας· τὸ μὲν γὰρ καθόλου
οὐκ οὐσία, τὸ δὲ στοιχεῖον καὶ ἡ ἀρχὴ καθόλου, πρότερον
δὲ τὸ στοιχεῖον καὶ ἡ ἀρχὴ ὧν ἀρχὴ καὶ στοιχεῖόν ἐστιν.
ταῦτά τε δὴ πάντα συμβαίνει εὐλόγως, ὅταν ἐκ στοιχείων
τε ποιῶσι τὰς ἰδέας καὶ παρὰ τὰς τὸ αὐτὸ εἶδος ἐχούσας
οὐσίας καὶ ἰδέας ἕν τι ἀξιῶσιν εἶναι καχωρισμένον· εἰ δὲ
μηθὲν κωλύει ὥσπερ ἐπὶ τῶν τῆς φωνῆς στοιχείων πολλὰ
εἶναι τὰ ἄλφα καὶ τὰ βῆτα καὶ μηθὲν εἶναι παρὰ τὰ πολλὰ
αὐτὸ ἄλφα καὶ αὐτὸ βῆτα, ἔσονται ἕνεκά γε τούτου ἄπειροι
αἱ ὅμοιαι συλλαβαί. τὸ δὲ τὴν ἐπιστήμην εἶναι καθόλου
πᾶσαν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς κα-
θόλου εἶναι καὶ μὴ οὐσίας κεχωρισμένας, ἔχει μὲν μάλιστ'
ἀπορίαν τῶν λεχθέντων, οὐ μὴν ἀλλὰ ἔστι μὲν ὡς ἀληθὲς
τὸ λεγόμενον, ἔστι δ' ὡς οὐκ ἀληθές. ἡ γὰρ ἐπιστήμη,
ὥσπερ καὶ τὸ ἐπίστασθαι, διττόν, ὧν τὸ μὲν δυνάμει τὸ
δὲ ἐνεργείᾳ. ἡ μὲν οὖν δύναμις ὡς ὕλη τοῦ καθόλου οὖσα
καὶ ἀόριστος τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν, ἡ δ' ἐνέργεια
ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου, τόδε τι οὖσα τοῦδέ τινος, ἀλλὰ
κατὰ συμβεβηκὸς ἡ ὄψις τὸ καθόλου χρῶμα ὁρᾷ ὅτι τόδε
τὸ χρῶμα ὃ ὁρᾷ χρῶμά ἐστιν, καὶ ὃ θεωρεῖ ὁ γραμματικός,
τόδε τὸ ἄλφα ἄλφα: ἐπεὶ εἰ ἀνάγκη τὰς ἀρχὰς καθόλου
εἶναι, ἀνάγκη καὶ τὰ ἐκ τούτων καθόλου, ὥσπερ ἐπὶ τῶν
ἀποδείξεων· εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ἔσται χωριστὸν οὐθὲν οὐδ'
οὐσία. ἀλλὰ δῆλον ὅτι ἔστι μὲν ὡς ἡ ἐπιστήμη καθόλου,
ἔστι δ' ὡς οὔ.

---

consecuencia señalada arriba es, desde luego, absurda, pues sólo habría una ocurrencia de cada sílaba y de cada uno de los sonidos mínimos.

440. Jaeger (1963 : 291 *app crit*) dice no saber cuál es el sentido de la frase en el presente contexto, y se pregunta si no se trata de una nota marginal que ha terminado por ser incluida en el texto. Para Ross (1958 : II 464) es una observación parentética destinada a dejar constancia de que la unicidad numérica de la Idea es algo que los platónicos en efecto sostenían.

441. Esto es, no podrá ser que dos ocurrencias concretas puedan serlo de una misma sílaba, en cuyo caso habría que reconocer la existencia de la sílaba como *tipo*, clase o universal. Aristóteles ha presentado la misma argumentación, con diferencias en la formulación, pero con el mismo ejemplo *supra* en III iv 999*b*27-1000*a*4; cf. las notas a ese lugar.

442. Cf. *An Post* I i 71*a*19-29; cf. también III vi 1003*a*13-17; XI ii 1060*b*19-23.

y la ciencia [lo es sólo] de los universales, y [que la ciencia es de los universales es] evidente a partir de las demostraciones y de las definiciones, pues no hay silogismo [demostrativo] de que *este* triángulo [tiene los ángulos iguales] a dos rectos, sino [que lo hay] de que *todo* triángulo [los tiene iguales a] dos rectos; ni de que *este* hombre [es] animal, sino de que *todo* hombre [es] animal[442]). [*iii*] <*b*> Por otra parte, si los principios [son] *universales* [*1*] <o bien [serán] también universales las substancias [compuestas] de ellos>[443] [*2*] <o bien>[444] una [cosa que] no [es] substancia será anterior a la substancia, pues el universal no [es] substancia[445], pero el elemento y el principio [son] universales, y el elemento y el principio [son] anteriores [a las cosas] de las que son principio y elemento[446]. [*iv*] [*a*] Todas estas [consecuencias] se siguen conforme a la razón cuando se hacen las Ideas a partir de los elementos, y cuando se pretende que, aparte de las substancias que tienen la misma especie <y las Ideas>[447], existe una cosa única separada. Pero si nada impide que, como en el caso de los elementos de la voz, haya muchas *aes* y [muchas] *bes*, sin que exista, aparte de esas muchas [*aes* y *bes*], una *A* en sí y una *B* en sí, podrán ser, por eso, infinitas las sílabas semejantes. [*b*] Por otro lado, [la de] que toda ciencia sea de lo universal, y que, por eso, también los principios de los entes necesariamente han de ser universales, y no substancias separadas, [es una tesis que] conlleva la más grande de las aporías que se han mencionado[448]. Con todo, lo dicho es verdadero en un sentido, pero en otro sentido no [es] verdadero. Pues «ciencia», lo mismo que «conocer [científicamente]», tiene dos sentidos, de los cuales uno es «[ciencia] *en potencia*» y el otro, «[ciencia] *en acto*». Así pues, la potencia, por ser como la materia, <del>[449] universal e indeterminada, es de lo universal e indeterminado. El acto, en cambio, [es] determinado y de lo determinado, y, como es un *esto*, [lo es] de un *esto*. Pero la vista ve *por accidente* el color universal, porque *este color* que [ella] ve, es color, y *esta* «*a*» que el gramático estudia, es «a»[450]. Puesto que si los principios necesariamente deben ser universales, también las cosas [que derivan] de ellos [deben] necesariamente [ser] universales, tal como en el caso de las demostraciones[451]. Pero si eso [es así], nada sería separado ni substancia. Pero [es] evidente que, en un sentido, la ciencia es del universal, pero en otro sentido, no [lo es].

---

443. Jaeger (1966 : 291 *app crit*) elimina estas palabras, que a su juicio provendrían de una nota marginal incluida en el texto; no armonizan con *a*2.

444. Agregado por Ross (1958 : II 464-465), que remite a 1087*a*21, y no admitido por Jaeger (1963 : 292 *app crit*), que entiende que con ello la dificultad subsiste.

445. Porque es siempre atributo de una substancia, y es cualidad, y la cualidad no puede ser anterior a la substancias; cf. *supra* VII xiii 1038*b*8-16; 23-29. Cf. *supra* la nota 305 del libro V, en la p. 392.

446. Por tanto, [*1*] y [*2*] son consecuencias contradictorias, y anularían la noción misma de substancia.

447. Palabras que Bonitz razonablemente elimina; cf. Jaeger (1963 : 292 *app crit*). Las substancias que tienen la misma especie son las substancias sensibles, y la «cosa única separada», la Idea correspondiente, de modo que si se mantiene «y las Ideas», la cosa única y separada pasarían a ser el Uno y la Díada como principios de las propias Ideas.

448. La misma apreciación *supra* al comienzo de la octava aporía en III iv 999*a*23-24. La cuestión es, pues, cómo hacer un lugar al universal, y con ello salvar la ciencia, y preservar la singularidad de la substancia.

449. Eliminado por Bonitz, a quien siguen en este punto Jaeger (1963 : 292 *app crit*) y Ross (1958 : II 466).

450. La ciencia en potencia es, pues, ciencia de lo universal, mientras que la ciencia en actividad lo es de la cosa particular, y sólo incidentalmente de lo universal: el ojo ve un color particular y determinado, y el gramático conoce una «a» particular y determinada, y sólo indirectamente conocen el universal, porque *este* color es ejemplo del predicado universal «color», y esta «a» es ejemplo de la «a» en general. En apreciación de Ross (1958 : II 466), para resolver la aporía Aristóteles se ve llevado a modificar su teoría habitual de los universales, que reserva a la percepción sensible el conocimiento de lo singular y al pensamiento el conocimiento del universal sin más. Cf. VII xv 1039*b*27-30; IX vi 1048*a*34-35; *An Post* I xxxi. Cf., por otra parte, *De an* II v 417*a*28-29, donde el ejemplo es el mismo. No hace falta, entonces, suponer la existencia de substancias universales separadas, como las Ideas platónicas. Acerca de la prioridad de la actividad respecto de la potencia, cf. supra IX viii 1050*b*3-11; XII vi 1071*b*22-31; 1071*a*3-5; 9.

451. En los silogismos de la primera figura, si las premisas son universales, también lo es la conclusión; cf. *An Post* I xiv.

Libro XIV (N)

Capítulo i

[*i*] [*a*] *Los platónicos dicen que los contrarios son principios;* [*b*] *pero los contrarios no tienen realidad propia, sino que suponen un substrato* (1087*a*29-1087*b*4). [*ii*] [*a*] *Los platónicos hacen de uno de los contrarios el principio material;* [*b*] *no determinan bien los principios* (1087*b*4-1087*b*33). [*iii*] [*a*] *«Uno» es «medida», no una substancia;* [*b*] *es medida de una pluralidad, no número;* [*c*] *el contar se basa en una unidad de la misma especie* (1087*b*33-1088*a*14). [*iv*] *Crítica del principio material:* [*a*] *lo Grande y lo Pequeño no pueden ser principios, pues son afecciones y accidentes;* [*b*] *son relativos y mínimamente substancias;* [*c*] *un relativo no puede ser materia de una substancia;* [*d*] *los elementos no pueden ser predicados de aquello de lo que son elementos; el número no puede consistir en lo Grande y lo Pequeño* (1088*a*15-1088*b*13).

περὶ μὲν οὖν τῆς οὐσίας ταύτης εἰρήσθω τοσαῦτα,
30 πάντες δὲ ποιοῦσι τὰς ἀρχὰς ἐναντίας, ὥσπερ ἐν τοῖς φύσικοῖς, καὶ περὶ τὰς ἀκινήτους οὐσίας ὁμοίως. εἰ δὲ τῆς τῶν ἁπάντων ἀρχῆς μὴ ἐνδέχεται πρότερόν τι εἶναι, ἀδύνατον ἂν εἴη τὴν ἀρχὴν ἕτερον τι οὖσαν εἶναι ἀρχήν, οἷον εἴ τις λέγοι τὸ λευκὸν ἀρχὴν εἶναι οὐχ ᾗ ἕτερον ἀλλ'
35 ᾗ λευκόν, εἶναι μέντοι καθ' ὑποκειμένου καὶ ἕτερόν τι ὂν λευκὸν εἶναι· ἐκεῖνο γὰρ πρότερον ἔσται. ἀλλὰ μὴν γίγνεται πάντα ἐξ ἐναντίων ὡς ὑποκειμένου τινός· ἀνάγκη ἄρα
1087b μάλιστα τοῖς ἐναντίοις τοῦθ' ὑπάρχειν· ἀεὶ ἄρα πάντα τὰ ἐναντία καθ' ὑποκειμένου καὶ οὐθὲν χωριστόν, ἀλλ' οὐθὲν οὐσία ἐναντίον ὥσπερ καὶ φαίνεται καὶ ὁ λόγος μαρτυρεῖ, οὐθὲν ἄρα τῶν ἐναντίων κυρίως ἀρχὴ πάντων ἀλλ' ἑτέρα.
5 --οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσιν, οἱ μὲν τῷ ἑνὶ [τῷ ἴσῳ] τὸ ἄνισον, ὡς τοῦτο τὴν τοῦ πλήθους οὖσαν φύσιν, ὁ δὲ τῷ ἑνὶ τὸ πλῆθος (γεννῶνται γὰρ οἱ ἀριθμοὶ τοῖς μὲν ἐκ τῆς τοῦ ἀνίσου δυάδος, τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ, τῷδ'

---

1. «Esta substancia» es, según Alejandro (1898 : 794), la substancia inteligible, que para los platónicos era la Idea. Bonitz (1848-1849 : 570) pensaba que la expresión no debía de remitir al último segmento de XIII ix, pues allí Aristóteles se disponía a pasar de la consideración de la substancia de las Ideas y de los números a la indagación de sus principios, mientras que aquí no hace referencia a los principios, sino sólo al tratamiento de la substancia; y creía que por eso en esta línea (*a*29) debía reemplazarse «*ousías* (de [...] substancia)» por «*aporías* (de [...] aporía)» y, eliminarse toda la oración como posible agregado de un editor antiguo. Jaeger (1963 : 292 *app crit*) y Ross (1958 : II 470) rechazan esa modificación. En opinión del primero, la frase remite en realidad a la primera parte del libro precedente, esto es, XIII i-ix (hasta 1086*a*21), siendo el resto del libro XIII un segmento agregado como apéndice por un editor antiguo. Por su parte, Ross considera que es, por cierto, probable que el presente libro XIV haya comenzado originariamente en 1086*a*21 (o en 1086*a*18), y que la frase de arriba haya sido agregada por un copista temprano que, además, podría haber hecho comenzar el libro en este punto, y creído que hacía falta una apertura formal; pero juzga más probable que 1086*a*18 y 1087*a*29 representen dos transiciones alternativas, escritas por el propio Aristóteles, a la cuestión de los principios de los números, y que el segmento que va de 1086*a*18 a 1087*a*25 no pertenezca a la redacción primitiva de los libros XIII y XIV, y sea, en lugar de eso, añadido hecho por un editor temprano en razón de que se trataba del mismo tema.

2. Cf. *supra* XII x 1075*a*26; 32. El «todos» debe de remitir a todos los *platónicos*. Aristóteles se dispone a considerar ahora la concepción de los platónicos a propósito de las causas, los principios y los elementos de las Ideas, de los números y de los objetos geométricos, y ello de acuerdo con lo que se anunció *supra* en XIII ix 1086*a*21-24. La tesis que le interesa aquí a Aristóteles es la que afirma los principios del Uno en sí como principio formal, y la Díada Indeterminada como principio material, los cuales son, pues, contrarios entre sí.

[*i*] [*a*] Acerca de esta substancia, baste, pues, cuanto se ha dicho[1]. Todos [los filósofos] hacen de los contrarios los principios[2] –como en las cosas naturales–, también en relación con las substancias inmóviles. [*b*] Pero como no puede haber una cosa anterior al principio de todas las cosas, será imposible que el principio sea principio si es una cosa diversa[3]: [sería] como si se dijera que lo blanco es principio, no en tanto [es] una cosa diversa[4], sino en tanto [es] blanco, [y se dijera], sin embargo, que es [predicado o propiedad] de un sujeto, y que es blanco porque es algo diverso [de lo blanco], pues [en tal caso] eso[5] será anterior. En verdad, todas las cosas se generan a partir de los contrarios [sólo] como [predicados o como propiedades] de un substrato. Para los contrarios, pues, necesariamente se debe dar, ante todo, eso[6]. Todos los contrarios, pues, [son predicados] de un substrato y ninguno [puede existir] separado; pero nada [es] contrario de la substancia, como es manifiesto y como el razonamiento atestigua[7]. Por tanto, ninguno de los contrarios [es], en sentido propio, principio de todas las cosas, sino [que el principio deberá ser] diverso [de ellos].

[*ii*] [*a*] Estos [filósofos] hacen de uno de los contrarios la materia; algunos[8] al Uno <[es decir,] a lo Igual>,[9] [oponen] lo Desigual, en la suposición de que eso[10] es la naturaleza de la pluralidad; otros[11] al Uno [oponen] la pluralidad (pues, para los unos, los números se generan a partir de la Díada de lo Desigual, [es decir, de la Díada] de lo Grande y lo Pequeño; para los otros, en cambio, a partir de la Pluralidad, y para unos y otros, por obra

---

De acuerdo con la visión criticada, de esos principios derivan universalmente tanto las substancias inteligibles cuanto las sensibles. Por otra parte, como se ve a continuación, la Díada, como principio de la pluralidad, era expresada por los platónicos de diversos modos: como «de lo desigual», como «pluralidad»; como «mucho : poco» y como «exceso : defecto».

3. Tal como se ha visto ya en contextos semejantes, «diverso (*héteron*)» equivale a «propiedad» o «predicado» que supone un substrato al cual se aplica, y que no expresa lo que este esencialmente *es*. Cf. *supra* la nota 357 del libro I, en la p. 85. En su ocurrencia en *a*35 la palabra tiene el mismo valor.

4. Que tiene la propiedad de la blancura.

5. Eso diverso de lo blanco, que no *es* lo blanco, y de lo que lo blanco es propiedad. Cf. *supra* la nota 3. Los principios afirmados por los platónicos son opuestos, y, al mismo tiempo, uno de ellos es visto como substrato.

6. Se tiene que dar el substrato en cuestión. La crítica aristotélica subraya, pues, que, como se ha dicho, un contrario como tal no puede ser principio, porque en todos los casos supone la existencia de otra cosa en la cual se dé, y que por fuerza será anterior a él.

7. Cf. *supra* XII i 1069*b*2-6; x 1075*a*27-32; Cf. *Cat* v 3*b*24-27; *Phys* I vi 189*a*27-33; V ii 225*b*10-11.

ἐκ τοῦ πλήθους, ὑπὸ τῆς τοῦ ἑνὸς δὲ οὐσίας ἀμφοῖν)· καὶ
10 ἡ γὰρ ὁ τὸ ἄνισον καὶ ἓν λέγων τὰ στοιχεῖα, τὸ δ' ἄνισον
ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ δυάδα, ὡς ἓν ὄντα τὸ ἄνισον καὶ τὸ
μέγα καὶ τὸ μικρὸν λέγει, καὶ οὐ διορίζει ὅτι λόγῳ ἀριθμῷ
δ' οὔ. ἀλλὰ μὴν καὶ τὰς ἀρχὰς ἃς στοιχεῖα καλοῦσιν οὐ
καλῶς ἀποδιδόασιν, οἱ μὲν τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν λέγοντες
15 μετὰ τοῦ ἑνός, τρία ταῦτα στοιχεῖα τῶν ἀριθμῶν, τὰ μὲν
δύο ὕλην τὸ δ' ἓν τὴν μορφήν, οἱ δὲ τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον,
ὅτι τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν μεγέθους οἰκειότερα τὴν φύσιν,
οἱ δὲ τὸ καθόλου μᾶλλον ἐπὶ τούτων, τὸ ὑπερέχον καὶ τὸ
ὑπερεχόμενον. διαφέρει δὲ τούτων οὐθὲν ὡς εἰπεῖν πρὸς
20 ἔνια τῶν συμβαινόντων, ἀλλὰ πρὸς τὰς λογικὰς μόνον
δυσχερείας, ἃς φυλάττονται διὰ τὸ καὶ αὐτοὶ λογικὰς
φέρειν τὰς ἀποδείξεις. πλὴν τοῦ αὐτοῦ γε λόγου ἐστὶ τὸ
ὑπερέχον καὶ ὑπερεχόμενον εἶναι ἀρχὰς ἀλλὰ μὴ τὸ μέγα
καὶ τὸ μικρόν, καὶ τὸν ἀριθμὸν πρότερον τῆς δυάδος ἐκ
25 τῶν στοιχείων· καθόλου γὰρ ἀμφότερα μᾶλλόν ἐστιν. νῦν
δὲ τὸ μὲν λέγουσι τὸ δ' οὐ λέγουσιν. οἱ δὲ τὸ ἕτερον καὶ
τὸ ἄλλο πρὸς τὸ ἓν ἀντιτιθέασιν, οἱ δὲ πλῆθος καὶ τὸ ἕν.
εἰ δέ ἐστιν, ὥσπερ βούλονται, τὰ ὄντα ἐξ ἐναντίων, τῷδὲ
ἑνὶ ἢ οὐθὲν ἐναντίον ἢ εἴπερ ἄρα μέλλει, τὸ πλῆθος, τὸ δ'
30 ἄνισον τῷ ἴσῳ καὶ τὸ ἕτερον τῷ ταὐτῷ καὶ τὸ ἄλλο αὐτῷ,
μάλιστα μὲν οἱ τὸ ἓν τῷ πλήθει ἀντιτιθέντες ἔχονταί τινος

---

8. Platón, según dice Alejandro (1898 : 796).

9. Palabras eliminadas por Jaeger (1963 : 293 *app crit*), que lo considera glosa incluida en el texto, conjetura que Ross (1958 : II 470) juzga probable, en vista de que la línea siguiente supone que en lo que precede no se ha equiparado lo Uno a lo Igual.

10. Lo Desigual.

11. Los pitagóricos, según Alejandro (1898 : 792), pero los comentaristas modernos entienden que se trata más bien de Espeusipo; cf. *supra* VII ii 1028*b*21-24; XIII ix 1085*a*9-12.

12. Del Uno como principio formal.

13. Es decir, en todos los casos los platónicos admiten sólo dos principios, el formal y el material, puesto que las díadas mencionadas constituyen un principio único. Como se echa de ver en lo que sigue, la denominación de esos principios era variable entre los representantes de esa escuela; Platón mismo parece haberlos llamado «Uno» y «Díada de lo Grande y de lo Pequeño»; y también «Igual» y «Díada de lo Desigual»; y acaso también «Uno» y «Díada Indefinida», expresión empleada, en todo caso, por filósofos que seguían la línea de Platón; cf. Robin (1966 : 635-654).

14. Platón y algunos platónicos; cf. *supra* I vi 987*b*20-27; 988*a*13-15; 25-26; *Phys* I iv 187*a*16-20; III iv 203*a*15-16; IV ii 209*b*33-210*a*2.

15. De inspiración platónica; cf. *infra* 1088*a*18-21; ii 1089*b*11-14.

de la substancia del Uno[12]). Pues también el que afirma que los elementos [son] lo Desigual y el Uno, y que lo Desigual [es] la Díada de lo Grande y lo Pequeño, lo dice en la idea de que lo Desigual y lo Grande y lo Pequeño [son] una única cosa, pero no define si [son una sola cosa] en el enunciado, pero no en el número[13]. [*b*] Pero tampoco explican bien los principios que ellos llaman «elementos»: <*a*> unos[14] [ponen] lo Grande y lo Pequeño junto con el Uno, y llaman a los tres «elementos de los números»: [dicen que] los dos [primeros son] la *materia*, y el Uno, la *forma*; <*b*> otros[15] [dicen que los elementos son] lo Mucho y lo Poco, porque [en su visión] lo Grande y lo Pequeño [son] por naturaleza más propios de la magnitud[16]; <*c*> otros[17] [dicen que es principio], más bien, el universal [que está] por encima de ellos: el Exceso y el Defecto[18]. (Ninguna de estas cosas conlleva diferencia alguna, se puede decir, en relación con varias consecuencias[19], sino tan sólo en relación con las dificultades «lógicas»[20], de las que se guardan, porque también [son] «lógicas» las demostraciones [que] ellos aducen. Sólo que por el mismo argumento por el que [se demuestra que] son principios el Exceso y el Defecto, y no lo Grande y lo Pequeño, [se demuestra que] el número [deriva] de los elementos antes que la Díada, pues aquel y los otros son más universales[21]; pero en realidad afirman lo uno, y no afirman lo otro[22]). <*d*> Otros[23] oponen al Uno lo Diverso y lo Otro; <*e*> otros[24] oponen la Pluralidad y el Uno. Pero si, como [estos filósofos] quieren, los entes [derivan] de los contrarios, [entonces] o bien del Uno no [hay] contrario, o bien, si ha de [haberlo], [lo será] la Pluralidad: de lo Igual [lo es, en cambio] lo Desigual, y de lo Mismo, lo Diverso, y de lo Idéntico, lo Otro[25]. Los que contraponen el Uno a la Pluralidad se atienen más a una cierta opinión[26], pero tampoco ellos [la fundan] suficientemente: en

---

16. Es decir, pensaban que son más propios como principios de las magnitudes que como principios de los números.

17. Filósofos no identificables.

18. Los términos eran empleados, pues, por algunos platónicos como denominación del principio material en lugar de lo Grande y lo Pequeño, y ello en razón de su mayor universalidad, la cual conviene más a un principio.

19. En relación con varias de las consecuencias que todas esas variedades de la misma tesis en definitiva conllevan. En la apreciación de Aristóteles, las variantes terminológicas o conceptuales de la teoría no representan, pues, diferencias decisivas; en todo caso, las diferencias son relevantes a propósito de determinadas dificultades derivadas del grado de generalidad de las nociones que se emplean, dificultades que los platónicos procuran evitar apelando, pues, a una formulación más genérica.

20. Acerca de «lógicas (*logikás*)», cf. *supra* la nota. 58 del libro VII, en la p. 514.

δόξης, οὐ μὴν οὐδ' οὗτοι ἱκανῶς· ἔσται γὰρ τὸ ἓν ὀλίγον· πλῆθος μὲν γὰρ ὀλιγότητι τὸ δὲ πολὺ τῷ ὀλίγῳ ἀντίκειται. --τὸ δ' ἓν ὅτι μέτρον σημαίνει, φανερόν. καὶ ἐν παντὶ ἔστι τι
35 ἕτερον ὑποκείμενον, οἷον ἐν ἁρμονίᾳ δίεσις, ἐν δὲ μεγέθει δάκτυλος ἢ ποὺς ἤ τι τοιοῦτον, ἐν δὲ ῥυθμοῖς βάσις ἢ συλλαβή· ὁμοίως δὲ καὶ ἐν βάρει σταθμός τις ὡρισμένος·
1088a καὶ κατὰ πάντων δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἐν μὲν τοῖς ποιοῖς ποιόν τι, ἐν δὲ τοῖς ποσοῖς ποσόν τι, καὶ ἀδιαίρετον τὸ μέτρον, τὸ μὲν κατὰ τὸ εἶδος τὸ δὲ πρὸς τὴν αἴσθησιν, ὡς οὐκ ὄντος τινὸς τοῦ ἑνὸς καθ' αὑτὸ οὐσίας. καὶ τοῦτο κατὰ
5 λόγον· σημαίνει γὰρ τὸ ἓν ὅτι μέτρον πλήθους τινός, καὶ ὁ ἀριθμὸς ὅτι πλῆθος μεμετρημένον καὶ πλῆθος μέτρων (διὸ καὶ εὐλόγως οὐκ ἔστι τὸ ἓν ἀριθμός· οὐδὲ γὰρ τὸ μέτρον μέτρα, ἀλλ' ἀρχὴ καὶ τὸ μέτρον καὶ τὸ ἕν). δεῖ δὲ ἀεὶ τὸ αὐτό τι ὑπάρχειν πᾶσι τὸ μέτρον, οἷον εἰ ἵππος, τὸ μέτρον,
10 ἵππους, καὶ εἰ ἄνθρωπος, ἀνθρώπους. εἰ δ' ἄνθρωπος καὶ ἵππος καὶ θεός, ζῷον ἴσως, καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν ἔσται ζῷα. εἰ δ' ἄνθρωπος καὶ λευκὸν καὶ βαδίζον, ἥκιστα μὲν ἀριθμὸς τούτων διὰ τὸ ταὐτῷ πάντα ὑπάρχειν καὶ ἑνὶ κατὰ ἀριθμόν, ὅμως δὲ γενῶν ἔσται ὁ ἀριθμὸς ὁ τούτων, ἢ τινος ἄλλης τοιαύτης προσηγορίας.

15 οἱ δὲ τὸ ἄνισον ὡς ἕν τι, τὴν δυάδα δὲ ἀόριστον ποιοῦντες <ἐκ> μεγάλου καὶ μικροῦ, πόρρω λίαν τῶν δοκούντων καὶ δυνατῶν λέγουσιν· πάθη τε γὰρ ταῦτα καὶ συμβεβηκότα μᾶλλον ἢ ὑποκείμενα τοῖς ἀριθμοῖς καὶ τοῖς μεγέθεσίν ἐστι,

---

21. «Aquel y los otros», es decir, el número, por un lado, y el Exceso y el Defecto, por el otro. El número es más universal que la Díada, y el Exceso y el Defecto son más universales que lo Grande y lo Pequeño.

22. Como se acaba de ver, afirman el Exceso y el Defecto porque son más universales que lo Grande y lo Pequeño, pero si aplicaran con coherencia ese criterio, debieran hacer derivan el número de un elemento *anterior* a la Díada, porque el número es más universal que la Díada.

23. Filósofos pitagóricos, según Alejandro (1848-1849 : 798).

24. Espeusipo y sus partidarios; cf. *supra* 1087*b*6.

25. Se oponen, pues, entre sí, por un lado, «lo mismo (*tautó*)» y lo «diverso (*héteron*)», y, por otro lado, lo «idéntico (*autó*)» y lo «otro (*állo*)»; *supra*, en X 1054*b*15, en cambio, Aristóteles ha opuesto lo «mismo (*tautó*)» a lo «otro (*állo*)», y no parece distinguir entre esta última noción y la de «diverso (*héteron*)», pues usa indistintamente uno y otro término. La distinción consignada arriba debe de haber estado, por tanto, en los autores criticados.

26. Según Alejandro (1848-1849 : 798), el sentido de la expresión «una cierta opinión» es «una opinión más convincente».

27. Como señala Reale (1968 : 423), Aristóteles les objeta, en definitiva, a platónicos y a platonizantes, que no determinan con precisión los contrarios

efecto, el Uno será Poco, pues la Pluralidad se opone a la Poquedad, y lo Mucho a lo Poco[27].

[*iii*][28] [*a*] Pero es manifiesto que «uno» significa medida[29]. Y en cada cosa [que se mide] hay una cosa diversa como substrato[30]: por ejemplo, en la armonía, el semitono[31]; en la magnitud, el dedo, el pie o una cosa semejante, y en los ritmos, el paso o la sílaba; y, de igual modo, en el peso, un peso determinado, y del mismo modo en todas las cosas: en las cualidades, determinada cualidad, y en las cantidades, determinada cantidad; pero la medida [es] indivisible, a veces según la especie y a veces en relación con la percepción[32], [y ello] en la idea de que lo uno en sí no es una substancia[33]. [*b*] Y eso con razón, pues «uno» significa medida de una pluralidad, y «número», pluralidad medida y pluralidad de medidas[34]. (Por eso es razonable que el uno no sea un número; la medida no [es una pluralidad de] medidas, sino que medida y uno [son] principio[35]). [*c*] Y la medida debe ser siempre la misma para todas las cosas [por medir]; por ejemplo[36], <*a*> si la medida [es] «caballo», [las cosas por medir serán] caballos, y si [la medida es] «hombre», [las cosas por medir serán] hombres. <*b*> Y si [se trata de medir] hombre, caballo y Dios [la medida será], sin duda, «viviente», y el número de ellos será [el número] de vivientes. <*c*> Pero si [se trata de] hombre, blanco y caminante, no [habrá], en realidad, un número de esas cosas, porque todas ellas se dan en la misma, [que es] una según el número[37]. En todo caso, el número de ellas será [un número] de *géneros*[38] o de alguna otra denominación de esa clase.

[*iv*][39] [*a*] Pero los que consideran lo Desigual como un Uno, y la Díada Indefinida [como compuesta] <de>[40] lo Grande y lo Pequeño[41], formulan [tesis] demasiado alejadas de lo probable y lo posible. Pues esas cosas son, antes que substratos de los números y las magnitudes, *afecciones y accidentes*: lo Mucho y lo Poco,

---

que ellos erróneamente pretenden que son los principios: el Uno es, en todo caso, contrario de la Pluralidad, pero de ello resulta que Uno es, entonces, Poco, puesto que la Pluralidad se opone a lo Poco. Cf. *supra* X vi.

28. Aristóteles pasa a considerar el Uno, es decir, lo que en la visión criticada constituye el principio formal de los números. Cf. *supra* X i-ii, texto que debe de ser anterior al del presente capítulo.

29. Cf. *supra* X i 1052*b*18-24; 1053*b*3-6.

30. En cada caso, según lo que se mida, hay un substrato diverso al que se le aplica «uno» como atributo, según lo entiende Alejandro (1889 : 799); cf., en cambio, Bonitz (1848-1849 : 571).

31. Cf. *supra* las notas 39 y 80 del libro X, en las pp. 734 y 742.

32. «Según la especie» en el caso de la medición de cualidades; cf. *supra* V vi 1016*b*17-20; X 1052*a*31-34; *De an* 430*b*14; «en relación con la percepción» en la medición de cantidades; cf. *supra* X i 1053*a*5-7 y *a*23.

τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον ἀριθμοῦ, καὶ μέγα καὶ μικρὸν μεγέθους,
ὥσπερ ἄρτιον καὶ περιττόν, καὶ λεῖον καὶ τραχύ, καὶ εὐθὺ
καὶ καμπύλον· ἔτι δὲ πρὸς ταύτῃ τῇ ἁμαρτίᾳ καὶ πρός τι
ἀνάγκη εἶναι τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν καὶ ὅσα τοιαῦτα· τὸ δὲ
πρός τι πάντων ἥκιστα φύσις τις ἢ οὐσία τῶν κατηγοριῶν
ἐστι, καὶ ὕστερα τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ· καὶ πάθος τι τοῦ
ποσοῦ τὸ πρός τι, ὥσπερ ἐλέχθη, ἀλλ' οὐχ ὕλη, <ἢ> εἴ τι
ἕτερον <ὑπόκειται> καὶ τῷ ὅλως κοινῷ πρός τι καὶ τοῖς
μέρεσιν αὐτοῦ καὶ εἴδεσιν. οὐθὲν γάρ ἐστιν οὔτε μέγα
οὔτε μικρόν, οὔτε πολὺ οὔτε ὀλίγον, οὔτε ὅλως πρός τι, ὃ
οὐχ ἕτερόν τι ὂν πολὺ ἢ ὀλίγον ἢ μέγα ἢ μικρὸν ἢ πρός τί
ἐστιν. σημεῖον δ' ὅτι ἥκιστα οὐσί τις καὶὂν τι τὸ πρός τι τὸ
μόνου μὴ εἶναι γένεσιν αὐτοῦ μηδὲ φθορὰν μηδὲ κίνησιν
ὥσπερ κατὰ τὸ ποσὸν αὔξησις καὶ φθίσις, κατὰ τὸ ποιὸν
ἀλλοίωσις, κατὰ τόπον φορά, κατὰ τὴν οὐσίαν ἡ ἁπλῆ
γένεσις καὶ φθορά, --ἀλλ' οὐ κατὰ τὸ πρός τι· ἄνευ γὰρ
τοῦ κινηθῆναι ὁτὲ μὲν μεῖζον ὁτὲ δὲ ἔλασσον ἢ ἴσον ἔσται
θατέρου κινηθέντος κατὰ τὸ ποσόν. ἀνάγκη τε ἑκάστου
ὕλην εἶναι τὸ δυνάμει τοιοῦτον, ὥστε καὶ οὐσίας· τὸ δὲ
πρός τι οὔτε δυνάμει οὐσία οὔτε ἐνεργείᾳ. ἄτοπον οὖν,
μᾶλλον δὲ ἀδύνατον, τὸ οὐσίας μὴ οὐσίαν ποιεῖν στοιχεῖον
καὶ πρότερον· ὕστερον γὰρ πᾶσαι αἱ κατηγορίαι. ἔτι δὲ τὰ
στοιχεῖα οὐ κατηγορεῖται καθ' ὧν στοιχεῖα, τὸ δὲ πολὺ καὶ

---

33. Cf. *supra* X ii.

34. Cf. *supra* V xiii 1020*a*13; VII xiii 1039*a*11-13.

35. Cf. *supra* X i 1053*a*24-27.

36. En lo que sigue, en <*a*> las cosas que se cuentan y la unidad de medida pertenecen a la misma especie, mientras que en <*b*> pertenecen al mismo género; en <*c*> no se da una unidad de medida común, porque pertenecen a distintas categorías: «hombre» a la de substancia; «blanco» a la de cualidad, y «caminante» a la de acción, de modo que no pueden ser englobados en una noción común. Aristóteles no considera la posibilidad de contar, en este caso, «entes».

37. Todas se dan en un substrato o en un *esto*, a saber, en este hombre determinado, del que las cosas mencionadas son propiedades.

38. Según Alejandro (1848-1849 : 800), «género» equivale aquí a «categoría». Cf. la nota precedente.

39. Aristóteles pasa a considerar el principio material, esto es, la Díada Indefinida.

40. El «de (*ek*)» es agregado de Jaeger (1963 : 295 *app crit*), basado en *supra* 1087*b*10.

41. Cf. *infra* iii 1090*b*32-1091*a*5; *supra* XIII viii 1083*b*23-36.

42. Es decir, esos dos pares de predicados *presuponen*, respectivamente, la existencia del número y la de la magnitud, de los que no pueden, por tanto, ser los principios.

43. Lo par y lo impar son propiedades de los números, y la condición de liso

[afecciones] del número, y lo Grande y lo Pequeño, de la magnitud[42], como [lo son también] lo Par y lo Impar, y lo Liso y lo Rugoso, y lo Recto y lo Curvo[43]. [*b*] Además, aparte de ese error, lo Grande y lo Pequeño, y todas las [propiedades] de esa índole[44], son necesariamente relaciones[45]; pero la relación es, de todas <las categorías,>[46] [la que] en grado mínimo [tiene] una naturaleza o [en grado mínimo es] una substancia[47], y [es] posterior a la cantidad y a la cualidad[48]. Y, como se dijo, la relación [es] una afección de la cantidad, pero no materia, porque tanto a la relación en general cuanto a las partes y a las especies de ella <subyace>[49] una cosa diversa[50]. Pues no es grande ni pequeño, ni mucho ni poco, ni, en general, relativo, nada que, siendo mucho o poco o grande o pequeño o relativo, no sea[51] algo diverso. [Es] indicio[52] de que la relación [es, entre las categorías, la que] en mínima medida [es] substancia y ente, el hecho de que sólo de ella no hay generación y destrucción, ni movimiento[53], como [se dan, en cambio,] en la cantidad, el aumento y la disminución; en la cualidad, la alteración; en el lugar, el desplazamiento, y en la substancia, la generación y la destrucción absolutas. Pero en la relación, no, pues [una cosa,] sin sufrir [ella misma] cambio alguno, será ya más grande, ya más pequeña o igual que otra si esta sufre un cambio en la cantidad[54]. [*c*] Necesariamente, la materia de cada cosa es esa [misma] cosa en potencia, así que [es] también [materia] de una substancia. Pero la relación no es substancia ni en potencia ni en actividad[55]. Es, en efecto, absurdo, y más bien imposible, hacer elemento de la substancia, y anterior [a ella], algo [que] no [es] substancia; pues todas las [demás] categorías [son] posteriores [a la substancia][56]. [*d*] Además, los elementos no se

---

y de rugoso, y de recto y de curvo, propiedades de superficies y extensiones. Todos ellos son, pues, predicados, y no substancias.

44. Las propiedades en cuestión son, según Alejandro (1898 : 891) el Exceso y el Defecto, lo Mismo, lo Diverso, lo Idéntico y lo Otro, mencionados *supra* en 1087*b*29-30. Robin (1966 : 408) piensa que habría que excluir lo Idéntico y lo Otro, porque no se oponen entre sí como lo Grande y lo Pequeño, sino como estas dos propiedades juntas se oponen a lo Igual; las propiedades a que se hace referencia son, en su opinión, las especies de lo Grande y lo Pequeño mencionadas *supra* en XIII ix 1085*a*9-12.

45. Esto es, «relativos» o predicados relacionales. Acerca de la relación, cf. *supra* V xv, y *Cat* vii.

46. Presunta glosa incorporada en el texto; cf. Jaeger (1963 : 295 *app crit*).

47. Ross (1958 : I 473) señala que esta forma de caracterizar Aristóteles la relación se da sólo en este lugar. La intención de Aristóteles es, desde luego, dar a entender que la realidad (la «naturaleza») o la densidad ontológica de la relación o de la propiedad relacional es menor que la de las propiedades que caen en cualquiera de las demás categorías. Cf. *EN* I vi 1096*a*21-24.

ὀλίγον καὶ χωρὶς καὶ ἅμα κατηγορεῖται ἀριθμοῦ, καὶ τὸ μακρὸν καὶ τὸ βραχὺ γραμμῆς, καὶ ἐπίπεδόν ἐστι καὶ πλατὺ καὶ στενόν. εἰ δὲ δὴ καὶ ἔστι τι πλῆθος † οὗ τὸ μὲν ἀεί, <τὸ> ὀλίγον, οἷον ἡ δυάς (εἰ γὰρ πολύ, τὸ ἓν ἀνὸλίγον εἴη), κἂν πολὺ ἁπλῶς εἴη, οἷον ἡ δεκὰς πολύ, [καὶ] εἰ ταύτης μή ἐστι πλεῖον, ἢ τὰ μύρια. πῶς οὖν ἔσται οὕτως ἐξ ὀλίγου καὶ πολλοῦ ὁ ἀριθμός; ἢ γὰρ ἄμφω ἔδει κατηγορεῖσθαι ἢ μηδέτερον· νῦν δὲ τὸ ἕτερον μόνον κατηγορεῖται.

---

48. Cf. *Cat* vii 6*b*20-27.

49. El «subyace (*hypokeîtai*)» es añadido de Christ, basado en *a*18; cf. Bonitz (1848-1849 : 572); Jaeger (1963 : 295 *app crit*).

50. Esas determinaciones no pueden ser concebidas, pues, si no se supone un substrato, es decir, una cosa distinta de ellas que les sirva de soporte, cosa que será grande o pequeña, etcétera.

51. No sea, además, o a la vez o con anterioridad.

52. «Indicio» o «prueba»: «*semeîon*»; cf. *supra* la nota 1 del libro I, en la p. 4.

53. Las formas traducidas como «sufrir cambio (*kinēthênai*)» y como «sufre un cambio (*kinēthéntos*)», en *a*34 y 35 respectivamente, remiten a esta misma noción. La generación (*génesis*) no es, para Aristóteles, una forma de «movimiento (*kínēsis*)»; cf. *supra* XI xi 1067*b*30-32; *Phys* V i 225*a*20-*b*3.

54. Ross (1958 : II 473) observa que el párrafo supone una lista de categorías que incluye sólo la substancia, la cantidad, la cualidad, el lugar y la relación; cf. *supra* las notas 172 y 173 del libro V, en las pp. 356 y 357. Las categorías de acción y de pasión podrían estar implícitas, sin embargo, en la noción de movimiento; cf. *Phys* V ii 225*b*13-16, y *supra* XI 1068*a*13-16; por otro lado, también la categoría de tiempo podría estar implícita en la medida que todo movimiento supone.

predican de [las cosas] de las que [son] elementos[57], pero «mucho» y «poco» [sí] se predican, tanto por separado cuanto a la vez[58], del número, y «largo» y «corto», de la línea, y la superficie [puede ser] tanto «ancha» cuanto «estrecha»[59]. Y si hay una pluralidad de la que un [predicado] siempre <es> «poco»[60], como la Díada (pues si [dos] fuera mucho, el Uno sería lo poco), deberá haber también algo [que sea] mucho en sentido absoluto; por ejemplo, la década [podría ser] «mucho» si no hay [ninguna pluralidad] mayor que esa; o el diez mil. Así pues, ¿cómo podría el número derivar de lo Poco y lo Mucho? Pues [de todo número] se debieran predicar o bien las dos cosas o bien ninguna de las dos; pero, en realidad, se predica sólo una de ellas.

55. Si lo Grande y lo Pequeño fueran materia de números concebidos como substancias, debieran ser ellos mismo *substancia*, pero son correlatos de una *relación*, y, como se explica arriba, los relativos no pueden ser substancias, ni en potencia ni en actividad; así que en modo alguno pueden ser *materia*.

56. Y, como se ha dicho más arriba, la relación es aun posterior a la cantidad y a la cualidad.

57. Por ejemplo, dice Alejandro (1898 : 802), del hombre no se predican «*fuego*» o «*agua*», que son elementos que forman parte de la composición de su cuerpo.

58. Un número puede ser «poco» o «mucho» o «mayor» o «menor» si se lo compara con otro número, o a la vez las dos cosas de esos dos pares si se lo compara con dos o más números.

59. Por tanto, puesto que se los predica del número, de la superficie, etcétera, esas cosas no pueden ser elementos de ellas, como lo pretende la teoría criticada.

60. El texto correspondiente a la frase que se acaba de leer presenta una corrupción; cf. Jaeger (1963 : 296 *app crit*), cuya lectura seguimos. Ross (1958 : II 473-474) sugiere otras posibilidades. Por lo demás, cf. *supra* X vi 1056*b*25-30.

Capítulo ii

[*i*] [*a*] *Lo eterno no puede estar compuesto de elementos;* [*b*] *el postulado de una Díada indefinida como elemento no evita eso* (1088*b*28-1088*b*36). [*ii*] *Origen y crítica de la doctrina:* [*a*] *los platónicos admitieron un no ente al lado del ente;* [*b*] *no explican qué clase de unidad resultaría;* [*c*] *no precisan la forma de no ente por la que se explica la generación;* [*d*] *atienden a la pluralidad sólo a propósito de la substancia;* [*e*] *omitieron explicar por qué hay una pluralidad de relaciones;* [*f*] *la cuestión de la pluralidad en las categorías en general;* [*g*] *no se puede aclarar la pluralidad de las substancias mediante la noción de cantidad* (1089*a*36-1090*a*2). [*iii*] *No prueban que los números existan y sean causas de las cosas* (1090*a*2-1090*a*15).

ἁπλῶς δὲ δεῖ σκοπεῖν, ἆρα δυνατὸν τὰ ἀΐδια ἐκ στοιχείων συγκεῖσθαι; ὕλην γὰρ ἔξει· σύνθετον γὰρ πᾶν τὸ ἐκ στοιχείων. εἰ τοίνυν ἀνάγκη, ἐξ οὗ ἐστιν, εἰ καὶ ἀεὶ ἔστι, κἂν, εἰ ἐγένετο, ἐκ τούτου γίγνεσθαι, γίγνεται δὲ πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος τοῦτο ὃ γίγνεται (οὐ γὰρ ἂν ἐγένετο ἐκ τοῦ ἀδυνάτου οὐδὲ ἦν), τὸ δὲ δυνατὸν ἐνδέχεται καὶ ἐνεργεῖν καὶ μή, εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἀεὶ ἔστιν ὁ ἀριθμὸς ἢ ὁτιοῦν ἄλλο ὕλην ἔχον, ἐνδέχοιτ' ἂν μὴ εἶναι, ὥσπερ καὶ τὸ μίαν ἡμέραν ἔχον καὶ τὸ ὁποσαοῦν ἔτη· εἰ δ' οὕτω, καὶ τὸ τοσοῦτον χρόνον οὗ μὴ ἔστι πέρας. οὐκ ἂν τοίνυν εἴη ἀΐδια, εἴπερ μὴ ἀΐδιον τὸ ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι, καθάπερ ἐν ἄλλοις λόγοις συνέβη πραγματευθῆναι. εἰ δέ ἐστι τὸ λεγόμενον νῦν ἀληθὲς καθόλου, ὅτι οὐδεμία ἐστὶν ἀΐδιος οὐσία ἐὰν μὴ ᾖ ἐνέργεια, τὰ δὲ στοιχεῖα ὕλη τῆς οὐσίας, οὐδεμιᾶς ἂν εἴη ἀϊδίου οὐσίας στοιχεῖα ἐξ ὧν ἐστιν ἐνυπαρχόντων. εἰσὶ δέ τινες οἳ δυάδα μὲν ἀόριστον ποιοῦσι τὸ μετὰ τοῦ ἑνὸς στοιχεῖον, τὸ δ' ἄνισον δυσχεραίνουσιν εὐλόγως διὰ τὰ συμβαίνοντα ἀδύνατα· οἷς τοσαῦτα μόνον ἀφῄρηται τῶν δυσχερῶν ὅσα διὰ τὸ ποιεῖν τὸ ἄνισον καὶ τὸ πρός τι στοιχεῖον ἀναγκαῖον συμβαίνει τοῖς λέγουσιν· ὅσα δὲ χωρὶς ταύτης τῆς δόξης, ταῦτα κἀκείνοις ὑπάρχειν ἀναγκαῖον, ἐάν τε τὸν εἰδητικὸν ἀριθμὸν ἐξ αὐτῶν ποιῶσιν ἐάν τε τὸν μαθηματικόν. --πολλὰ μὲν οὖν τὰ αἴτια τῆς ἐπὶ ταύτας τὰς αἰτίας ἐκτροπῆς, μάλιστα δὲ τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαϊκῶς. ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ' ἔσεσθαι ἓν τὰ ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μή τις λύσει καὶ ὁμόσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου λόγῳ «οὐ γὰρ

---

61. Cosas eternas como los platónicos pretenden que son los números ideales, a los que ven como substancias de la índole de las propias Ideas.

62. En lo que sigue, Aristóteles aplica, de una manera que difícilmente sea pertinente, su visión de la constitución de una substancia sensible, cuyos componentes son, desde ya, materiales, a la explicación platónica de la generación de substancias inteligibles.

63. Como los animales efímeros; cf. *HA* V xix 552*b*17.

64. Es decir, por más que se le atribuya a una cosa una existencia ininterrumpida desde siempre hasta hoy, o aun una existencia perpetua, eso no quita, sin embargo, que la cosa podría no haber pasado a la existencia, y ello en la misma medida que una que dura poco tiempo. En otras palabras, si la cosa es un compuesto, por duradero que sea, no puede ser verdaderamente eterna. Cf. *supra* VII vi 1031*a*28-*b*28 y *EN* I iv 1096*b*3-5, donde se dice asimismo que la duración, mayor o menor, nada le agrega a la naturaleza de una cosa.

65. La referencia puede ser a *supra* IX viii 1050*b*6-7, aunque también XII vi 1071*b*17-19. Alejandro (1898 : 804) cree que es a *DC* I xii.

66. Cf. *supra* VII xv 1040*a*27-29. Por tanto, tampoco el número podrá ser eterno si su índole ontológica es como pretenden los platónicos. Alejandro (1898 : 803-804) resume la argumentación de Aristóteles de la siguiente ma-

[*i*] [*a*] Se debe indagar en general si [es] posible que las cosas eternas[61] [estén compuestas] de elementos, pues [entonces] tendrían materia: todo lo [que consiste] en elementos [es], en efecto, compuesto[62]. Pues bien, si [algo], ya sea que siempre exista o se haya generado [alguna vez], necesariamente se genera a partir de eso de que [se compone]; y si todo se genera a partir de lo que es en potencia eso [mismo] que se genera (pues [una cosa] no se podría haber generado a partir de lo que no tuviese potencia ni podría estar [hecha de ello]); y si lo que está en potencia puede pasar a la actividad o no [pasar a la actividad, entonces], el número o cualquier otra cosa que tenga materia, podría no existir, por más que exista siempre, [y ello] a la manera [en que podría no existir] lo que tiene un solo día [de existencia][63] o lo [que tiene tantos] años cuantos se quiera[64]. Pero si [es] así, también [podrá no existir lo que dura] un tiempo del que no hay límite. Por tanto, [esas cosas] no pueden ser eternas si en efecto no [es] eterno lo que puede no ser, tal como hubo ocasión de explicar en otras exposiciones[65]. Pero si es universalmente verdadero lo que se acaba de decir, [esto es,] que ninguna substancia es eterna en la medida en que no está en actividad, y si los elementos [son] materia de la substancia, [entonces,] de una substancia eterna no puede haber elementos de los que esté compuesta como de [partes] internas[66]. [*b*] Pero hay algunos[67] que hacen de la Díada Indefinida el elemento, junto con el Uno, pero rechazan, con razón, lo Desigual a causa de los imposibles que resultan[68]. Estos se han sustraído sólo de las dificultades a las que, por hacer de lo Desigual, es decir, de la relación, un elemento, necesariamente se ven llevados los que sostienen [esa tesis]; pero todas las [dificultades] que [surgen] aparte de esa opinión, esas necesariamente se les presentan también a ellos, ya sea que de aquellos [elementos] hagan [derivar] el número ideal o el matemático[69].

[*ii*] [*a*] Así pues, [son], por cierto, muchas las causas de la desviación [por la que esos filósofos se vieron llevados] hacia esas causas[70], pero [ha sido], más que nada, el planteamiento de cuestiones a la manera arcaica. En efecto, creyeron que todos los entes serían *uno*, [esto es, serían] el Ente en sí, si no se resolvía y se iba al encuentro del enunciado de Parménides:

«Pues jamás se hará esto: que lo que no es, sea»[71],

---

nera: los números (según los platónicos) están hechos de elementos; lo que está hecho de elementos es compuesto; lo que es compuesto (de materia y de especie) tiene, pues, materia; por tanto, los números tienen materia; pero lo que tiene materia puede ser o no ser, así que no es eterno; por tanto, los números no son eternos.

67. Acaso Jenócrates.

μήποτε τοῦτο δαμῇ, εἶναι μὴ ἐόντα,» ἀλλ' ἀνάγκη εἶναι τὸ μὴ ὂν δεῖξαι ὅτι ἔστιν· οὕτω γὰρ, ἐκ τοῦ ὄντος καὶ ἄλλου τινός, τὰ ὄντα ἔσεσθαι, εἰ πολλά ἐστιν. καίτοι πρῶτον μέν, εἰ τὸ ὂν πολλαχῶς (τὸ μὲν γὰρ [ὅτι] οὐσίαν σημαίνει, τὸ δ' ὅτι ποιόν, τὸ δ' ὅτι ποσόν, καὶ τὰς ἄλλας δὴ κατηγορίας), ποῖον οὖν τὰ ὄντα πάντα ἕν, εἰ μὴ τὸ μὴ ὂν ἔσται; πότερον αἱ οὐσίαι, ἢ τὰ πάθη καὶ τὰ ἄλλα δὴ ὁμοίως, ἢ πάντα, καὶ ἔσται ἓν τὸ τόδε καὶ τὸ τοιόνδε καὶ τὸ τοσόνδε καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἕν τι σημαίνει; ἀλλ' ἄτοπον, μᾶλλον δὲ ἀδύνατον, τὸ μίαν φύσιν τινὰ γενομένην αἰτίαν εἶναι τοῦ τοῦ ὄντος τὸ μὲν τόδε εἶναι τὸ δὲ τοιόνδε τὸ δὲ τοσόνδε τὸ δὲ πού. ἔπειτα ἐκ ποίου μὴ ὄντος καὶ ὄντος τὰ ὄντα; πολλαχῶς γὰρ καὶ τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ καὶ τὸ ὄν· καὶ τὸ μὲν μὴ ἄνθρωπον <εἶναι> σημαίνει τὸ μὴ εἶναι τοδί, τὸ δὲ μὴ εὐθὺ τὸ μὴ εἶναι τοιονδί, τὸ δὲ μὴ τρίπηχυ τὸ μὴ εἶναι τοσονδί. ἐκ ποίου οὖν ὄντος καὶ μὴ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα; βούλεται μὲν δὴ τὸ ψεῦδος καὶ ταύτην τὴν φύσιν λέγειν τὸ οὐκ ὄν, ἐξ οὗ καὶ τοῦ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα, διὸ καὶ ἐλέγετο ὅτι δεῖ ψεῦδός τι ὑποθέσθαι, ὥσπερ καὶ οἱ γεωμέτραι τὸ ποδιαίαν εἶναι τὴν μὴ ποδιαίαν· ἀδύνατον δὲ ταῦθ' οὕτως ἔχειν, οὔτε γὰρ οἱ γεωμέτραι ψεῦδος οὐθὲν ὑποτίθενται (οὐ γὰρ ἐν τῷ συλλογισμῷ ἡ πρότασις), οὔτε ἐκ τοῦ οὕτω μὴ

---

68. Los imposibles que resultan de la postulación de ese principio. Cf. *supra* XIV i.

69. Acerca de esas dos nociones, cf. *supra* la nota 194 del libro XIII, en la p. 992.

70. El Uno y la Díada indefinida.

71. DK 28 B 7,1. Cf. Platón, *Sofista* 237*a*. Los platónicos creían, pues, que la única manera de escapar de la unidad parmenídea y dar cuenta de la pluralidad de los entes consistía en introducir el *no ente* en el ente, esto es, en la tesis paradójica de que lo que no es, es.

72. Diversa del ente. La convicción señalada arriba habría llevado, pues, a los platónicos a suponer un principio (la Díada indefinida) distinto del ente (el Uno), y que con eso se podría explicar la pluralidad de los entes.

73. Aristóteles basa la crítica en su doctrina de las categorías. Acerca de estas, cf. *supra* las notas 171, 172 y 288 del libro V, en las pp. 355, 356 y 388.

74. O, si se quiere, «una unidad de qué especie» o «qué clase de unidad»: sigo la lectura tradicional: «*poion* [...] *hén*». Bonitz (1848-1849 : 575) prefiere leer «*poia*», y entiende que Aristóteles pregunta acerca de la «especie *de ente* (*Art von Seiendem*)» que ha de ser el *uno*; cf. Bonitz (1966 : 325). En todo caso, el pronombre «*hoion* (= *quale*)» da a entender que se pregunta por la cualidad o la índole (de la unidad), pero no por su sentido o su significado o, al menos, no es la manera usual de expresarlo Aristóteles; cf. Zucchi (2004 : 608); Calvo Martínez (2000 : 548); cf., por otra parte, Ross (1958 : I 475). En lo que sigue, Aristóteles considera dos respuestas posibles acerca de la especie de unidad parmenídea que pasaría a formar la pluralidad de los entes: o bien <*1*> todos los entes se resolverían en una sola de las diez categorías, o bien <*2*> todas las categorías

y que era necesario demostrar, en cambio, que *el ente no es*, pues [sólo] de ese modo los entes, si han de ser una pluralidad, podrán derivar del ente y de alguna cosa diversa[72]. [*b*] Con todo, en primer lugar, si «ente» [se dice] en muchos sentidos (pues en uno significa la substancia; en otro, la cualidad; en otro, la cantidad, y, además, las restantes categorías[73]), ¿un *uno de qué especie*[74] [formarían], entonces, todos los entes si el *no ente* no existiera? <*1*> ¿[Las cosas que formaran eso *uno* serían] las substancias?; ¿o las afecciones (o de igual modo las otras [categorías])? <*2*> ¿O todas las [categorías] juntas, y [todas las cosas] serán una: el *esto*, la cualidad, la cantidad y todas las otras [clases de predicados] que significan un ente[75]? Pero es absurdo o, más bien, imposible que una especie única de naturaleza[76] aducida [por estos filósofos] sea causa de que el ente sea, en un caso, un *esto*; en otro, una cualidad; en otro, una cantidad; en otro, un lugar[77]. [*c*] En segundo lugar, ¿de qué clase de *no ente*, y de *ente*, [derivarán] los entes? Pues también el *no ente* [se dice] en muchos sentidos, puesto que también *el ente* [se dice en muchos sentidos]: «*no* <*ser*>[78] hombre» significa «no ser *esto*»; «*no ser* recto» significa «*no ser* de esa cualidad»; «*no ser* de tres codos», «*no ser* de esa cantidad». ¿De qué clase de *ente* y de qué [clase de] *no ente* [derivará] la pluralidad de entes? Por cierto, [un filósofo] quiere llamar[79] a esa naturaleza «lo falso» y «el no ente», del cual, y del ente, [derivaría] la pluralidad de los entes. Por eso también se decía que se tenía que suponer algo falso, a la manera en que los geómetras suponen que es de un pie de largo la [línea] que no [es] de un pie de largo[80]. Pero es imposible que eso sea así, pues ni los geómetras suponen nada falso (pues la premisa no [está contenida] en el silogismo[81]) ni los entes se generan ni se

---

se resolverían en un solo conjunto. En la visión de Aristóteles no es posible, desde luego, que todo se pueda reducir a una substancia única que carezca de propiedades (cualitativas, cuantitativas, etc.) ni que todo se reduzca a propiedades (cualitativas, cuantitativas, etc.) que no se apoyen en una substancia.

75. Sigo, como parece más lógico hacerlo dado el contexto, la sugerencia de Bonitz (1848-1849 : 575); (1966 : 325), que lee «*ón ti* (*etwas Seiendes*)» en lugar del «*hén ti* (un *uno*)», que trae Jaeger (1963 : 298). Ross (1958 II 475) piensa que la modificación de Bonitz no es necesaria, y entiende que la expresión equivale a «un género» o «una categoría».

76. Que viene a ser el principio, diverso del ente, postulado por los platónicos, esto es, el *no ente* (*tò mḕ ón*).

77. Es decir, es absurdo o imposible que la sola introducción de un único factor explique la diversificación de los entes en los diez géneros de entes o predicados que representan las diez categorías. Ross (1958 : II 475) observa que, en todo caso, el factor postulado por los platónicos podría dividir el mundo en dos partes, pero no en diez. Sigo también a ese comentarista (1958 : II 475) en la interpretación de «*genoménēn*» (*a*13) como «aducida [por estos filósofos]».

78. Agregado de Jaeger (1963 : 298 *app crit*).

ὄντος τὰ ὄντα γίγνεται οὐδὲ φθείρεται. ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ μὲν κατὰ τὰς πτώσεις μὴ ὂν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις λέγεται, παρὰ τοῦτο δὲ τὸ ὡς ψεῦδος λέγεται [τὸ] μὴ ὂν καὶ τὸ κατὰ δύναμιν, ἐκ τούτου ἡ γένεσίς ἐστιν, ἐκ τοῦ μὴ ἀνθρώπου δυνάμει δὲ ἀνθρώπου ἄνθρωπος, καὶ ἐκ τοῦ μὴ λευκοῦ δυνάμει δὲ λευκοῦ λευκόν, ὁμοίως ἐάν τε ἕν τι γίγνηται ἐάν τε πολλά. --φαίνεται δὲ ἡ ζήτησις πῶς πολλὰ τὸ ὂν τὸ κατὰ τὰς οὐσίας λεγόμενον· ἀριθμοὶ γὰρ καὶ μήκη καὶ σώματα τὰ γεννώμενά ἐστιν. ἄτοπον δὴ τὸ ὅπως μὲν πολλὰ τὸ ὂν τὸ τί ἐστι ζητῆσαι, πῶς δὲ ἢ ποιὰ ἢ ποσά, μή. οὐ γὰρ δὴ ἡ δυὰς ἡ ἀόριστος αἰτία οὐδὲ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν τοῦ δύο λευκὰ ἢ πολλὰ εἶναι χρώματα ἢ χυμοὺς ἢ σχήματα· ἀριθμοὶ γὰρ ἂν καὶ ταῦτα ἦσαν καὶ μονάδες. ἀλλὰ μὴν εἴ γε ταὐτ' ἐπῆλθον, εἶδον ἂν τὸ αἴτιον καὶ τὸ ἐν ἐκείνοις: τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ τὸ ἀνάλογον αἴτιον. αὕτη γὰρ ἡ παρέκβασις αἰτία καὶ τοῦ τὸ ἀντικείμενον ζητοῦντας τῷ ὄντι καὶ τῷ ἑνί, ἐξ οὗ καὶ τούτων τὰ ὄντα, τὸ πρός τι καὶ τὸ ἄνισον ὑποθεῖναι, ὃ οὔτ' ἐναντίον οὔτ' ἀπόφασις ἐκείνων, μία δὲ φύσις τῶν ὄντων ὥσπερ καὶ τὸ τί καὶ τὸ ποῖον. καὶ ζητεῖν ἔδει καὶ τοῦτο, πῶς πολλὰ

---

79. La referencia lo es a Platón, *Sofista* 240*a-b*. Acerca de la expresión «querer decir (*boúlesthai légein*)», cf. *supra* la nota 212 del libro I, en la p. 53. Ya Bonitz (1848-1849 : 576) señalaba que, en rigor, Platón dice que la falsedad supone un *no ente*, no que las dos cosas sean lo mismo.

80. Es decir, a fin de exponer una demostración, los geómetras suponen que la figura que han trazado tiene un largo determinado cuando en realidad tiene otro; cf. *supra* XIII iii 1078*a*19-21 y la nota a ese lugar.

81. «premisa» traduce «*prótasis*», cuyo sentido en esta ocurrencia parece ser ese, según sugiere Ross (1958 : II 476). Bonitz (1968 : 326) la toma en el sentido de «suposición (*Annahme*)». Cf. la nota precedente y la referencia incluida en ella. La premisa en que se expresa la suposición de que una línea tiene determinada extensión no forma parte del silogismo deductivo en que consiste la demostración. Según lo formula Alejandro (1898 : 806), ese contenido se expresa en la figura visible «trazada (*graphoménē*)» por el geómetra como apoyo intuitivo de la demostración, y que no hace falta que se corresponda con exactitud con la figura pensada o «inteligible (*noouménē*)», acerca de la cual versa realmente la demostración.

82. Acerca de los sentidos del no ente, cf. *supra* XII ii 1069*b*27-28. La palabra «caso (*ptôsis*)», empleada arriba en la expresión «según los casos (*katà tàs ptôseis*)», tiene en Aristóteles su uso predominante en el dominio lingüístico. El Filósofo nunca define propiamente esa noción, sino que sólo la ilustra con ejemplos; cf. *De int* ii 16*b*1-2; *Poet* xx 1457*a*18-23; de todos modos, es claro que ella comprende no sólo lo que hoy se entiende por «caso gramatical», sino toda variación morfológica de las palabras, esto es, la flexión y la derivación, incluida la formación de adverbios. En el presente lugar, sin embargo, sería equivalente de «categoría», hecho que se da sólo aquí y en *EE* I viii 1217*b*29; cf. Delamarre (1980).

destruyen a partir de un *no ente* así [entendido], sino que, como «no ente», según los casos[82], se dice <1> en tantos sentidos cuantas [son] las categorías, y, al lado de eso, <2> «no ente» se dice en el sentido de lo falso, y <3> en el sentido de la potencia, [es] a partir de esto[83] [de lo que] se da la generación: un hombre [se genera] de lo [que] no [es] hombre, pero [es] *hombre en potencia*, y lo blanco, de lo [que] no [es] blanco, pero [es] *blanco en potencia*; y lo mismo si se genera una sola cosa o [si se generan] muchas. [*d*] Es manifiesto que la investigación [de estos filósofos versa] acerca de cómo [puede consistir en] una pluralidad el ente considerado [sólo] en el sentido de la substancia[84], pues lo que se genera son números, magnitudes y cuerpos. Pero [es] absurdo investigar cómo [es] una pluralidad el ente [en el sentido de] el *qué es*[85], pero no cómo [hay una pluralidad de] cualidades o cantidades. Por cierto, ni la Díada Indefinida ni lo Grande y lo Pequeño [son causa] de que haya *dos cosas blancas* o [de que sean] *muchos* los colores o los sabores o las figuras[86]. Pues [en ese caso] también esas cosas serían números y unidades[87]. Ahora bien, si hubieran encarado esas [cuestiones][88], habrían visto la causa [de la pluralidad] también en aquellas[89], pues la causa [es] la misma [en todas las categorías] o [es] análoga[90]. Esa desviación[91] [es] causa también de que, buscando lo opuesto al Ente y a lo Uno (los entes [derivarían] de estos y de aquellos[92]), supusieran [que su opuesto es] *la relación*, esto es, lo Desigual, que no [es, en realidad,] ni el contrario ni la negación de aquellos[93], sino una naturaleza[94] única de los entes, como [lo son] también el *qué*[95] y la cualidad. [*e*] Y tendrían que haber investigado también esto: cómo [puede haber] una pluralidad de relaciones, y no una única; en lugar de eso, se investiga cómo [puede

---

83. A partir, pues, del *no ente* en su tercera acepción, es decir, el *no ente* en el sentido de la *potencia*. Esta es, sin duda, la objeción principal que Aristóteles le formula al platonismo en este punto: la generación, que consiste en el paso del no ser al ser, no se puede comprender, sin duda, a partir del *no ser* como «falso», sino a partir del *no ser* como «potencia», esto es, como *no ser en actividad* una cosa determinada.

84. Por tanto, desde el punto de vista de una sola de las categorías. Por otra parte, como observa Reale (1968 : 407), los platónicos entendían que eran substancias o, aun, las substancias por excelencia, cosas como los números y la líneas, que para Aristóteles son sólo determinaciones cuantitativas.

85. Esto es, en el sentido de la substancia.

86. Es decir, como se lo ha sugerido en la oración precedente, en el planteo platónico se omite considerar la pluralidad que se registra en las categorías distintas de la substancia.

87. Y, por tanto, substancias según la visión platónica, en la cual la Díada Indefinida o de lo Grande y lo Pequeño no puede generar otra cosa que números y magnitudes.

τὰ πρός τι ἀλλ' οὐχ ἕν: νῦνδὲ πῶς μὲν πολλαὶ μονάδες παρὰ τὸ πρῶτον ἓν ζητεῖται, πῶς δὲ πολλὰ ἄνισα παρὰ τὸ ἄνισον οὐκέτι. καίτοι χρῶνται καὶ λέγουσι μέγα μικρόν, πολὺ ὀλίγον, ἐξ ὧν οἱ ἀριθμοί, μακρὸν βραχύ, ἐξ ὧν τὸ μῆκος, πλατὺ στενόν, ἐξ ὧντὸ ἐπίπεδον, βαθὺ ταπεινόν, ἐξ ὧν οἱ ὄγκοι· καὶ ἔτι δὴ πλείω εἴδη λέγουσι τοῦ πρός τι· τούτοις δὴ τί αἴτιον τοῦ πολλὰ εἶναι; --ἀνάγκη μὲν οὖν, ὥσπερ λέγομεν, ὑποθεῖναι τὸ δυνάμει ὂν ἑκάστῳ (τοῦτο δὲ προσαπεφήνατο ὁ ταῦτα λέγων, τί τὸ δυνάμει τόδε καὶ οὐσία, μὴ ὂν δὲ καθ' αὑτό, ὅτι τὸ πρός τι, ὥσπερ εἰ εἶπε τὸ ποιόν, ὃ οὔτε δυνάμει ἐστὶ τὸ ἓν ἢ τὸ ὂν οὔτε ἀπόφασις τοῦ ἑνὸς οὐδὲ τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕν τι τῶν ὄντων), πολύ τε μᾶλλον, ὥσπερ ἐλέχθη, εἰ ἐζήτει πῶς πολλὰ τὰ ὄντα, μὴ τὰ ἐν τῇ αὐτῇ κατηγορίᾳ ζητεῖν, πῶς πολλαὶ οὐσίαι ἢ πολλὰ ποιά, ἀλλὰ πῶς πολλὰ τὰ ὄντα· τὰ μὲν γὰρ οὐσίαι τὰ δὲ πάθη τὰ δὲ πρός τι. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων κατηγοριῶν ἔχει τινὰ καὶ ἄλλην ἐπίστασιν πῶς πολλά (διὰ γὰρ τὸ μὴ χωριστὰ εἶναι τῷ τὸ ὑποκείμενον πολλὰ γίγνεσθαι καὶ εἶναι ποιά τε πολλὰ [εἶναι] καὶ ποσά· καίτοι δεῖ γέ τινα εἶναι ὕλην

---

88. Esto es, si también a propósito de las categorías distintas de la de substancia se hubiesen planteado por qué se da una pluralidad.

89. También en las substancias; cf. Robin (1966 : 543); y hubiesen visto que la causa universal de la pluralidad reside en el componente material de las substancias, donde está la potencia. Al «no ente» aducido por los platónicos se opone, pues, la noción de potencia.

90. Cf. *supra* XII iv 1070*b*16-17. Acerca de la relación de analogía, cf. *supra* la nota 156 del libro V, en la p. 351.

91. La señalada *supra* en 1089*a*1.

92. Es decir, los entes derivarían del contrario del Ente y del Uno, y del Ente y del Uno.

93. Del Ente y de lo Uno.

94. Como parece implicarlo lo que sigue, «*phýsis* (naturaleza)» sería aquí equivalente de «género» o de «categoría». Lo que los platónicos, equivocándose, tomaron, pues, como principio presuntamente opuesto al Ente y a lo Uno, esto es, lo Desigual, es una forma de *la relación*, cuya condición de categoría del ser, por otra parte, no comprendieron. Las negaciones del Uno y del Ente son *no Uno* y *no Ente*; cf. Alejandro (1898 : 808).

95. La substancia.

96. Las «unidades (*monádes*)» de esa pluralidad pueden ser las unidades incombinables que forman los números ideales; o bien, como sugiere Robin (1966 : 278), como en otros casos aquella palabra puede estar empleada sin un sentido preciso en que se distingan las nociones de número ideal y número matemático.

97. Es decir, no se formula tal pregunta, pese a la importancia explicativa que les atribuyen a esas variedades de la oposición fundamental.

haber] una pluralidad de unidades[96] aparte del Uno primero, pero ya no cómo [puede haber] muchas cosas desiguales aparte de lo Desigual [primero]. Por cierto, hablan y hacen uso de *lo Grande* y *lo Pequeño*, y de *lo mucho* y *lo poco*, de los que [derivan] los números; de *lo largo* y *lo corto*, de los que [deriva] la longitud; de *lo ancho* y *lo estrecho*, de los que [deriva] la superficie; y de *lo profundo* y *lo bajo*, de los que [derivan] los sólidos, y hablan aun de más especies de relaciones. Ahora bien, ¿cuál [es] la causa de que esas [especies] sean muchas[97]? [*f*] Así pues, como dijimos[98], [es] necesario suponer para cada cosa el ente en potencia[99]. (El que sostiene esas [teorías][100] declaró qué [es] en potencia el *esto*, es decir, la substancia, cuando no lo es de por sí: [dijo] que [es] relación, [que es] como si hubiera dicho [que es] cualidad, la cual no es en potencia ni el uno ni el ente ni [la] negación del uno ni [la negación] del ente, sino [sólo] uno [de los géneros] de los entes[101]). Y, como se dijo[102], si [lo que] se investigaba [era] cómo [pueden ser] muchos los entes, [hubiera sido] mucho más [necesario] no [limitarse a] investigar los [entes que están] en la misma categoría ([es decir, no limitarse a investigar, por ejemplo] cómo [pueden ser] muchas las substancias o muchas las cualidades), sino [investigar, en general,] cómo [pueden ser] muchos los entes, pues unos [entes] son substancias; otros son afecciones; otros, relaciones. Ahora bien, en el caso de las demás categorías[103], [lo que] presenta otro problema[104] [es la cuestión de] cómo [pueden ser] muchos [los entes][105] (por no ser separables[106], las cualidades y las cantidades [son] muchas a causa de que el sustrato se torna o es muchas cosas; con todo, tiene que haber alguna materia para cada género[107], sólo que no [es] posible [que esa materia esté] separada de las substancias). Pero en el caso de los *estos*[108], [la que] encierra cierta

---

98. *Supra* en 1089*a*34.

99. Que reside en su materia, la cual es el factor, no advertido por los platónicos, de la diversidad de los entes; cf. *supra* 1089*a*28-31 y la nota 89 de este mismo libro. Como se dice en lo que sigue entre paréntesis (que, como señala Ross [1958 : II 476], es una digresión; el hilo se reanuda después de ella), Platón ha visto, erróneamente, en lugar de la potencia, lo que en rigor es relación, es decir, una categoría en particular, tal como las restantes categorías, así que hubiera dado lo mismo si, en lugar de decir que es la relación, hubiese dicho que es la cualidad.

100. Las expuestas en los párrafos precedentes, que hacen de lo Desigual el principio material. El filósofo al que se hace referencia sin nombrarlo es, por tanto, Platón.

101. La potencia de cada cosa reside, como se ha visto varias veces, en la materia de que se compone; ahora bien, si se dice que la materia de las cosas es la Díada de lo Grande y lo Pequeño, se determina la potencia, o el *no ente* en el sentido de la potencia, como una *relación*, la cual es para Aristóteles la

ἑκάστῳ γένει, πλὴν χωριστὴν ἀδύνατον τῶν οὐσιῶν)· ἀλλ'
30 ἐπὶ τῶν τόδε τι ἔχει τινὰ λόγον πῶς πολλὰ τὸ τόδε τι, εἰ
μή τι ἔσται καὶ τόδε τι καὶ φύσις τις τοιαύτη· αὕτη δέ ἐστιν
ἐκεῖθεν μᾶλλον ἡ ἀπορία, πῶς πολλαὶ ἐνεργείᾳ οὐσίαι
ἀλλ' οὐ μία. ἀλλὰ μὴν καὶ εἰ μὴ ταὐτόν ἐστι τὸ τόδε καὶ τὸ
ποσόν, οὐ λέγεται πῶς καὶ διὰ τί πολλὰ τὰ ὄντα, ἀλλὰ πῶς
35 ποσὰ πολλά. ὁ γὰρ ἀριθμὸς πὰς ποσόν τι σημαίνει, καὶ ἡ
μονάς, εἰ μὴ μέτρον ὅτι τὸ κατὰ τὸ ποσὸν ἀδιαίρετον. εἰ μὲν
οὖν ἕτερον τὸ ποσὸν καὶ τὸ τί ἐστιν, οὐ λέγεται τὸ τί ἐστιν
1090a ἐκ τίνος οὐδὲ πῶς πολλά· εἰ δὲ ταὐτό, πολλὰς ὑπομένει ὁ
λέγων ἐναντιώσεις. --ἐπιστήσειε δ' ἄν τις τὴν σκέψιν καὶ
περὶ τῶν ἀριθμῶν πόθεν δεῖ λαβεῖν τὴν πίστιν ὡς εἰσίν. τῷ
5 μὲν γὰρ ἰδέας τιθεμένῳ παρέχονταί τιν' αἰτίαν τοῖς οὖσιν,
εἴπερ ἕκαστος τῶν ἀριθμῶν ἰδέα τις ἡ δ' ἰδέα τοῖς ἄλλοις
αἰτία τοῦ εἶναι ὧν δή ποτε τρόπον (ἔστω γὰρ ὑποκείμενον
αὐτοῖς τοῦτο)· τῷ δὲ τοῦτον μὲντὸν τρόπον οὐκ οἰομένῳ
διὰ τὸ τὰς ἐνούσας δυσχερείας ὁρᾶν περὶ τὰς ἰδέας ὥστε
10 διά γε ταῦτα μὴ ποιεῖν ἀριθμούς, ποιοῦντι δὲ ἀριθμὸν τὸν
μαθηματικόν, πόθεν τε χρὴ πιστεῦσαι ὡς ἔστι τοιοῦτος
ἀριθμός, καὶ τί τοῖς ἄλλοις χρήσιμος; οὐθενὸς γὰρ οὔτε
φησὶν ὁ λέγων αὐτὸν <αἴτιον> εἶναι, ἀλλ' ὡς αὐτήν τινα
λέγει καθ' αὑτὴν φύσιν οὖσαν, οὔτε φαίνεται ὢν αἴτιος·
τὰ γὰρ θεωρήματα τῶν ἀριθμητικῶν πάντα καὶ κατὰ τῶν
15 αἰσθητῶν ὑπάρξει, καθάπερ ἐλέχθη.

---

categoría más alejada de la de substancia: no sólo no puede ser substancia en acto, sino que tampoco puede serlo siquiera en potencia; cf. *supra* 1089*b*4-8; 15-20.

102. Cf. *supra* 1089*a*34-35.

103. Esto es, en el caso de las categorías distintas de la de substancia.

104. La palabra traducida como «problema» es «*epístasis*», que es vista como equivalente de «*aporía*», que es la que Aristóteles emplea regularmente para expresar esa noción. La cercanía semántica de «*epístasis*» con «*aporía*» le viene de uno de sus significados básicos, a saber, el de «atención», es decir, lo que una dificultad suscita o reclama, y que por metonimia pasa a denotar la dificultad misma. Cf. en *Phys* II iv196*a*36-*b*1: «*áxion epistáseōs* (digno de atención)». Bonitz (1848-1849 : 578) prefiere verterlo como «*Antwort* (respuesta)», que corresponde a una de la posibilidades señaladas por Alejandro («*apókrisis*»).

105. La cuestión es, pues, la de la pluralidad de propiedades accidentales de las cosas. En el caso de las propiedades cualitativas y las cuantitativas, la materia en cuestión es la materia o el substrato (*hypokeímenon*, *b*25) de la substancia particular en la cual esas propiedades inhieren, así que la pluralidad de esas propiedades deriva de la pluralidad de las substancias particulares. Aparte de la sugerida *infra* en la nota 107, en la p. 1069, Aristóteles no parece insinuar ninguna respuesta a la cuestión de la pluralidad de las demás propiedades accidentales.

dificultad[109] [es la cuestión de] cómo [pueden ser] muchos los *estos* si algo no ha de ser no sólo un *esto*, sino también una naturaleza así[110]. La aporía [que procede] de allí[111], es más bien esta: ¿cómo [puede ser que existan] muchas substancias en acto, y no una sola? [g] Pero, en verdad, si no son lo mismo el *esto* y la cantidad, no se dice[112] cómo y por qué [son] muchos los entes, sino [que se dice sólo] cómo [existen] muchas cantidades. En efecto, todo número significa una cantidad, y [también significa eso] la unidad si no [se la considera como] medida porque[113] [ella es] lo indivisible según la cantidad. Por tanto, si [se admite que] la cantidad y el *qué es* son cosas diversas, no se explica de qué [deriva] el *qué es* y cómo [puede ser] plural; si, en cambio, [se afirma que son] lo mismo, el que [lo] dice se expone a muchas contradicciones[114]. [*iii*][115] El examen acerca de los números se puede dirigir también [a la cuestión de] de dónde se ha de alcanzar la creencia de que existen[116]. <*a*> Pues al que afirma las Ideas, [estas] le proporcionan una causa de los entes, porque cada número [es] una Idea, y, del modo que fuere, la Idea [es] causa del ser de las otras cosas. (Concédaseles esa suposición). <*b*> Pero al que no piensa de ese modo, porque ve las dificultades que las Ideas encierran, de modo que a causa de esas [dificultades] no admite los números[117] y admite sólo el número matemático, ¿a partir de qué ha de creer que existe un número así, y qué utilidad tendrá para las demás cosas? Pues el que afirma que existe, no dice que sea <causa>[118] de nada, sino que dice que es una naturaleza [existente] de por sí[119], y manifiestamente no es causa. Pues todos los teoremas de los aritméticos se darán también en las cosas sensibles, tal como se dijo[120].

30 35 1090a 5 10

---

106. Por no ser separables de la substancia, es decir, porque no se pueden dar sino como propiedades de la substancia, en la cual inhieren; cf. *Cat* ii 1*a*23-24.

107. Esto es, al parecer, para cada una de las propiedades individuales que caen en cada una de las categorías; cf. *Cat* ii 1*a* 20-*b*9; no obstante, cf. también *supra* IX iv 1044*b*8-9. Sea como fuere, la afirmación pareciera implicar que cada uno de los accidentes individuales tiene una estructura hilemórfica. Cf. Prauss (1968).

108. Es decir, en el ámbito de la categoría de substancias. Cf. *supra* las referencias en la nota 191 del libro V, en la p. 361.

109. El de «encierra cierta dificultad» es el sentido comúnmente reconocido para la expresión «*ékhei tinà lógon*»; cf. Alejandro (1898 : 811); *An Pr* I xiii 32*b*20; 27; 43*a*43; *supra* la nota 27 del libro I, en la p. 12. Es decir, en este caso, «*lógos*» equivaldría a «*aporía*»; cf. Ross (1958 : II 477), sin embargo, le atribuye el sentido de «es inteligible».

110. Frase problemática en cuanto a su sentido exacto. Alejandro (1898 : 811) y muchos comentaristas modernos que lo siguen, piensan que «un esto (*tóde ti*)» y «cierta naturaleza así (*phýsis tis toiaúte*)» corresponden, respectivamente, a

las nociones de *especie* (o *forma*) y *materia*; por tanto, una substancia determinada (*tóde ti*) no es sólo una esencia determinada (*tóde ti*), sino también una naturaleza que conlleva un componente tal como la materia, a la que se ha hecho referencia en lo que precede. La expresión «*tóde ti*» sería usada, pues, en sentidos distintos en dos ocurrencias sucesivas y próximas: en *b*29 con el sentido de «substancia (*ousía*)» y en *b*30 con el de «especie (*eîdos*)», lo cual constituye al menos un hecho singular. En lo que concierne al punto criticado, lo que Aristóteles señalaría es que la pluralidad de substancias no se explica si no se admite que cada una de ellas se compone de materia y forma, y que sólo si no se admite tal cosa se plantea la dificultad mencionada. La interpretación de Ross (1958 : II 477) es distinta y aun menos convincente que la consignada.

111. El punto al que se remite con el «de allí (*ekeîthen*)» no es evidente, pero pareciera que se trata de una cuestión derivada de la insuficiencia de la teoría platónica en lo que concierne a la materia (potencia) como factor de la pluralidad.

112. Esto es, «no explican»; el sujeto tácito son, sin duda, los platónicos, que, en efecto, identifican la substancia con la cantidad, porque para ellos las Ideas, a las que conciben como substancias, son números.

113. «porque (*hóti*)» según la restitución de Jaeger (1963 : 300 *app crit*); Ross (1958 : II 477) prefiere leer «*kaì* (y)»; por tanto: «si no [es] medida y lo indivisible». (En cualquier caso, «si no es medida [...]» = «a no ser que se la considere medida [...]»). Ross (1958 : II 478) señala que «medida» e «indivisible» no son sinónimos plenos, porque la medida puede ser «indivisible en *cualidad*», y lo uno es primariamente medida de *cantidad*: cf. X i 1052*b*20; 1053*b*3-6; XIV i 1087*b*33-1088*a*14.

114. Las contradicciones que se desarrollan en lo que sigue.

115. Aristóteles inicia aquí una serie nueva de argumentos en contra de tesis particulares de los platónicos en el mismo dominio al que conciernen los precedentes. En este primer segmento (ii 1090*a*2-iii 1091*a*13) se refiere a la doctrina que les atribuye a los números matemáticos una existencia separada. En lo que sigue inmediatamente, <*a*> la tesis de que las Ideas, y los números, en tanto son Ideas, son causas de la existencia de las cosas es la de Platón, y <*b*> la que rechaza la existencia de las Ideas y admite sólo la de los números matemáticos es la de Espeusipo.

116. Es decir, cómo se llegará a la creencia de que existen en la forma en que los conciben los platónicos, esto es, como substancias de por sí, y no sólo como abstracciones.

117. No admite los números ideales.

118. Añadido de Jaeger (1963 : 300 *app crit*), basado en *a*4 y 13, con el que Ross (1958 : II 480) está de acuerdo. También se ha creído que debiera ser: «[número] de nada»; cf. Bonitz (1968 : 328).

119. Como la Idea, y ello pese a que no admiten la Ideas.

120. *Supra* XIII ii-iii; en particular en 1077*b*17-22. Al parecer, Aristóteles da a entender que las proposiciones del aritmético se verifican en las cosas sensibles, así que no es indispensable suponer un número separado de ellas. La coincidencia entre las verdades matemáticas y las cosas sensibles no se daría si los números estuviesen separados de ellas de otro modo que por abstracción.

Capítulo iii

[*i*] *Insuficiencia de la argumentación en favor de la existencia de los números ideales:* [*a*] *los platónicos no llegan a justificar la tesis;* [*b*] *para los pitagóricos los números componen las cosas sensibles;* [*c*] *crítica de los que admiten nada más que el número matemático;* [*d*] *crítica de la tesis pitagórica;* [*e*] *crítica de la tesis de la existencia separada del número;* [*f*] *el punto, la línea y la superficie no son substancias separadas* (1090*a*16-1090*b*13). [*ii*] *Hay obscuridades en la relación entre lo anterior y lo posterior:* [*a*] *en Espeusipo;* [*b*] *en Jenócrates;* [*c*] *en Platón; los iniciadores de la doctrina no pueden aclarar el modo de ser del número matemático;* [*d*] *conclusiones de la crítica* (1090*b*13-1091*a*13). [*iii*] *No tiene sentido preguntarse por la generación de los entes eternos, como hacían los pitagóricos* (1090*a*13-1090*a*22).

οἱ μὲν οὖν τιθέμενοι τὰς ἰδέας εἶναι, καὶ ἀριθμοὺς αὐτὰς εἶναι, <τῷ> κατὰ τὴν ἔκθεσιν ἑκάστου παρὰ τὰ πολλὰ λαμβάνειν [τὸ] ἕν τι ἕκαστον πειρῶνταί γε λέγειν πως διὰ τί ἔστιν, οὐ μὴν ἀλλὰ ἐπεὶ οὔτε ἀναγκαῖα οὔτε δυνατὰ ταῦτα, οὐδὲ τὸν ἀριθμὸν διά γε ταῦτα εἶναι λεκτέον· οἱ δὲ Πυθαγόρειοι διὰ τὸ ὁρᾶν πολλὰ τῶν ἀριθμῶν πάθη ὑπάρχοντα <ἐν> τοῖς αἰσθητοῖς σώμασιν, εἶναι μὲν ἀριθμοὺς ἐποίησαν τὰ ὄντα, οὐ χωριστοὺς δέ, ἀλλ' ἐξ ἀριθμῶν τὰ ὄντα· διὰ τί δέ; ὅτι τὰ πάθη τὰ τῶν ἀριθμῶν ἐν ἁρμονίᾳ ὑπάρχει καὶ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐν πολλοῖς ἄλλοις. τοῖς δὲ τὸν μαθηματικὸν μόνον λέγουσιν εἶναι ἀριθμὸν οὐθὲν τοιοῦτον ἐνδέχεται λέγειν κατὰ τὰς ὑποθέσεις, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔσονται αὐτῶν αἱ ἐπιστῆμαι ἐλέγετο. ἡμεῖς δέ φαμεν εἶναι, καθάπερ εἴπομεν πρότερον. καὶ δῆλον ὅτι οὐ κεχώρισται τὰ μαθηματικά· οὐ γὰρ ἂν κεχωρισμένων τὰ πάθη ὑπῆρχεν ἐν τοῖς σώμασιν. οἱ μὲν οὖν Πυθαγόρειοι κατὰ μὲν τὸ τοιοῦτον οὐθενὶ ἔνοχοί εἰσιν, κατὰ μέντοι τὸ ποιεῖν ἐξ ἀριθμῶν τὰ φυσικὰ σώματα, ἐκ μὴ ἐχόντων βάρος μηδὲ κουφότητα ἔχοντα κουφότητα καὶ βάρος, ἐοίκασι περὶ ἄλλου οὐρανοῦ λέγειν καὶ σωμάτων ἀλλ' οὐ τῶν αἰσθητῶν· οἱ δὲ χωριστὸν ποιοῦντες, ὅτι ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν οὐκ ἔσται τὰ ἀξιώματα, ἀληθῆ δὲ τὰ λεγόμενα καὶ σαίνει τὴν ψυχήν, εἶναί τε ὑπολαμβάνουσι καὶ χωριστὰ εἶναι· ὁμοίως δὲ καὶ

---

121. Platón y sus seguidores más fieles.

122. Acerca de la «exposición (*ékthesis*)»; cf. *supra* I ix 992*b*10, y allí la nota 578 de ese libro I, en la p. 128. Por medio de ese mismo procedimiento explicaban los platónicos la constitución de los números ideales: como se dan distintos *tres* (o grupos de tres cosas) particulares, ha de haber, entonces, aparte de ellos, un Tres universal con existencia separada; esos números no estarán en el espacio, como lo están los empíricos: cf. *Phys* IV ii 209*b*33-210*a*2. El texto del párrafo de arriba es incierto en algunos puntos; sigo la versión de Jaeger (1963 : 300 *app crit*); se hallan otras lecturas en Robin (1966 : 322 n.) y en Ross (1958 : II 480).

123. Aparte de los muchos ejemplos particulares de ella; cf. la nota precedente.

124. Añadido de Jaeger (1963 : 301 *app crit*).

125. Cf. *supra* I v 985*b*25-986*a*12, y allí las notas a esas líneas.

126. Espeusipo y sus seguidores. Como se ha visto, Espeusipo había renunciado a los números ideales y había puesto en su lugar los Objetos Matemáticos. Cf. *supra* XIII 1076*a*20-21.

127. En particular, de acuerdo con el supuesto de que los números eran entes de por sí, lo cual les impedía sostener una tesis como la pitagórica.

128. El sentido preciso no es claro: <*a*> puede que dijeran (en una notoria tautología) que si los números matemáticos no existieran, no podría haber ciencia de ellos, esto es, de esos números; pero como hay tal ciencia, entonces es claro que tales números existen; cf. Reale (1968 : 410); <*b*> el «de ellos (*autôn*)» se podría referir también a las cosas sensibles, tales como

[*i*] [*a*] Ahora bien, los que afirman que las Ideas existen[121], y que son números, por suponer, según la «exposición»[122] de cada cosa, que, aparte de los muchos[123], cada cosa [es] *una*, intentan, al menos, explicar por qué [cabe afirmar que el número ideal] existe. Pero como esos [argumentos] no son, por cierto, ni concluyentes ni posibles, no cabe decir, al menos en razón de ellos, que el número exista. [*b*] Y los pitagóricos, al ver que las muchas afecciones de los números se dan <en>[124] los cuerpos sensibles, hicieron de los entes [sensibles] números, pero no [números] separados, sino que los entes [están compuestos] de números. ¿Por qué? Porque las afecciones de los números se dan en la armonía, en el universo y en muchas otras cosas[125]. [*c*] Pero a los que dicen que sólo existe el número matemático[126], no les era posible, de acuerdo con sus supuestos[127], decir nada así, sino que decían que no podría haber ciencias de ellos[128]. Pero nosotros, como dijimos más arriba[129], afirmamos que la hay. Y es evidente que los objetos matemáticos no están separados, pues si estuvieran separados, las afecciones de ellos no se podrían dar en los cuerpos[130]. [*d*] Así pues, los pitagóricos no son, en relación con una cosa tal[131], pasibles de ser acusados de nada; con todo, por hacer de números los cuerpos naturales ([es decir, por hacer,] de [cosas] que no tienen peso ni levedad, [cosas] que tienen levedad y peso), causan la impresión de hablar acerca de otro universo y [de otros] cuerpos, pero no de los sensibles. [*e*][132] Pero los que ponen separado [el número], [lo hacen] porque en las cosas sensibles no se pueden verificar los axiomas; pero las cosas enunciadas [en ellos son] verdaderas, y complacen el alma. [Esos filósofos] dan por sentado que [los números] existen, y que son cosas

---

la armonía, el universo y las «muchas otras cosas» mencionadas poco más arriba (*a*24-25); cf. Bonitz (1848-1849 : 580); Ross (1958 : II 481). Por cierto, como para el platonismo, de las cosas sensibles, dadas sus características, no puede haber ciencia, entonces, si hay ciencia de los números, esos números deberán estar separados de las cosas sensibles, no pudiendo esas cosas estar compuestas de ellos, como en el pitagorismo.

129. Cf. *supra* XIV ii 1090*a*11-15; XIII ii-iii. «Nosotros», es decir, Aristóteles y sus discípulos esta vez; cf. *supra* la nota 33 del libro I, en la p. 14. Como ya se ha señalado, de acuerdo con la interpretación tradicional, en la visión aristotélica los números son sólo nociones abstractas; cf. *supra* la nota 73 del libro XIII, en la p. 970; por tanto, los conocimientos matemáticos no suponen en absoluto que los números tengan una existencia separada en acto.

130. Como de hecho se dan, según lo implica la forma de expresarse de Aristóteles. Es el matemático el que los separa en su mente. Acerca del punto, cf. *supra* XIII ii-iii.

131. Esto es, en cuanto a ver los números separados de las cosas sensibles, puesto que no sostienen una tesis semejante. La crítica de la que sí son pa-

1090b τὰ μεγέθη τὰ μαθηματικά. δῆλον οὖν ὅτι καὶ ὁ ἐναντιούμενος λόγος τἀναντία ἐρεῖ, καὶ ὃ ἄρτι ἠπορήθη λυτέον τοῖς οὕτω λέγουσι, διὰ τί οὐδαμῶς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπαρχόντων τὰ
5 πάθη ὑπάρχει αὐτῶν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς. εἰσὶ δέ τινες οἳ ἐκ τοῦ πέρατα εἶναι καὶ ἔσχατα τὴν στιγμὴν μὲν γραμμῆς, ταύτην δ' ἐπιπέδου, τοῦτο δὲ τοῦ στερεοῦ, οἴονται εἶναι ἀνάγκην τοιαύτας φύσεις εἶναι. δεῖ δὴ καὶ τοῦτον ὁρᾶν τὸν λόγον, μὴ λίαν ἢ μαλακός. οὔτε γὰρ οὐσίαι εἰσὶ τὰ ἔσχατα ἀλλὰ
10 μᾶλλον πάντα ταῦτα πέρατα (ἐπεὶ καὶ τῆς βαδίσεως καὶ ὅλως κινήσεως ἔστι τι πέρας: τοῦτ' οὖν ἔσται τόδε τι καὶ οὐσία τις· ἀλλ' ἄτοπον)· οὐ μὴν ἀλλὰ εἰ καὶ εἰσί, τῶνδε τῶν αἰσθητῶν ἔσονται πάντα (ἐπὶ τούτων γὰρ ὁ λόγος εἴρηκεν)· διὰ τί οὖν χωριστὰ ἔσται; --ἔτι δὲ ἐπιζητήσειεν ἄν τις μὴ λίαν εὐχερὴς
15 ὢν περὶ μὲν τοῦ ἀριθμοῦ παντὸς καὶ τῶν μαθηματικῶν τὸ μηθὲν συμβάλλεσθαι ἀλλήλοις τὰ πρότερα τοῖς ὕστερον (μὴ ὄντος γὰρ τοῦ ἀριθμοῦ οὐθὲν ἧττον τὰ μεγέθη ἔσται τοῖς τὰ μαθηματικὰ μόνον εἶναι φαμένοις, καὶ τούτων μὴ ὄντων ἡ ψυχὴ καὶ τὰ σώματα τὰ αἰσθητά· οὐκ ἔοικε
20 δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία)· τοῖς δὲ τὰς ἰδέας τιθεμένοις τοῦτο μὲν ἐκφεύγει—ποιοῦσι γὰρ τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ὕλης καὶ ἀριθμοῦ, ἐκ μὲν τῆς δυάδος τὰ μήκη, ἐκ τριάδος δ' ἴσως τὰ ἐπίπεδα,

---

sibles es la que se señala a continuación, esto es, que incurriesen en el error de intentar explicar lo sensible a partir de lo inteligible en la forma en que lo hacían, es decir, diciendo que el número (que no es la unidad matemática) es principio inmanente del que están hechas las cosas sensibles. En este punto, Aristóteles distingue, pues, expresamente a los pitagóricos de Platón.

132. El texto de las líneas que siguen es incierto en algunos puntos. Jaeger (1963 : 302 *app crit*) entiende que hay una laguna en *a*36, antes o después de «[cosas] verdaderas (*alethê*)», y presume que el texto que leía Alejandro difería del presente. En su opinión, Aristóteles no niega los hechos en que se apoya la demostración de los platónicos, sino que rechaza la conclusión que ellos extraen.

133. Se esperaría: «dan por sentado que [el número] existe, y es *separado*», esto es, «*khōristón*» (acusativo masculino singular), y en lugar del «*khōristá*» (acusativo neutro plural) que traen los manuscritos. La sugerencia de Bonitz de reponer la forma masculina es rechazada tanto por Jaeger (1963 : 301 *app crit*) cuanto por Ross (1958 : II 481).

134. El argumento o la explicación de los pitagóricos (1089*a*20-25), contraria a la tesis de los platónicos o a la de Espeusipo.

135. Los platónicos que afirman que los números son substancias separadas de las cosas sensibles.

136. *Supra* en 1090*a*29-30.

137. No es claro de quiénes se trata. Se ha pensado tanto en los pitagóricos cuanto en Espeusipo. En todo caso, Aristóteles implícitamente los distingue de Platón.

separadas[133]; y de igual modo las magnitudes matemáticas. Ahora 1090b
bien, [es] evidente, que el argumento contrario[134] ha de decir las cosas
contrarias, y los que afirman así[135] deben resolver la aporía recién
planteada[136]: por qué si [los números] no están en modo alguno en
las cosas sensibles, sus afecciones [sí] están en las cosas sensibles. [*f*] 5
Y hay algunos [filósofos][137] que, por ser el punto límite y extremo
de la línea, y esta, [límite y extremo] de la superficie, y esta, [límite
y extremo] del volumen, piensan que será necesario que tales natu-
ralezas existan[138]. Pero se debe mirar también si ese argumento no
es demasiado débil. <*1*> Pues los extremos no son substancias, sino
que todas esas cosas [son], más bien, límites (como también de una 10
caminata y, en general, del movimiento, hay un límite, este debiera
ser, entonces, un *esto*, es decir, una substancia: pero [es] absurdo).
<*2*> Aunque, si fueran [substancias], todos serían [substancias] de
estas cosas sensibles[139] (pues el argumento está dicho a propósito de
estas[140]): ¿por qué, entonces, han de existir separados[141]?

[*ii*] Además, si uno no es demasiado fácil de conformar, podría
insistir, acerca de todo número y de los Objetos Matemáticos, en que
los anteriores y los posteriores nada aportan los unos a los otros. [*a*]
En efecto, en la visión de los que afirman que sólo existen los Objetos
Matemáticos[142], si el número no existiera, no [por eso] dejarían de
existir las magnitudes, y si estas no existieran, [no por eso dejarían de
existir] el alma y los cuerpos sensibles. Pero, a juzgar por las aparien-
cias, la naturaleza no causa la impresión de ser episódica, como una
mala tragedia[143]. [*b*] Pero los que afirman [la existencia de] las Ideas[144]
se libran de eso[145], pues hacen [derivar] las magnitudes de la materia
y del número; las longitudes, de la Díada; la superficie, seguramente
de la Tríada; los volúmenes, de la Tétrada (o también a partir de

---

138. Es decir, que el punto, la línea y la superficie sean substancias que exis-
ten separadas de las cosas sensibles. Se ha aducido VII ii 1028*b*16-18 para
ver en esto una tesis pitagórica.

139. El «estas» subraya que se trata de las cosas del mundo sensible que nos
rodea, por oposición al mundo eidético afirmado por el platonismo.

140. Aristóteles parece referirse a 1090*a*28-30.

141. Es decir, <*1*> habría que admitirlo a propósito de todo lo que tiene un
límite, en lo que se cuenta el movimiento, que manifiestamente no es subs-
tancia; y <*2*> si son límites de cosas sensibles, serían sensibles ellos mismos
y no podrían tener, entonces, una existencia separada.

142. Es decir, en la visión de Espeusipo. Cf. *supra* VII ii 1028*b*18.

143. En una tragedia de estructura episódica las partes se suceden unas
a otras sin guardar entre sí una relación orgánica basada en lazos de ve-
rosimilitud y de necesidad entre los hechos, que haga del conjunto de la
trama una unidad; Aristóteles prefiere, a la tragedia de trama episódica,
la tragedia cuya trama es unitaria. Cf. *Poet* ix 1451*b*33-1452*a*1. En la vi-
sión criticada, los niveles distinguidos son vistos «episódicamente», esto es,

ἐκ δὲ τῆς τετράδος τὰ στερεὰ ἠκαὶ ἐξ ἄλλων ἀριθμῶνν
διαφέρει γὰρ οὐθέν—, ἀλλὰ ταῦτά γε πότερον ἰδέαι
ἔσονται, ἢ τίς ὁ τρόπος αὐτῶν, καὶ τί συμβάλλονται τοῖς
οὖσιν; οὐθὲν γάρ, ὥσπερ οὐδὲ τὰ μαθηματικά, οὐδὲ ταῦτα
συμβάλλεται. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὑπάρχει γε κατ' αὐτῶν οὐθὲν
θεώρημα, ἐὰν μή τις βούληται κινεῖν τὰ μαθηματικὰ καὶ ποιεῖν
ἰδίας τινὰς δόξας. ἔστι δ' οὐ χαλεπὸν ὁποιασοῦν ὑποθέσεις
λαμβάνοντας μακροποιεῖν καὶ συνείρειν. οὗτοι μὲν οὖν ταύτῃ
προσγλιχόμενοι ταῖς ἰδέαις τὰ μαθηματικὰ διαμαρτάνουσιν·
οἱ δὲ πρῶτοι δύο τοὺς ἀριθμοὺς ποιήσαντες, τόν τε τῶν εἰδῶν
καὶ τὸν μαθηματικόν, οὔτ' εἰρήκασιν οὐδαμῶς οὔτ' ἔχοιεν
ἂν εἰπεῖν πῶς καὶ ἐκ τίνος ἔσται ὁ μαθηματικός. ποιοῦσι γὰρ
αὐτὸν μεταξὺ τοῦ εἰδητικοῦ καὶ τοῦ αἰσθητοῦ. εἰ μὲν γὰρ ἐκ
τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ, ὁ αὐτὸς ἐκείνῳ ἔσται τῷ τῶν ἰδεῶν
(ἐξ ἄλλου δέ τίνος μικροῦ καὶ μεγάλου τὰ [γὰρ] μεγέθη
ποιεῖ;)· εἰ δ' ἕτερόν τι ἐρεῖ, πλείω τὰ στοιχεῖα ἐρεῖ· καὶ εἰ ἕν τι
ἑκατέρου ἡ ἀρχή, κοινόν τι ἐπὶ τούτων ἔσται τὸ ἕν, ζητητέον
τε πῶς καὶ ταῦτα πολλὰ τὸ ἓν καὶ ἅμα τὸν ἀριθμὸν γενέσθαι
ἄλλως ἢ ἐξ ἑνὸς καὶ δυάδος ἀορίστου ἀδύνατον κατ' ἐκεῖνον.
πάντα δὴ ταῦτα ἄλογα, καὶ μάχεται καὶ αὐτὰ ἑαυτοῖς καὶ
τοῖς εὐλόγοις, καὶ ἔοικεν ἐν αὐτοῖς εἶναι ὁ Σιμωνίδου μακρὸς
λόγος· γίγνεται γὰρ ὁ μακρὸς λόγος ὥσπερ ὁ τῶν δούλων ὅταν
μηθὲν ὑγιὲς λέγωσιν. φαίνεται δὲ καὶ αὐτὰ τὰ στοιχεῖα τὸ μέγα
καὶ τὸ μικρὸν βοᾶν ὡς ἑλκόμενα· οὐ δύναται γὰρ οὐδαμῶς
γεννῆσαι τὸν ἀριθμὸν ἀλλ' ἢ τὸν ἀφ' ἑνὸς διπλασιαζόμενον.
—ἄτοπον δὲ καὶ γένεσιν ποιεῖν ἀϊδίων ὄντων, μᾶλλον δ' ἕν τι
τῶν ἀδυνάτων. οἱ μὲν οὖν Πυθαγόρειοι πότερον οὐ ποιοῦσιν
ἢ ποιοῦσι γένεσιν οὐδὲν δεῖ διστάζειν: φανερῶς γὰρ λέγουσιν
ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος, εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων εἴτ' ἐκ χροιᾶς εἴτ'
ἐκ σπέρματος εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν, εὐθὺς τὸ ἐγγιστα
τοῦ ἀπείρου [ὅτι] εἴλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος.
ἀλλ' ἐπεὶ δὴ κοσμοποιοῦσι καὶ φυσικῶς βούλονται λέγειν,
δίκαιον αὐτοὺς ἐξετάζειν τι περὶ φύσεως, ἐκ δὲ τῆς νῦν ἀφεῖναι
μεθόδου· τὰς γὰρ ἐν τοῖς ἀκινήτοις ζητοῦμεν ἀρχάς, ὥστε καὶ
τῶν ἀριθμῶν τῶν τοιούτων ἐπισκεπτέον τὴν γένεσιν.

---

como mutuamente independientes (las magnitudes son independientes de los números, y los cuerpos, de las magnitudes); no hay, por tanto, lazos de fundamentación entre ellos, por lo que el conjunto carece de la unidad que debiera tener. Cf. *supra* VII ii 1028*b*21-24; XII x 1075*b*37-1076*a*4.

144. Esto es, según Alejandro (1898 : 816), los que afirman la existencia de números ideales y de los Objetos Matemáticos. Puede que se trate o de Platón o de Jenócrates.

145. Es decir, escapan de un reproche o una objeción como la que se le acaba de dirigir a Espeusipo, de sustentar una teoría de estructura rapsódica.

146. Más bien que a una falta de interés en ser preciso en la exposición de

otros números: [eso] no tiene ninguna importancia[146]). Pero esas [magnitudes] ¿serán Ideas?, o ¿cuál [es, si no,] su modo [de ser]? y ¿qué aportan a los entes [sensibles]? No [aportan] nada: así como [nada aportan] los Objetos Matemáticos, estas no aportan nada. Al menos, a ellos[147] no se les puede aplicar ningún teorema, a no ser que se quiera modificar las matemáticas e introducir [en ese dominio] opiniones particulares[148]: no es difícil tomar hipótesis cualesquiera y agrandar y enlazar [argumentos]. [*c*] Así pues, en eso se equivocan estos [filósofos]: al enlazar los Objetos Matemáticos con las Ideas. Pero los primeros[149] en establecer dos [formas de] números: el de las Especies[150] y el matemático, no dijeron ni podían decir cómo [es] y de qué se deriva el [número] matemático. Hacen de él, en efecto, un intermedio entre el [número] ideal y el [número] sensible[151]. <*1*> Pues si [se lo hace derivar] de lo Grande y lo Pequeño, será el mismo que aquel, [es decir, el mismo que] el [número] de las Ideas. <*2*> Hace derivar las magnitudes de otra variedad de lo Grande y lo Pequeño[152]. <*3*> Pero si se dice que [, de lo Grande y lo Pequeño, se da todavía] una variedad diversa, se dirá que los elementos [son] más[153]. <*4*> Y si el principio de una y de otra [clase de números] es un uno, ese uno será algo común a ellos, y habrá que investigar cómo el uno [puede llegar a ser] esa pluralidad, y [que] al mismo tiempo [sea] imposible, según [dice] aquel [filósofo][154], que el número se genere de otra manera que del Uno y de la Díada Indefinida[155]. [*d*] Todas estas [doctrinas son], pues, ilógicas, y [están] en pugna consigo mismas y con el sentido común, y se tiene la impresión de que en ellas se da el «discurso largo» de Simónides, pues el «discurso largo» surge, como el de los esclavos, cuando no tienen nada sensato para decir[156]. Y es manifiesto también que hasta los propios elementos, lo Grande y lo Pequeño, gritan como si se los trajera a la rastra; pues no pueden, en modo alguno generar el número, salvo el duplicado a partir del uno[157]. [*iii*] Y también [es] absurdo o, más bien, [es] cosa imposible, afirmar una generación de entes eternos[158]. Ahora bien, no cabe poner en duda si los pitagóricos afirmaron o no afirmaron una generación [tal], pues dicen de manera manifiesta que, una vez constituido el Uno (ya sea a partir de los planos, de la superficie[159], de la semilla o de cosas que ellos no saben decir), inmediatamente las partes más cercanas de lo Ilimitado fueron atraídas y limitadas por el Límite[160]. Pero puesto que elaboran una construcción del universo y se proponen hablar en términos naturales, lo justo [es] examinarlos en los [tratados] acerca de la naturaleza[161], y dejarlos fuera de la investigación presente, pues estamos indagando principios [que estén] en las cosas *inmóviles*, así que también se debe examinar la generación de números de esa índole[162].

---

la teoría, Aristóteles parece dar a entender, como señala Robin (1966 : 296),

que aun cuando no se trate del cuatro y, por tanto, del sólido más simple, se podría tomar cualquier otro número mayor y, por tanto, un sólido más complejo, sin que lo esencial de la teoría cambiara por eso.

147. A los objetos ideales.

148. Aristóteles podría referirse a Platón; cf. *De an* I ii 404*b*16-27; o a Jenócrates; cf. *supra* XIII vi 1080*b*25-29; ix 1086*a*10-11. Las «opiniones particulares (*idíai dóxai*)» serían las visiones referentes a la teoría de las magnitudes indivisibles.

149. Platón y sus discípulos.

150. Esto es, el número ideal; lo mismo *infra* en *b*35; cf. *supra* la nota 414 del libro XIII, en la p. 1040.

151. Cf *supra* I vi 987*b*14-16 y la nota a ese lugar.

152. Por tanto, de ellos no puede derivar el número matemático. La frase no es clara. Me aparto del texto de Jaeger (1963 : 303), que ve la frase como interrogativa y parentética. Cf. Ross (1958 : II 482).

153. Es decir, habría una inexplicable pluralidad de principios: uno para el número ideal, otro para las magnitudes, y otro para el número matemático.

154. Platón. Al inicio del párrafo Aristóteles pensaba en Platón y sus discípulos, pero ahora piensa en Platón en particular.

155. Es decir, habría dos *unos*, y el platonismo admite un *uno* único como origen de los números, con lo que se excluye toda alternativa.

156. Simónides, fr. 189 Bergk. Cf. *supra* I ii 962*b*31, y allí la nota 109 en ese libro I, en la p. 31. Alejandro (1898 : 818) informa que en *Áitaktoi* Simónides imitaba la forma de expresarse de los esclavos ante sus amos cuando cuentan una historia larga y contradictoria para disculparse ante ellos si se les reprocha que han cometido una falta. En *Rhet* III xiv 1415*b*22-25 con el mismo caso del esclavo en falta se ilustra el modo de hablar de quienes tienen que justificar o defender una cosa, y no saben cómo.

157. Porque la Díada es «duplicativa (*dyopoiós*)»; cf. *supra* XIII vii 1082*a*15, y las notas 289 y 314 de ese libro XIII, en las pp. 1015 y 1020. Para los demás números se debía recurrir a la suma y a la multiplicación.

158. Es una cosa imposible porque, como señala Alejandro (1989 : 818), semejante tesis supone que se trata de cosas no engendradas (porque son eternas) y engendradas (porque derivan de principios) a la vez. Cf. *supra* ii 1088*b*14-35.

159. La palabra «*khroía*» traducida arriba como «superficie», que denota en particular la superficie del cuerpo humano y, por tanto, la piel o la tez, era, en la terminología de los pitagóricos, equivalente a «superficie (*epipháneia*)» en general; cf. *De sensu* iii 439*a*30-*b*1.

160. Aristóteles hace referencia, al parecer, a orientaciones o hipótesis que se daban en la elaboración de la cosmogonía pitagórica, cuyo punto central era la constitución de lo Uno. Las tesis parecen haberse basado en explicaciones de índole geométrica, en la oposición entre lo Ilimitado y lo Limitado o en la idea de una semilla originaria, procedente quizá del *gónimon* de Anaximandro (DK 12 A 10). El Uno se constituía en el espacio de lo indeterminado (*ápeiron*), identificado con el aire, noción inspirada acaso en Anaxímenes, que era absorbido por el Uno, con lo que surgía la pluralidad.

161. Cf. *Phys* III iv 203*a*4-16; *DC* II ii; ix; xiii.

162. Principios, por tanto, que están en las cosas inmóviles, y no en las cosas físicas, que son esencialmente móviles. Son inmóviles tanto los números ideales cuanto los números matemáticos.

Capítulo iv

[*i*] *No hay generación de lo eterno, aun cuando no se la conciba como temporal, sino como lógica* (1091*a*23-1091*a*29). [*ii*] [1] *Una cuestión es si el bien está en el punto de partida o es posterior;* [2] *las opiniones:* [*a*] *los antiguos teólogos;* [*b*] *los poetas más antiguos;* [*c*] *el platonismo* (1091*a*29-1091*b*16). [*iii*] *Lo que es primero y se basta a sí mismo, es bueno* (1091*b*16-1091*b*23). [*iv*] *No se puede afirmar que el Uno sea bueno y principio y elemento* ([*a*]-[*b*]) (1091*b*23-1092*a*5). [*v*] *Conclusiones* (1092*a*5-1092*a*7).

τοῦ μὲν οὖν περιττοῦ γένεσιν οὔ φασιν, ὡς δηλονότι τοῦ ἀρτίου οὔσης γενέσεως: τὸν δ' ἄρτιον πρῶτον ἐξ ἀνίσων τινὲς κατασκευάζουσι τοῦ μεγάλου καὶ μικροῦ ἰσασθέντων. ἀνάγκη οὖν πρότερον ὑπάρχειν τὴν ἀνισότητα αὐτοῖς τοῦ ἰσασθῆναι· εἰ δ' ἀεὶ ἦσαν ἰσασμένα, οὐκ ἂν ἦσαν ἄνισα πρότερον (τοῦ γὰρ ἀεὶ οὐκ ἔστι πρότερον οὐθέν), ὥστε φανερὸν ὅτι οὐ τοῦ θεωρῆσαι ἕνεκεν ποιοῦσι τὴν γένεσιν τῶν ἀριθμῶν. ἔχει δ' ἀπορίαν καὶ εὐπορήσαντι ἐπιτίμησιν πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαί· ἀπορίαν μὲν ταύτην, πότερόν ἐστί τι ἐκείνων οἷον βουλόμεθα λέγειν αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, ἢ οὔ, ἀλλ' ὑστερογενῆ. παρὰ μὲν γὰρ τῶν θεολόγων ἔοικεν ὁμολογεῖσθαι τῶν νῦν τισίν, οἳ οὐ φασιν, ἀλλὰ προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι (τοῦτο δὲ ποιοῦσιν εὐλαβούμενοι ἀληθινὴν δυσχέρειαν ἣ συμβαίνει τοῖς λέγουσιν, ὥσπερ ἔνιοι, τὸ ἓν ἀρχήν· ἔστι δ' ἡ δυσχέρεια οὐ διὰ τὸ τῇ ἀρχῇ τὸ εὖ ἀποδιδόναι ὡς ὑπάρχον, ἀλλὰ διὰ τὸ τὸ ἓν ἀρχὴν καὶ ἀρχὴν ὡς στοιχεῖον καὶ τὸν ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός),--οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι ταύτῃ ὁμοίως, ἧ βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐτοὺς πρώτους, οἷον νύκτα καὶ οὐρανὸν ἢ χάος ἢ ὠκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία· οὐ μὴν ἀλλὰ τούτοις μὲν διὰ τὸ

---

163. Aristóteles se refiere a los platónicos, como se ve por lo que sigue, pese a que en último párrafo del capítulo precedente se ha tratado de los pitagóricos. Se muestra ahora que tanto los pitagóricos cuanto los platónicos han intentado explicar la generación de cosas eternas, lo cual, como se dijo *supra* en iii 1091*a*12-13, carece de sentido.

164. Se entiende que niegan la generación del *primer* número impar, es decir, del 3, que resulta de la aplicación del uno al número par; cf. *supra* I vi 987*b*33-998*a*1; acerca de la generación del primer número par, a la que se hace referencia arriba a continuación, cf. *supra* iii 1091*a*10-12; XIII viii 1084*a*3-7.

165. Aristóteles se refiere, al parecer, a Jenócrates en particular, quien, según Alejandro (1898 : 819), no interpretaba la igualación ejercida por el Uno sobre la Díada en sentido cronológico, sino lógico, y ello, dice Alejandro, «a los fines de la exposición didáctica (*didaskalías khárin*)». Para Aristóteles, decir tal cosa es una forma de intentar eludir la objeción: si hay una igualación, hubo antes una desigualdad, y si la igualación existió desde siempre, no hubo antes desigualdad alguna. Por tanto, la idea de una generación de los números, aun cuando fuera nada más que teórica, carece de toda significación. Cf. *DC* I x 279*b*32-280*a*10.

166. Lo señalado en el paréntesis es una manera de subrayar la dificultad de la cuestión: sólo la puede considerar sencilla el que la considera superficialmente y da, por eso, una respuesta errónea, que será o podrá ser causa del reproche; cf. Alejandro (1891 : 821); Bonitz (1848-1849 : 585).

167. En opinión de Ross (1958 : II 407), el «nosotros» en que aquí Aristóteles se incluye, es el nosotros «platónico», de lo que desprendería, si se acepta la

[*i*] Así pues, [esos filósofos][163] niegan la generación de lo impar[164], como que fuera claro que hay generación de lo par. Algunos construyen el primer [número] par a partir de la igualación de los desiguales, [es decir, de] lo Grande y lo Pequeño. Por tanto, la desigualdad se da en ellos necesariamente *antes de la igualación*. Si hubieran estado siempre igualados, no habrían sido antes desiguales (pues de lo que [es] siempre nada es anterior), así que [es] manifiesto que [estos filósofos] no afirman la generación de los números sólo en razón de la teoría[165]. [*ii*] [1] Pero encierra una aporía (y una causa de reproche para el que la considere sencilla[166]) [la cuestión de] en qué relación se hallan los elementos y los principios con *el bien* y *lo bello*. [La] dificultad [es] esta: <*a*> si alguno de ellos es, como solemos[167] decir, «el Bien en sí» y «lo Óptimo», <*b*> o no, sino que [estos son] posteriores en la generación[168]. [2] [*a*] Por parte de los teólogos[169] parece haber acuerdo con algunos de los [filósofos] de ahora, que dicen que no, sino que tanto el bien cuanto lo bello se ponen de manifiesto sólo cuando avanza la naturaleza de los entes[170]. (Pero hacen eso para guardarse de la verdadera dificultad ante la que se ven los que dicen, a la manera de algunos [filósofos][171], que el uno [es] principio[172]; y la dificultad no es a causa de atribuírsele el bien, como propiedad, al principio, sino a causa de [considerar] que el Uno [es] principio, y principio como elemento[173], y [de hacer derivar] el número del Uno). [*b*] Los poetas antiguos [parecen pensar] de igual modo, en la medida en que dicen que no son reyes ni gobiernan los primeros [dioses], como la Noche, el Cielo, el Caos o el Océano, sino [que el que lo hace es] Zeus[174]. Pero dicen cosas así porque

---

conjetura de Jaeger, que el presente libro es del período de Assos; cf. *supra* nota 462 del libro I, en la p. 108.

168. Esto es, o <*a*> uno de los principios es el bien, o <*b*> el bien aparece después de los principios; Aristóteles considera estas posibilidades en orden inverso (<*b*>, <*a*>), esto es, en el ordenamiento en quiasmo habitual en él. Cf. *supra* XII vii 1072*b*30-1073*a*3, donde Aristóteles ya se había preguntado si el bien está en el punto de partida o en el desarrollo.

169. Acerca del uso de «teólogos (*theólogoi*)», cf. *supra* la nota 150 del libro I, en la p. 41.

170. Los pitagóricos y Espeusipo; cf. *supra* XII vii 1072*b*31-1073*a*3.

171. Tales como Platón, en quien Aristóteles debe de pensar en este punto.

172. Y que ese principio, se debe entender, es el bien. De hecho, se ha propuesto reemplazar «principio (*arkhé*)» por «bien (*agathón*)» en este lugar del texto; cf. Jaeger (1963 : 304 *app crit*); Robin (1966 : 560 *n.*).

173. Acerca del elemento y el principio, y la diferencia entre ambos, cf. *supra* V i; iii; VII xvii 1041*b*28-31; XII iv 1070*b*25-26. Pareciera insinuarse que acerca de las relaciones entre el Bien y el Uno hay en el platonismo dos orientaciones: una que identifica el Bien y el Uno, y que sería la sustentada por Platón, y otra que hace del Bien sólo un atributo del Uno, y, probablemente, la causa

μεταβάλλειν τοὺς ἄρχοντας τῶν ὄντων συμβαίνει τοιαῦτα λέγειν, ἐπεὶ οἵ γε μεμιγμένοι αὐτῶν [καὶ] τῷ μὴ μυθικῶς πάντα λέγειν, οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες, τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι, καὶ οἱ Μάγοι, καὶ τῶν ὑστέρων δὲ σοφῶν οἷον Ἐμπεδοκλῆς τε καὶ Ἀναξαγόρας, ὁ μὲν τὴν φιλίαν στοιχεῖον ὁ δὲ τὸν νοῦν ἀρχὴν ποιήσας. τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μέν φασιν αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι· οὐσίαν μέντοι τὸ ἓν αὐτοῦ ᾠοντο εἶναι μάλιστα. --ἡ μὲν οὖν ἀπορία αὕτη, ποτέρως δεῖ λέγειν· θαυμαστὸν δ' εἰ τῷ πρώτῳ καὶ ἀϊδίῳ καὶ αὐταρκεστάτῳ τοῦτ' αὐτὸ πρῶτον οὐχ ὡς ἀγαθὸν ὑπάρχει, τὸ αὐταρκες καὶ ἡ σωτηρία. ἀλλὰ μὴν οὐ δι' ἄλλο τι ἄφθαρτον ἢ διότι εὖ ἔχει, οὐδ' αὐταρκες, ὥστε τὸ μὲν φάναι τὴν ἀρχὴν τοιαύτην εἶναι εὔλογον ἀληθὲς εἶναι, τὸ μέντοι ταύτην εἶναι τὸ ἕν, ἢ εἰ μὴ τοῦτο, στοιχεῖόν γε καὶ στοιχεῖον ἀριθμῶν, ἀδύνατον. συμβαίνει γὰρ πολλὴ δυσχέρεια—ἣν ἔνιοι φεύγοντες ἀπειρήκασιν, οἱ τὸ ἓν μὲν ὁμολογοῦντες ἀρχὴν εἶναι πρώτην καὶ στοιχεῖον, τοῦ ἀριθμοῦ δὲ τοῦ μαθηματικοῦ —ἅπασαι

---

de lo que hay de bueno en las cosas, doctrina que en algún momento parece haber sido sostenida por el propio Platón, pero que acaso fue característica de los desarrollos de Espeusipo y Jenócrates; cf. Robin (1966 : 306).

174. La idea implícita es que el bien no está en el punto de partida, sino que se da sólo en realidades o momentos posteriores o derivados. En Hesíodo, Noche, Urano y Caos se hallan entre las divinidades más antiguas; cf. *Teogonía* 116; 123; 127; Océano es en Homero el más antiguo de los dioses; cf. *Ilíada* XIV 201. En ambos poetas la soberanía divina es ejercida por Zeus, que pertenece a la tercera generación de dioses, y es visto como soberano definitivo.

175. Como lo decía la tradición mítica, a la que los poetas se atenían, la cual presentaba una sucesión de tres soberanos divinos (Urano, Cronos, Zeus), y ello no en razón, pues, de conveniencias teóricas, como en el caso de los filósofos considerados en lo que precede.

176. Porque en ellos se combina la condición de poeta y de filósofo, y piensan y se expresan en parte poética y en parte filosóficamente.

177. Ferecides de Siros es autor de época incierta: puede que haya vivido en el siglo VII o a mediados del VI a. C. Algunas fuentes antiguas lo presentan como maestro de Pitágoras. Aristóteles piensa seguramente en una alegoría de la creación del mundo escrita en prosa por este autor, de la que se han conservado algunos fragmentos. En la obra de Ferecides se ha creído ver indicios de la influencia de diversas mitologías, en particular la órfica, y de que acaso a su vez haya influido en algunos de los primeros filósofos, como Anaximandro y Heráclito. Cf. Freeman (1944 : 36-40). Cf. también Baghdassarian (2013 : 133-134).

178. Acerca de los magos, cf. Herodoto I ci. Los magos eran persas seguidores de la religión de Zoroastro. El fr. 6 de *De philosophia*, donde también se menciona a los Magos, muestra que Aristóteles conocía el dualismo iranio, que afirma dos principios, uno del bien y otro del mal, encarnados en

hacen que cambien los [dioses] que gobiernan a los entes[175]. En cambio, los que, de estos [autores], son mixtos[176], al no decir todas las cosas de manera mítica, como Ferecides[177] y algunos otros, ponen lo Óptimo [como] lo primero que generó; también los Magos[178], y, entre los sabios posteriores, por ejemplo, Empédocles y Anaxágoras: [de estos,] el primero hizo de la Amistad un elemento, y el segundo, [hizo] del Intelecto un principio. [*c*] De los que afirman que existen las llamadas substancias inmóviles[179], unos[180] dicen que el Uno en sí [es] el Bien en sí; piensan, empero, que su substancia es, más que nada, el Uno. [*iii*] Así pues, la aporía[181] [es] esa: [hay que establecer] de cuál de los dos modos se ha de explicar [la cuestión]. [Sería una cosa] sorprendente si en lo [que se admite que es] primero y eterno y se basta a sí mismo en el grado máximo, no se diera primariamente, como un bien, esa misma [condición]: el bastarse a sí mismo y la subsistencia[182]. Por otro lado, [el principio] no [es] indestructible por alguna otra [razón] que porque está *bien*[183], ni se basta a sí mismo [por otra razón que esa].[184] De modo que es razonable que decir que el principio sea tal[185], sea [decir algo] verdadero. [*iv*] [Es,] en cambio, imposible que [un principio] tal sea el Uno o, si no es eso, [que sea], en todo caso, un elemento, y un elemento de los números[186]. [*a*] [De ello] surge, en efecto, una gran dificultad (huyendo de la cual han renegado [de esta doctrina] algunos[187] [filósofos, a saber,] los que admiten que el Uno es principio primero y elemento, pero [sólo] del número matemático). <*1*> En efecto, todas las unidades

---

Ormuz y Arimán, en el cual parece haber visto el Filósofo un anticipo del dualismo platónico, por lo que la referencia a los Magos en este lugar le resultaría pertinente. Cf. Jaeger (1946 : 156-157).

179. Platón y los platónicos que sostienen la existencia de substancias inmóviles y separadas.

180. Se esperaría que a este «unos (*hoi mén*)» le respondiese un «otros (*hoi dé*)» de filósofos que sostuviesen una tesis contrastante con la que se acaba de consignar, pero o Aristóteles ha incurrido en un descuido omitiéndolos o la parte correspondiente del texto se ha perdido. Es posible que ese segundo grupo correspondiera a los autores que afirmaban la tesis mencionada poco más arriba, en *b*8-12, acerca de la anterioridad del Bien. Cf. Robin (1966 : 508).

181. La aporía a que se ha hecho referencia *supra* en 1091*a*29-31.

182. «La condición de bastarse a sí mismo (*tò autárkes*)», esto es, la suficiencia o la autonomía, da a entender que el principio en cuestión es independiente en el sentido de que no está sujeto a otra cosa o a condición alguna. La «subsistencia (*sōtēría* [o 'salvación' o 'supervivencia'])» parece remitir a la condición de eterno.

183. Esto es, el principio primero no puede sino ser, a la vez que principio primero, bueno o un bien o, más precisamente, el bien más grande, y ello [*1*] porque la suficiencia y la eternidad que se le reconocen no pueden sino ser propiedades buenas, y [*2*] porque no las tendría si no fuera bueno.

γὰρ αἱ μονάδες γίγνονται ὅπερ ἀγαθόν τι, καὶ πολλή τις εὐπορία ἀγαθῶν. ἔτι εἰ τὰ εἴδη ἀριθμοί, τὰ εἴδη πάντα ὅπερ ἀγαθόν τι· ἀλλὰ μὴν ὅτου βούλεται τιθέτω τις εἶναι ἰδέας· εἰ μὲν γὰρ τῶν ἀγαθῶν μόνον, οὐκ ἔσονται οὐσίαι αἱ ἰδέαι,
30 εἰ δὲ καὶ τῶν οὐσιῶν, πάντα τὰ ζῷα καὶ τὰ φυτὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ μετέχοντα. ταῦτά τε δὴ συμβαίνει ἄτοπα, καὶ τὸ ἐναντίον στοιχεῖον, εἴτε πλῆθος ὂν εἴτε τὸ ἄνισον καὶ μέγα καὶ μικρόν, τὸ κακὸν αὐτό (διόπερ ὁ μὲν ἔφευγε τὸ ἀγαθὸν προσάπτειν τῷ ἑνὶ ὡς ἀναγκαῖον ὄν, ἐπειδὴ ἐξ ἐναντίων ἡ γένεσις,
35 τὸ κακὸν τὴν τοῦ πλήθους φύσιν εἶναι· οἱ δὲ λέγουσι τὸ ἄνισον τὴν τοῦ κακοῦ φύσιν)· συμβαίνει δὴ πάντα τὰ ὄντα μετέχειν τοῦ κακοῦ ἔξω ἑνὸς αὐτοῦ τοῦ ἑνός, καὶ μᾶλλον
1092a ἀκράτου μετέχειντοὺς ἀριθμοὺς ἢ τὰ μεγέθη, καὶ τὸ κακὸν τοῦ ἀγαθοῦ χώραν εἶναι, καὶ μετέχειν καὶ ὀρέγεσθαι τοῦ φθαρτικοῦ· φθαρτικὸν γὰρ τοῦ ἐναντίου τὸ ἐναντίον. καὶ εἰ ὥσπερ ἐλέγομεν ὅτι ἡ ὕλη ἐστὶ τὸ δυνάμει ἕκαστον, οἷον
5 πυρὸς τοῦ ἐνεργείᾳ τὸ δυνάμει πῦρ, τὸ κακὸν ἔσται αὐτὸ τὸ δυνάμει ἀγαθόν. ταῦτα δὴ πάντα συμβαίνει, τὸ μὲν ὅτι ἀρχὴν πᾶσαν στοιχεῖον ποιοῦσι, τὸ δ' ὅτι τἀναντία ἀρχάς, τὸ δ' ὅτι τὸ ἓν ἀρχήν, τὸ δ' ὅτι τοὺς ἀριθμοὺς τὰς πρώτας οὐσίας καὶ χωριστὰ καὶ εἴδη.

---

184. Los filósofos criticados no han caído en la cuenta, pues, de que la condición de primero y de suficiente de por sí le corresponde al principio en razón de que es el bien, y contrariando eso subordinan el Bien al Uno, que, como se ha señalado, es visto como propiedad, así que es el Uno el que reviste substancialidad. Sin embargo, como principio, ese Uno no podría tener, entonces, por sí mismo, sino por accidente, o no por ser tal, los rasgos que la visión de los filósofos criticados le atribuyen, sino por ser el Bien.

185. Que sea bueno o que sea un bien. El error platónico reside en asimilar o equiparar el Bien y el Uno.

186. Un elemento de los números ideales, cada uno de los cuales, como se ha visto, es concebido como una realidad substancial independiente.

187. Espeusipo y sus discípulos, que rechazaban que el Uno pudiera ser lo mismo que el bien. Cf. *supra* XIII i 1076*a*19-22. Espeusipo ve en el Uno sólo el principio del número matemático, y no del número ideal, y ello por reconocer que el número ideal es una realidad perfecta que no necesita que se lo asocie con el bien.

188. Una primera consecuencia de la tesis criticada es, pues, que cada una de las unidades que son los elementos de que se componen los números, se convierte en «una cosa esencialmente buena (*hóper agathón ti*)», es decir, en algo bueno en sí. Cf. *supra* IV ii 1003*b*33-34 y la nota 225 del libro III, en la p. 208. El hecho de que se hable de «unidades (*monádes*)» sugeriría que Aristóteles piensa aquí en los números matemáticos y, por consiguiente, en la tesis de Espeusipo en particular, antes que en los números ideales de Platón; pero estrictamente la crítica parece corresponderle más bien a los platónicos ortodoxos.

se convierten en una cosa esencialmente buena[188], y [se dará] una gran abundancia de bienes[189]. <2> Además, si las Especies son números, todas las Especies [serán] cosas esencialmente buenas[190]. Por otra parte, supóngase que hay Ideas de lo que uno quiera: pues bien, [1] si sólo [las hay] de las cosas buenas[191], las Ideas no serán substancias; en cambio [2] si también [las hay] de[192] las substancias, todos los animales y las plantas [serán] buenos, y [serán buenas] todas las cosas que participen [de las Ideas][193]. [b] Resultan, por tanto, esos absurdos; también [este otro][194]: que el elemento contrario [a lo Uno], ya sea la pluralidad o lo Desigual, es decir, lo Grande y lo Pequeño, [ha de ser] el Mal en sí. (Por eso un [filósofo][195] rehuía de asociar el Bien al Uno, [y ello] en la idea de que, como la generación [se da] a partir de los contrarios[196], el Mal necesariamente ha de ser la naturaleza de la pluralidad; y otros [filósofos][197] dicen que lo Desigual [es] la naturaleza del Mal). Resulta, por tanto, [1] que todos los entes participarán del Mal, salvo uno: el Uno en sí; y [2] que [del Mal] participarán más puramente los números que las magnitudes; y [3] que el mal será el territorio[198] del Bien, y [4] que [el mal] participará de lo [que para él es] destructivo, y lo deseará, pues el contrario es destructivo de su contrario[199]. Y si, como dijimos[200], la materia [de cada cosa] es esa [misma] cosa en potencia; por ejemplo, la del fuego en actividad [es] el fuego en potencia, el Mal será el Bien en sí en potencia. [v] Todas estas [consecuencias] resultan, pues, por un lado, porque [estos filósofos] hacen de todo principio un elemento; por otro, porque hacen de los principios, contrarios; por otro aún, porque [hacen] del Uno un principio; por otro, porque [hacen] de los números las substancias primeras, cosas separadas y Especies.

---

189. La última frase debe de tener sentido irónico. En la medida en que cada unidad es semejante al Uno, que en la visión criticada es el Bien, entonces, cada unidad ha de ser de la índole del Bien. Como las unidades matemáticas son infinitas, los bienes han de ser infinitos.

190. O «buenas en sí». La expresión en la empleada ya *supra* en *b*25; cf. *supra* la precedente nota 188. Como el Uno, que es el Bien, es componente de todo número, y todo número es una Especie, toda Especie será buena en sí.

191. Frase más bien obscura, cuyo sentido es debatido. Ross (1958 : II 488) suple en este punto el siguiente sobreentendido: «si sólo [las hay] de las cosas buenas, *no habrá Ideas de substancias y, por tanto* las Ideas no serán substancias». La alternativa pareciera ser: o bien sólo hay Ideas de las cosas buenas o bien hay Ideas de todas la cosas.

192. Aquí se echa de menos un «todas», para tener «de todas las substancias (*pánton tôn ousiôn*)», como pareciera reclamarlo el sentido, Cf. la nota precedente.

193. Por una parte, [1] si las Ideas son buenas, como «bueno» denota una cualidad, habrá Ideas nada más que de cualidades, esto es, de propiedades, y no Ideas de substancias; por otra parte, [2] si hay Ideas de todas las cosas,

y, por tanto, las hay también de substancias, entonces, como la Idea tiene el Uno, es decir, lo Bueno, como componente, todas las cosas del mundo sensible, en tanto participan de una Idea, serán buenas, con lo que se retorna a [*1*].

194. Las que siguen son las consecuencias paradójicas y forzosas que derivan del hecho de haberse tomado contrarios como principios, e identificado uno de ellos (el Uno) con el Bien, lo que conlleva que el restante (lo Desigual o la Díada) sea el Mal.

195. Espeusipo.

196. Y (se sobreentiende) uno de ellos es el Bien.

197. Platón y Jenócrates.

198. «territorio (*khóra*)», equivale a «materia (*hýle*)»; cf. Platón, *Timeo* 52*a*9. Cf. *Phys* I ix 192*a*18-25; IV ii 209*b*11-13. La doctrina criticada conllevaría la implicancia de que, como los principios son contrarios, y uno de ellos se corresponde con la materia y el otro con la especie, entonces la materia y la especie son contrarios, y, como se dice a continuación arriba, si la materia desea la especie, entonces se da la paradoja de que el Mal ha de apetecer (*orégesthai*) el Bien, que lo destruye.·

199. Por tanto, en resumen, [*1*] salvo lo Uno, todos los demás entes participarán en el Mal en sí, y ello en la medida en que participan del opuesto de lo Uno; [*2*] los números participarán en el mal más que las magnitudes, porque derivan de los principios en forma directa; en cambio, las magnitudes derivan de los principios en forma indirecta; cf. *supra* XIII ix 1085*a*7-9; es decir, cuanto más cerca está una cosa de los principios o de los elementos, más toma parte en el Mal; [*3*] como lo Uno (= el Bien) funciona como principio formal, y el principio opuesto (= el Mal) funciona como principio material, el Mal resulta ser la materia del Bien; [*4*] como el principio material (= el Mal) aspira al principio formal (= el Bien), que es su contrario y lo destruye, el Mal aspira a lo que lo destruye.

200. Cf. *supra* i 1088*b*1. En esa doctrina, es decir, en la de Aristóteles, la materia no se identifica con el Mal, sino, en todo caso, con la potencia tanto del mal cuanto del bien. La materia no es, pues, como tal, el mal, salvo accidentalmente, en tanto es privación de la especie. Cf. *supra* IX ix 1051*a*17-21.

Capítulo v

[*i*] *Es tan erróneo no poner el bien en el principio como suponer que lo completo está sólo en el punto de llegada* (1092*a*9-1092*a*17). [*ii*] *Carece de sentido generar el lugar junto con los sólidos matemáticos, y no aclarar qué es ese lugar* (1092*a*17-1092*a*21). [*iii*] *No han precisado en qué sentido deriva el número de sus principios;* [*a*] *no es por mezcla ni por composición;* [*b*] *ni de sus componentes internos;* [*c*] *ni de una semilla; ni* [*d*] *de sus contrarios* (1092*a*21-1092*b*8). [*iv*] *El número no es causa de la substancia; no han precisado si son causas* [*a*] *como límites o* [*b*] *como proporción;* [*c*] *resulta no ser causa en ninguno de los sentidos de la palabra* (1092*b*8-1092*b*25).

εἰ οὖν καὶ τὸ μὴ τιθέναι τὸ ἀγαθὸν ἐν ταῖς ἀρχαῖς καὶ τὸ τιθέναι οὕτως ἀδύνατον, δῆλον ὅτι αἱ ἀρχαὶ οὐκ ὀρθῶς ἀποδίδονται οὐδὲ αἱ πρῶται οὐσίαι. οὐκ ὀρθῶς δ' ὑπολαμβάνει οὐδ' εἴ τις παρεικάζει τὰς τοῦ ὅλου ἀρχὰς τῇ τῶν ζῴων καὶ φυτῶν, ὅτι ἐξ ἀορίστων ἀτελῶν τε ἀεὶ τὰ τελειότερα, διὸ καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων οὕτως ἔχειν φησίν, ὥστε μηδὲ ὄν τι εἶναι τὸ ἓν αὐτό. εἰσὶ γὰρ καὶ ἐνταῦθα τέλειαι αἱ ἀρχαὶ ἐξ ὧν ταῦτα· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, καὶ οὐκ ἔστι τὸ σπέρμα πρῶτον. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ τόπον ἅμα τοῖς στερεοῖς τοῖς μαθηματικοῖς ποιῆσαι (ὁ μὲν γὰρ τόπος τῶν καθ' ἕκαστον ἴδιος, διὸ χωριστὰ τόπῳ, τὰ δὲ μαθηματικὰ οὐ πού), καὶ τὸ εἰπεῖν μὲν ὅτι πού ἔσται, τί δέ ἐστιν ὁ τόπος μή. --ἔδει δὲ τοὺς λέγοντας ἐκ στοιχείων εἶναι τὰ ὄντα καὶ τῶν ὄντων τὰ πρῶτα τοὺς ἀριθμούς, διελομένους πῶς ἄλλο ἐξ ἄλλου ἐστίν, οὕτω λέγειν τίνα τρόπον ὁ ἀριθμός ἐστιν ἐκ τῶν ἀρχῶν. πότερον μίξει; ἀλλ' οὔτε πᾶν μικτόν, τό τεγιγνόμενον ἕτερον, οὐκ ἔσται τε χωριστὸν τὸ ἓν οὐδ' ἑτέρα φύσις· οἱ δὲ βούλονται. ἀλλὰ συνθέσει, ὥσπερ συλλαβή; ἀλλὰ θέσιν τε ἀνάγκη ὑπάρχειν, καὶ χωρὶς ὁ νοῶν νοήσει τὸ ἓν καὶ τὸ πλῆθος. τοῦτ' οὖν ἔσται ὁ ἀριθμός, μονὰς

---

201. Esa es la conclusión general de las argumentaciones precedentes. La expresión «substancia primera» no tiene aquí el sentido técnico de *Cat* v; cf. la nota 104 en la p. XXXVIII de la «Introducción»; hace referencia sólo a las realidades que se postulan como punto de partida de la explicación que es objeto de crítica.

202. Aristóteles se refiere a Espeusipo.

203. Cf. *supra* XII vii 1072*b*30-1073*a*3 y la nota a ese lugar.

204. Eso no es, desde luego, lo que diría el propio Espeusipo, pero es lo que debiera decir, da a entender Aristóteles, si fuera coherente con sus puntos de partida, en la medida en que, aunque afirma que el Uno es principio, no lo ve, empero, como cosa real o en acto, sino como principio incompleto y potencial que se desarrolla y se determina paulatinamente. De ser así, en el inicio el Uno no será sino potencialidad, y, por tanto, propiamente ni siquiera un ente en sentido estricto.

205. «Aquí (*entaûtha*)» en sentido platónico, es decir, en el ámbito del mundo sensible que nos rodea, por oposición al mundo eidético.

206. Los animales y las plantas, mencionados en *a*12-13.

207. Es, por tanto, errónea la suposición de Espeusipo de que la generación es paso de lo indeterminado e incompleto a lo determinado y completo. La incompletud de los principios es tan sólo aparente, pues lo determinado está ya en el comienzo: en la generación de un ser humano el punto de partida no es la semilla, sino otro ser humano, que es el padre. Como se ha visto ya, lo primero es lo más completo tanto desde el punto de vista lógico, cuanto desde el ontológico y aun desde cronológico; cf. *supra* XII x 1075*a*35-36.

208. El lazo de este segmento con lo que precede y con lo que sigue no es visible o radica sólo en que la tesis ahora objetada también era afirmada por

[*i*] Pues bien, si [es] imposible tanto no poner el Bien en los principios cuanto ponerlo así, [es] evidente que no se indican correctamente ni los principios ni las substancias primeras[201]. Tampoco se supone correctamente[202] si se compara los principios del todo con el [principio] de los animales y de las plantas, [y ello] porque las cosas más completas [derivan] siempre de cosas incompletas e indeterminadas[203], y se dice, por eso, que es así también en el caso de los primeros [principios]. De modo que ni siquiera el Uno en sí es un ente[204]. [Pero no es así,] pues aun aquí[205] son completos los principios de los que [derivan] esas cosas[206], pues un hombre engendra a un hombre, y la semilla no es lo primero[207]. [*ii*][208] También [es] absurdo <*1*> hacer [que] el lugar [se genere] al mismo tiempo que los sólidos matemáticos (pues el lugar es propio de las cosas particulares; por eso [están] separadas según el lugar; pero los Objetos Matemáticos no [están] en lugar ninguno); y <*2*> [es también absurdo] decir que [esos objetos] están en un lugar, pero no [decir] qué es el lugar[209]. [*iii*] Los [filósofos][210] que dicen que los entes [se forman] de elementos, y que los primeros entre los entes [son] los números, debieran determinar cómo una cosa [deriva] de otra cosa, y explicar así de qué modo[211] el número [deriva] de los principios. [*a*] ¿[Será] por *mezcla*? Pero <*1*> ni todo es mezclable[212], y <*2*> lo que se genera [por mezcla] es diverso [de los elementos][213], y [en ese caso] el Uno no existirá separado ni [será] una naturaleza diversa[214]; ellos, empero, pretenden [eso]. ¿[Será, entonces,] por *composición*, como una sílaba[215]? Pero [en tal caso] <*1*> [en los componentes] necesariamente se dará una posición[216], y <*2*> el que intelige, inteligirá por separado el Uno y la Pluralidad: el número será, por tanto, esto: unidad

---

Espeusipo, al que se ha hecho referencia, sin mencionarlo, en el segmento anterior. Bonitz (1848-1849 : 589) piensa que estas líneas pueden haber sido transpoladas de XIII viii o ix.

209. Al parecer, no se objeta que no se aclare qué es el lugar en general, sino la naturaleza precisa de ese lugar en que se dice que están los cuerpos matemáticos, y que no podría ser el mismo de las cosas particulares sensibles. Para Aristóteles el lugar y la posición no son constitutivos de las cosas; cf. *Phys* IV ii 209*b*22-31; se asocian al movimiento natural; cf. *GC* I vi 322*b*32-323*a*9; los Objetos Matemáticos carecen de esa y de toda forma de movimiento.

210. Uno de los cuales es Espeusipo. En algunos puntos Aristóteles tiene en cuenta en particular a Platón.

211. O en cuál de los modos o sentidos que se mencionan a continuación. La refutación consiste en mostrar que no se puede hacer valer *ninguno* de los sentidos en que se dice que una cosa deriva de otra. Acerca de los sentidos de «de (*ek*)», cf. *supra* V xxiv.

212. Cf. *supra* I viii 989*a*33-*b*2. Qué sea «mezclable (*miktón*)», y la especificación de las cosas de que no hay mezcla se consignan en *GC* I x 327*b*10-22; 328*a*18-33.

καὶ πλῆθος, ἢ τὸ ἓν καὶ ἄνισον. καὶ ἐπεὶ τὸ ἐκ τινῶν εἶναι ἔστι μὲν ὡς ἐνυπαρχόντων ἔστι δὲ ὡς οὔ, ποτέρως ὁ ἀριθμός; οὕτως γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ ὧν γένεσις ἐστιν. ἀλλ' ὡς ἀπὸ σπέρματος; ἀλλ' οὐχ οἷόν τε τοῦ ἀδιαιρέτου τι ἀπελθεῖν. ἀλλ' ὡς ἐκ τοῦ ἐναντίου μὴ ὑπομένοντος; ἀλλ' ὅσα οὕτως ἔστι, καὶ ἐξ ἄλλου τινός ἐστιν ὑπομένοντος. ἐπεὶ τοίνυν τὸ ἓν ὁ μὲν τῷ πλήθει ὡς ἐναντίον τίθησιν, ὁ δὲ τῷ ἀνίσῳ, ὡς ἴσῳ τῷ ἑνὶ χρώμενος, ὡς ἐξ ἐναντίων εἴη ἂν ὁ ἀριθμός: ἔστιν ἄρα τι ἕτερον ἐξ οὗ ὑπομένοντος καὶ θατέρου ἐστὶν ἢ γέγονεν. ἔτι τί δή ποτε τὰ μὲν ἄλλ' ὅσα ἐξ ἐναντίων ἢ οἷς ἔστιν ἐναντία φθείρεται κἂν ἐκ παντὸς ᾖ, ὁ δὲ ἀριθμὸς οὔ; περὶ τούτου γὰρ οὐθὲν λέγεται. καίτοι καὶ ἐνυπάρχον καὶ μὴ ἐνυπάρχον φθείρει τὸ ἐναντίον, οἷον τὸ νεῖκος τὸ μῖγμα (καίτοι γε οὐκ ἔδει: οὐ γὰρ ἐκείνῳ γε ἐναντίον). --οὐθὲν δὲ διώρισται οὐδὲ ὁποτέρως οἱ ἀριθμοὶ αἴτιοι τῶν οὐσιῶν καὶ τοῦ εἶναι, πότερον ὡς ὅροι (οἷον αἱ στιγμαὶ τῶν μεγεθῶν, καὶ ὡς Εὔρυτος ἔταττε τίς

---

213. La mezcla equivale a una combinación química en la cual se dan propiedades que no se daban en los elementos antes de mezclarse. Acerca de la «mezcla» y de las otras formas de reunión de componentes mencionadas en lo que sigue, cf. *supra* la nota 31 del libro VIII, en la p. 629.

214. Una naturaleza diversa de la mezcla. Por tanto, si al caso de lo Uno y la Díada Indefinida se aplicara la noción de «mezcla», en el resultado no se daría el Uno con sus rasgos propios diferenciados, porque al formarse la mezcla, los elementos que la forman dejan de existir como cosas independientes.

215. Acerca de la sílaba, cf. *supra* las notas 596 y 597 del libro I, en la p. 131 y la nota 116 del libro III, en la p. 184. Cf. también *GC* 328*a*3-17.

216. Como la palabra lo sugiere tanto en griego cuanto en castellano, la «composición (*sýnthesis*)» supone una «posición (*thésis*)» de los componentes, que en el compuesto están yuxtapuestos.

217. En contraste con lo que se registra en el resultado de una «mezcla», los componentes de una «composición» mantienen sus rasgos propios diferenciados, tal como «B» y «A» los mantienen en la sílaba «BA» que ellas forman. Las consecuencias *<1>* y *<2>* son, pues, absurdas: el factor formal y el factor material, el uno y la pluralidad, estarían sólo yuxtapuestos; perderían, por tanto, su unidad, o no la constituirían, y serían pensables por separado.

218. Ross (1958 : II 491) piensa que las dos formas de generación que se acaba de mencionar no representan una subdivisión de la «composición», como creía Alejandro (1898 : 825). Pero pareciera que se debe entender que «mezcla» y «composición» son formas de la derivación a partir de componentes *internos*, presentes en potencia en la mezcla y en acto en la composición. A ellas se opone la generación (considerada en lo que sigue bajo [*d*]), a partir de un factor externo a la cosa, esto es, por obra de una causa motora o eficiente, que no se considera que esté después presente en ella. Cf. *supra* V i 1013*a*4-10; xxiv 1023*a*26-31; XII iv 1070*b*22-26.

219. La palabra «generación (*génesis*)» debe de remitir aquí a la generación natural antes que a la artificial, por más que en ninguna de esas dos formas

más pluralidad o el Uno más lo Desigual[217]. [*b*] Y como «derivar de [componentes]» es a veces «[derivar] de componentes internos» y a veces no[218], ¿de cuál de los dos modos [derivará] el número? El modo [de derivación a partir] de componentes internos no se da sino en [las cosas] de las que hay la generación[219]. [*c*] Entonces, ¿[derivará el número de sus principios] como a partir de una semilla[220]? Pero no puede una cosa provenir de lo indivisible[221]. [*d*] ¿O [el número derivará] de un contrario que no permanece[222]? Pero todas las cosas que [se generan] de ese modo, [derivan], además, de alguna otra cosa que permanece[223]. Como, además, uno [de estos filósofos][224] pone el Uno como contrario de la Pluralidad, y otro[225] [lo pone] como [contrario] de lo Desigual (valiéndose del Uno como de lo Igual), el número [se ha de componer o ha de derivar] de contrarios. Por tanto, habrá algo diverso[226], que permanezca, [a partir] de lo cual, y de uno de los dos [contrarios], es o se genera [el número]. Además, ¿por qué todas las otras cosas que [derivan] de contrarios o que [se componen] de contrarios, aun cuando [deriven] de todo [el contrario][227], se destruyen, pero el número no? Nada se dice, en efecto, acerca de ellas. Con todo, tanto [si es] componente interno cuanto [si] no [es] componente interno, el contrario destruye [el compuesto] (por ejemplo, el Odio [destruye] la Mezcla (aunque no debiera, pues no [es] contrario, al menos de esta[228]). [*iv*] [*a*] Tampoco se ha definido[229] en cuál de estos dos sentidos [son] los números causas de las substancias y del ser: ¿[Son causas] como límites (a la manera en que los puntos [son límites] de las magnitudes, y, como Eurito[230] fijaba qué número [era el número]

---

es la noción aplicable al número, el cual es visto como eterno; cf. *supra ii* 1088*b*15-28; en cambio, las cosas que se generan pueden ser o no ser, en la medida en que uno de sus componentes es materia.

220. La palabra «*spérma* (semilla)» puede denotar tanto la semilla vegetal cuanto el semen de la reproducción animal. Es probable que Aristóteles piense en lo segundo, en la medida en que la semilla bien puede ser vista como parte componente de la planta nueva.

221. El Uno es indivisible, y la generación de un individuo a partir de un factor externo (esperma o semilla) conlleva la separación, es decir, la *división*, del factor generativo respecto de aquello que genera (el padre o el vegetal). Del Uno nada se puede separar o desprender a la manera en que se desprende una semilla de la planta que la produjo. No cabe, pues, representarse la generación del número según el modelo de la generación de un animal o de la generación de una planta.

222. Eso ocurre en el cambio cualitativo o alteración (*alloíosis*), en el que un contrario reemplaza a otro. Se trata, pues, de la generación de una cualidad (*génesis tis*), y no de una generación «simple (*haplê*) de una substancia; cf. *supra* la nota 143 del libro VII, en la p. 540.

223. Derivan de un substrato material que constituye el soporte de los contrarios, para el cual la teoría platónica no deja lugar.

ἀριθμὸς τίνος, οἷον ὁδὶ μὲν ἀνθρώπου ὁδὶ δὲ ἵππου, ὥσπερ οἱ τοὺς ἀριθμοὺς ἄγοντες εἰς τὰ σχήματα τρίγωνον καὶ τετράγωνον, οὕτως ἀφομοιῶν ταῖς ψήφοις τὰς μορφὰς τῶν φυτῶν), ἢ ὅτι [ὁ] λόγος ἡ συμφωνία ἀριθμῶν, ὁμοίως δὲ καὶ ἀνθρωπος καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον; τὰ δὲ δὴ πάθη πῶς ἀριθμοί, τὸ λευκὸν καὶ γλυκὺ καὶ τὸ θερμόν; ὅτι δὲ οὐχ οἱ ἀριθμοὶ οὐσία οὐδὲ τῆς μορφῆς αἴτιοι, δῆλον· ὁ γὰρ λόγος ἡ οὐσία, ὁ δ' ἀριθμὸς ὕλης· οἷον σαρκὸς ἡ ὀστοῦ ἀριθμὸς; ἡ δ' οὐσία οὕτω, τρία πυρὸς γῆς δὲ δύο· καὶ ἀεὶ ὁ ἀριθμὸς ὃς ἂν ἢ τινῶν ἐστιν, ἢ πύρινος ἢ γήϊνος ἢ μοναδικός, ἀλλ' ἡ οὐσία τὸ τοσόνδ' εἶναι πρὸς τοσόνδε κατὰ τὴν μῖξιν· τοῦτο δ' οὐκέτι ἀριθμὸς ἀλλὰ λόγος μίξεως ἀριθμῶν σωματικῶν ἢ ὁποιωνοῦν. οὔτε οὖν τῷ ποιῆσαι αἴτιος ὁ ἀριθμός, οὔτε ὅλως ὁ ἀριθμὸς οὔτε ὁ μοναδικός, οὔτε ὕλη οὔτε λόγος καὶ εἶδος τῶν πραγμάτων. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὡς τὸ οὗ ἕνεκα.

---

224. Espeusipo.

225. Platón.

226. Es decir, una tercera cosa, aparte de los dos contrarios, que opere como substrato o como sujeto. El sentido preciso de esta frase y de las que siguen es un tanto obscuro.

227. Se trata, al parecer, del caso en que el contrario del que la cosa deriva está presente en la cosa, y puede destruirla tal como puede hacerlo un contrario que esté fuera de la cosa; cf. Alejandro (1898 : 826); Bonitz (1848-1849 : 590).

228. No es contrario de la mezcla, sino de la Amistad. Aristóteles toma un ejemplo de la filosofía de Empédocles, en la que el Odio, que es, pues, contrario de la Amistad, destruye la mezcla (*mîgma*) perfecta de los cuatro elementos que formaban el Esfero. Cf. DK 31 B 17.

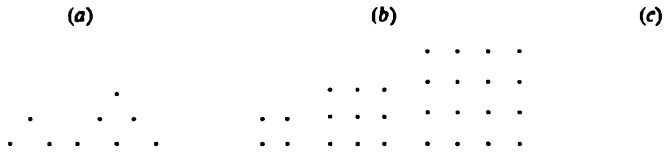
229. Aristóteles pasa a considerar las tesis, pitagóricas o de procedencia pitagórica, acerca de la causalidad de los números, esto es, la idea de que *las cosas sensibles se generan a partir de los números.* Es probable que Aristóteles tome en cuenta también tendencias pitagorizantes que se darían en el seno del platonismo. A juicio de Ross (1958 : II 493), Aristóteles vuelve a ocuparse de la teoría platónica de los números como Ideas sólo a partir de 1093*b*21.

230. Eurito de Tarento (comienzos del siglo IV a. C.), filósofo pitagórico que fue discípulo de Filolao; cf. *supra* la nota 240 del libro I, en la p. 62. Eurito representaba con piedritas la figura de la cosa por definir, contaba las piedritas empleadas, y ese era el número de la cosa en cuestión: para el hombre las piedritas eran 250.

231. Con «de los vivientes» se traduce «*tôn phytôn*»: parece forzoso admitir ese sentido, más general y antiguo, de la palabra «*phytón*», que es usada también con ese valor en Platón: *Sofista* 233*e*; *República* III 401*a*; *Timeo* 90*a*. El significado de «*phytón*» es corrientemente «planta».

232. Los pitagóricos representaban (*a*) los números como el 3, el 6 y el 10 (cf. *supra* la notas 245 y 249 del libro I, en las pp. 64 y 65) por medio de puntos o piedras distribuidos en forma de triángulo; (*b*) los números de factores iguales, como 4 (2 x2), 9 (3 x 3) o 16 (4 x 4) en forma de cuadrado, y (*c*) los de factores desiguales, como el 6, bajo la forma de un rectángulo:

de qué cosa; por ejemplo, este [es el número] del hombre, este, [el] del caballo, reproduciendo con piedritas las figuras de los vivientes[231], como [hacen] los que trasportan los números a las figuras del triángulo y del cuadrado)?[232] [*b*] ¿O [son causas] porque la armonía musical [es] una proporción[233] de números, y también [lo son] el hombre y cada una de las demás cosas[234]? <*a*> Pero las afecciones, ¿cómo [pueden ser] números: lo blanco, lo dulce, lo cálido? <*b*> Que los números no [son] substancias ni causas de la configuración[235], es evidente, pues la proporción [es] substancia, mientras que el número [es la] materia[236]; por ejemplo, la substancia de la carne y del hueso es número en este sentido[237]: *tres* [partes] de fuego y *dos* de tierra[238]; pero el número, cualquiera que sea, es [número] *de* ciertas cosas: sea de [partes de] fuego, sea de [partes de] tierra, sea de unidades. Pero la substancia [es] el ser tanto de esto en proporción con tanto de esto en la mezcla. Ahora bien, eso ya no [es] un número, sino la proporción de una mezcla de números corpóreos o de la clase que fuere. [*c*] Así pues, el número (ya sea el número en general o el número compuesto de unidades[239]) no [es] <*a*> causa de la producción[240] ni [es] <*b*> materia ni <*c*> proporción y especie de las cosas, y tampoco [puede ser visto] como <*d*> el *con vistas a lo cual*[241].



Cf. *supra* V xiv 1020*b*2-5; *Phys* IV iv 203*a*12-14.

233. En esta ocurrencia, y en las restantes hasta el final del capítulo, «proporción» traduce «*lógos*»; cf. *supra* la nota 27 del libro I, en la p. 12.

234. Es posible que, en lo que precede, [*a*] y [*b*] correspondan a dos versiones o dos fases sucesivas de la tesis pitagórica acerca de la relación entre los números y las cosas: [*a*] las cosas consisten en números, esto es, son conglomerados de unidades; [*b*] entre las cosas y los números hay una relación mimética o representativa. Las tesis son refutadas a continuación (1092*b*15-16 y 16-17) en <*a*> y <*b*>. Cf. *supra* XIII vi 1080*b*16-20.

235. Los números no son, pues, causas o causantes, de la configuración (*aítioi tês morphês*), es decir, no son *causas formales* de las cosas. Cf., en el mismo sentido, *infra* *b*24-25: el número no es «proporción ni especie de las cosas (*lógos kaì eídos tôn pragmátōn*)».

236. Leo «materia (*hýlē*)». Jaeger prefiere «de [la] materia (*hýlēs*)»: en todo caso, lo que se quiere decir no es que el número *sea* materia (ni que sea causa material, según se lo afirma expresamente *infra*, *b*24), sino que se relaciona con la materia o cae del lado de ella, en la medida en que expresa, como en el ejemplo que sigue, la cantidad de la porción o de las partes *de materia* (es decir, lo que más abajo, en *a*22, se llama «número corpóreo [*arithmòs sōmati-*

kás]»), mientras que la forma corresponde a la *relación* en el sentido de proporción o de «razón» («*lógos*»; no «*prós ti*»), esto es, en el caso aducido como ejemplo, la proporción entre aquellas partes expresadas como cantidades.

237. En la frase que se acaba de leer me ajusto a la lectura tradicional, no a la de Jaeger; cf. Jaeger (1963 : 307 *app crit*). Las proporciones expresan la especie o la substancia, pero sólo se dan si se concretan o se encarnan en algo que les sirva de soporte material, porque lo que definen es la combinación de elementos determinados desde el punto de vista cuantitativo, como la tierra o el fuego, mencionados a continuación. Por cierto, en la medida en que, en las visiones pitagórica y platónica, los números son separados, no pueden ser *causas materiales* de las cosas.

238. Empédocles DK 31 B 96; cf. *supra* I x 993*a*17-22, y la nota a ese lugar. Cf. también el apartado 8.2. de la «Introducción». Robin (1966 : 361 *n*) piensa que no se trata de un ejemplo tomado de Empédocles, sino de uno imaginado arbitrariamente.

239. El número «compuesto de unidades (*monadikós*)» es el número matemático; cf. *supra* la nota 209 del libro XIII, en la p. 996. Acerca del «número corpóreo», cf. *supra* la nota 236, en la p. 1093. En contraste con el número «corpóreo», el número matemático no es materia, sino sólo medida de las unidades que lo forman. En este último segmento Aristóteles no se ha referido expresamente a los números ideales.

240. Es decir, no puede ser causa eficiente. Leo «de la producción (*toû poiêsai*)», que parece haber sido la lectura de Alejandro, en lugar del «para la producción (*tôi poiêsai*)» que prefiere Jaeger (1963 : 307 *app crit*), si bien el sentido último de ambas expresiones es el mismo.

241. Es decir, los números no pueden ser causas en ninguno de los sentidos de «causa», o bien, no caen en ninguna de las cuatro variedades de causa; cf. *supra* la nota 132 del libro I, en la p. 36; cf. también *supra* XII x 1075*b*27-30. <*c*> corresponde a la causa formal, y <*d*> a la causa final; cf. *supra* las notas 87 y 91 del libro I, en las pp. 26 y 28.

Capítulo vi

[*i*] *Discusión de las ideas pitagóricas acerca de la mezcla y la proporción* (1092*b*26-1093*a*1). [*ii*] [*a*] *Si las cosas que son diversas participan de un mismo número, ese número no puede ser su causa;* [*b*] *la comunidad de número se debe a causas azarosas o se la ha establecido de manera arbitraria* (1093*a*1-1093*b*6). [*iii*] *Conclusiones:* [*a*] *las proporciones y correspondencias aducidas por los pitagóricos no son causa en ninguno de los sentidos de esta palabra;* [*b*] *el bien y lo bello están en los números por azar o por analogía;* [*c*] *no son causa de las relaciones armónicas;* [*d*] *lo expuesto es testimonio del error de la tesis que declara que los números son principios separados* (1093*b*6-1093*b*29).

ἀπορήσειε δ' ἄν τις καὶ τί τὸ εὖ ἐστὶ τὸ ἀπὸ τῶν ἀριθμῶν τῷ ἐν ἀριθμῷ εἶναι τὴν μίξιν, ἢ ἐν εὐλογίστῳ ἢ ἐν περιττῷ. νυνὶ γὰρ οὐθὲν ὑγιεινότερον τρὶς τρία ἂν ἢ τὸ μελίκρατον κεκραμένον, ἀλλὰ μᾶλλον ὠφελήσειεν ἂν ἐν οὐθενὶ λόγῳ ὂν ὑδαρὲς δὲ ἢ ἐν ἀριθμῷ ἄκρατον ὄν. ἔτι οἱ λόγοι ἐν προσθέσει ἀριθμῶν εἰσὶν οἱ τῶν μίξεων, οὐκ ἐν ἀριθμοῖς, οἷον τρία πρὸς δύο ἀλλ' οὐ τρὶς δύο. τὸ γὰρ αὐτὸ δεῖ γένος εἶναι ἐν ταῖς πολλαπλασιώσεσιν, ὥστε δε ἱμετρεῖσθαι τῷ τε Α τὸν στοῖχον ἐφ' οὗ ΑΒΓ καὶ τῷ Δ τὸν ΔΕΖ· ὥστε τῷ αὐτῷ πάντα. οὔκουν ἔσται πυρὸς ΒΕΓΖ καὶ ὕδατος ἀριθμὸς δὶς τρία—εἰ δ' ἀνάγκη πάντα ἀριθμοῦ κοινωνεῖν, ἀνάγκη πολλὰ συμβαίνειν τὰ αὐτά, καὶ ἀριθμὸν τὸν αὐτὸν τῷδε καὶ ἄλλῳ. ἀρ' οὖν τοῦτ' αἴτιον καὶ διὰ τοῦτό ἐστι τὸ πρᾶγμα, ἢ ἄδηλον; οἷον ἔστι τις τῶν τοῦ ἡλίου φορῶν ἀριθμός, καὶ πάλιν τῶν τῆς σελήνης, καὶ τῶν ζῴων γε ἑκάστου τοῦ βίου καὶ ἡλικίας· τί οὖν κωλύει ἐνίους μὲν τούτων τετραγώνους εἶναι ἐνίους δὲ κύβους, καὶ ἴσους τοὺς δὲ διπλασίους; οὐθὲν γὰρ κωλύει, ἀλλ' ἀνάγκη ἐν τούτοις στρέφεσθαι, εἰ ἀριθμοῦ πάντα ἐκοινώνει. ἐνεδέχετό τε τὰ διαφέροντα ὑπὸ τὸν αὐτὸν ἀριθμὸν πίπτειν· ὥστ' εἴ τισιν ὁ αὐτὸς ἀριθμὸς συνεβεβήκει, ταὐτὰ ἂν ἦν ἀλλήλοις ἐκεῖνα τὸ αὐτὸ εἶδος ἀριθμοῦ ἔχοντα,

---

242. Esa era precisamente la tesis defendida por algunos pitagóricos (que son, al parecer, los únicos que Aristóteles tiene en mente aquí): la de que la bondad de cada cosa depende de la proporción numérica a que se ajustaba la mezcla de sus componentes. La proporción óptima era la del número caracterizado como «conforme a una buena proporción (*eulógistos*)» (mencionado en la frase siguiente, *b*27), que no es el número par, como podría sugerirlo su oposición con «impar», sino, según Bonitz (1848-1849 : 593), un número que se obtiene con facilidad por medio de la multiplicación, como es el caso de todo número cuadrado o cúbico, a los que, por otra parte, los pitagóricos les atribuían significados y potencias peculiares. Según Ross (1958 : II 495), en cambio, el número «impar» es, aquí, por el contrario, todo número que responde en general a la proporción $n : n + 1$. Cf. *supra* I v 986*a*18; 23; *De sensu* iii 439*b*25-440*a*6. En lo que sigue, Aristóteles refuta la tesis pitagórica mencionada aduciendo un caso en el que no se cumple.

243. Es decir, según parece, tres partes de agua y tres partes de miel.

244. A ninguna proporción fija o predeterminada.

245. Según Alejandro (1898 : 630), «en números» equivale aquí a «en multiplicaciones», como se lo implica, por otra parte en lo que sigue. La objeción de Aristóteles es que la mezcla no puede consistir, como creían los pitagóricos, en la *multiplicación*, que lo sería de los mismos elementos, porque la multiplicación equivale al agregado de unidades *de la misma especie*, sino que tiene que consistir en la *suma* de elementos *diversos* que no tienen un mismo factor.

246. De las cosas multiplicadas.

247. Esto es, todos los productos en que interviene el mismo factor deben poder ser medidos por el mismo factor, así que las fórmulas implican que

[*i*] También se puede plantear la cuestión de cuál es el bien [que para las cosas deriva] de los números por ajustarse su mezcla a un número, ya sea [un número] conforme a una buena proporción o a uno impar[242]. <*a*> Pues en realidad el aguamiel no sería para nada más sanadora estando mezclada al tres por tres[243]; antes bien, será más benéfica si está aguada, sin ajustarse a ninguna proporción[244], que ajustada a un número y [más] pura. <*b*> Además, las proporciones de las mezclas consisten en la adición de números, no en números[245]; por ejemplo, 3 + 2, y no 3 x 2. En las multiplicaciones el género[246] debe ser, en efecto, el mismo, así que la serie [de factores] 1 x 2 x 3 se debe medir por el uno, y la [serie de factores] 4 x 5 x 7, por el cuatro. Así que todas [las series de factores se deben medir] por lo mismo[247]. Por tanto, [el número] del fuego no podrá ser 2 x 5 x 3 x 7 y el del agua, 2 x 3[248]. [*ii*] [*a*] Y si todas las cosas necesariamente participan de un número, también necesariamente muchas cosas resultarán [ser] las mismas, y el número [será] el mismo para esta y para aquella [cosa determinada]. ¿[Es,] entonces, esa[249] la causa, y por eso existe la cosa? ¿O [eso es más bien] incierto? Por ejemplo, [supóngase que] hay un número de los movimientos de traslación del Sol, y, a la vez, [otro] de los de la Luna[250], y de la vida y de la edad de cada uno de los animales. <*a*> Pues bien, ¿qué impide que unos de esos [números] sean cuadrados, y otros, cúbicos, y unos, iguales, y otros, dobles? Nada lo impide, en efecto, sino que [las cosas] necesariamente girarán en esos [límites][251] si [en efecto, como dicen estos filósofos,] todas participan del número; y <*b*> es posible que cosas diferentes caigan bajo el mismo número. De modo que si unas resultaran tener el mismo número, esas cosas, por tener la misma especie de número, serían *la misma*; por ejemplo, el Sol y la Luna [serían] la misma cosa[252]. Pero ¿por qué [han de ser]

30 35 1093a 5 10

---

una misma substancia o *un mismo* elemento es tomado un cierto número de veces, esto es, expresan cantidades mayores o menores de lo mismo.

248. Lo cual implicaría, según Ross (1958 : II 496), el absurdo de que el fuego contiene partes de agua. Cf. la nota precedente.

249. El que la cosa participe en un número.

250. Cf. *supra* XII viii 1073*b*17-38.

251. En «girarán en esos [límites] (*en toútois stréphesthai*)», la expresión pronominal «en esos (*en toútois*)» podría remitir, por cierto, a los números, pero parece razonable seguir la línea de la interpretación de Ross (1958 : II 496), que se apoya en la expresión «*kýklōi stréphesthai* (girar en círculo)», y suponer que el sujeto tácito son los números o las cosas a que corresponde el mismo número. Los límites serían los fijados por la naturaleza (cuadrada o cúbica, igual o doble) del número en que la cosa participa. La expresión presenta, de todos modos, mucha opacidad, lo mismo que el detalle del decurso de pensamiento en todo el presente segmento [*ii*].

οἷον ἥλιος καὶ σελήνη τὰ αὐτά. ἀλλὰ διὰ τί αἴτια ταῦτα; ἑπτὰ μὲν φωνήεντα, ἑπτὰ δὲ χορδαὶ ἡ ἁρμονία, ἑπτὰ δὲ αἱ πλειάδες, ἐν ἑπτὰ δὲ ὀδόντας βάλλει (ἔνιά γε, ἔνια δ' οὔ), ἑπτὰ δὲ οἱ ἐπὶ Θήβας. ἆρ' οὖν ὅτι τοιοσδὶ ὁ ἀριθμὸς πέφυκεν, διὰ τοῦτο ἢ ἐκεῖνοι ἐγένοντο ἑπτὰ ἢ ἡ πλειὰς ἑπτὰ ἀστέρων ἐστίν; ἢ οἱ μὲν διὰ τὰς πύλας ἢ ἄλλην τινὰ αἰτίαν, τὴν δὲ ἡμεῖς οὕτως ἀριθμοῦμεν, τὴν δὲ ἄρκτον γε δώδεκα, οἱ δὲ πλείους· ἐπεὶ καὶ τὸ ΞΨΖ συμφωνίας φασὶν εἶναι, καὶ ὅτι ἐκεῖναι τρεῖς, καὶ ταῦτα τρία· ὅτι δὲ μυρία ἂν εἴη τοιαῦτα, οὐθὲν μέλει (τῷ γὰρ Γ καὶ Ρ εἴη ἂν ἐνσημεῖον)· εἰ δ' ὅτι διπλάσιον τῶν ἄλλων ἕκαστον, ἄλλο δ' οὔ, αἴτιον δ' ὅτι τριῶν ὄντων τόπων ἓν ἐφ' ἑκάστου ἐπιφέρεται τῷ σίγμα, διὰ τοῦτο τρία μόνον ἐστὶν ἀλλ' οὐχ ὅτι αἱ συμφωνίαι τρεῖς, ἐπεὶ πλείους γε αἱ συμφωνίαι, ἐνταῦθα δ' οὐκέτι δύναται. ὅμοιοι δὴ καὶ οὗτοι τοῖς ἀρχαίοις Ὁμηρικοῖς, οἳ μικρὰς ὁμοιότητας ὁρῶσι μεγάλας δὲ παροράσιν. λέγουσι δέ τινες ἔτι πολλὰ τοιαῦτα, οἷον αἵ τε μέσαι ἡ μὲν ἐννέα ἡ δὲ ὀκτώ,

---

252. En la visión de Aristóteles, tanto el Sol como la Luna tienen cinco movimientos propios. Al parecer, <*a*> muestra que las propiedades del número correspondiente a una cosa no ostentan ningún indicio que permita verlo como causa de la cosa; y <*b*> la comunidad de número para cosas manifiestamente diversas llevaría a suponer, sin embargo, que son idénticas, de lo que se desprende que las relaciones numéricas no pueden ser las causas formales de las cosas.

253. El «tales cosas» remite a los números, que, según se ha visto, eran aducidos por los pitagóricos como causas. En lo que sigue inmediatamente Aristóteles muestra que en los ejemplos dados por los propios pitagóricos las causas son otras.

254. Por cierto, las vocales de la lengua griega son más, a saber, diez (más los diptongos). Arriba se piensa, como es usual en los autores antiguos, en términos de las letras que en la escritura de esa lengua se emplean para la representación de las vocales. Cf. *supra* la nota 596 del libro I, en la p. 131 y la nota 116 del libro III, en la p. 184; también *Poet* xx 1456*b*22-34. Aristóteles se detiene en el número siete en razón de que para los pitagóricos era un número especialmente significativo; entre otras cosas, porque es el único de la década que no es ni producto ni factor. Al parecer algunos de los miembros de esa escuela escribieron acerca de ese número y del diez, y ello probablemente en la línea que se desprende de lo que sigue. Notoriamente, Aristóteles encuentra pueriles y risibles las correspondencias que los pitagóricos «descubrían» y en las que creían ver indicios de una relación de «causalidad» numérica.

255. Por ejemplo, el caballo; cf. *HA* II i 501*b*1; VI xxii 576*a*6.

256. Polinices y sus seis jefes aliados. Aristóteles alude al episodio, del ciclo tebano, del asedio de la ciudad por esos siete jefes a fin de hacer que Polinices obtuviese el poder real que detentaba su hermano Etéocles. Cf. Esquilo, *Los siete contra Tebas.*

257. A las Pléyades.

causas tales cosas[253]? [*b*] [Son] siete las vocales[254]; siete cuerdas [son] la escala musical; siete, las pléyades; a los siete [años] pierden [los animales los] dientes (algunos, al menos; otros, no)[255], y siete los [jefes que marcharon] contra Tebas[256]. Ahora bien, ¿acaso porque el número [siete] por naturaleza es tal, por eso esos [jefes] fueron siete o está la pléyade [formada por] siete estrellas? ¿O [más bien] los unos [fueron siete] a causa de las puertas [de la ciudad de Tebas], o por alguna otra causa, o a aquellas[257] nosotros las contamos así, y a la Osa, doce, pero otros[258] [cuentan] más? Y dicen también que la Ξ, la Ψ y la Z son acordes [musicales], y que porque estos son tres, aquellas son tres[259]. Y para nada les inquieta que las [letras] de esa clase podrían ser muchísimas (porque también ΓP podría ser un solo signo[260]). Pero si [a esto esos filósofos replicaran] que cada una [de esas tres letras es] el doble respecto de las demás [consonantes], y que ninguna otra [es así], [se les debiera responder] que la causa [de eso es] que, como son tres los lugares [del canal bucal], en cada uno se agrega una sola [letra], la sigma[261], por eso son sólo tres [las consonantes dobles], y no porque los acordes musicales sean tres, puesto que los acordes musicales [son] más, pero allí ya no es posible [que sean más][262]. Por tanto, estos [filósofos resultan ser] semejantes a los antiguos intérpretes de Homero[263], que veían semejanzas pequeñas, pero descuidaban las grandes. Algunos dicen que [hay] muchas [correspondencias] de esa clase; por ejemplo, las [cuerdas] intermedias: una [vale] nueve

---

258. Otros pueblos, como los caldeos, los babilonios o los egipcios, según señalan los comentaristas antiguos, que incluían en el conjunto más o menos de siete estrellas. En lo que precede, «nosotros» es «nosotros, los griegos»; cf. *supra* la nota 33 del libro I, en la p. 14; el mito griego correspondiente habla de *siete* hermanas convertidas después en estrellas. Así que tanto en el caso de los jefes cuanto en el de las constelaciones, y debe entenderse, en todos los demás casos, en realidad el número aducido por los pitagóricos como causa resulta de un factor accidental.

259. Acerca de «armonía [musical] (*symphōnía*)», cf. *supra* la nota 245 del libro I, en la p. 64. Se dice, pues, que son tres las consonantes dobles porque son tres los acordes que conocía la música antigua, a saber, de cuarta, de quinta y de octava, identificadas por los pitagóricos con la Z, la Ξ y la Ψ respectivamente.

260. Las letras Ξ («xi»), Z («dzeta») y Ψ («psi») son llamadas «dobles» en razón de que cada una de ellas representa dos sonidos consonánticos sucesivos, a saber, Ξ = «ks»; Ψ = «ps» y Z = «zd» o «dz»; cf. *supra* la nota 596 del libro I, en la p. 131. Aristóteles señala que podría objetarse que es asimismo casual el hecho de que en el alfabeto se den esas tres letras «dobles» y no otras, como podría serlo un signo que representase la secuencia ΓP = «gr», con lo que el número de letras dobles sería de *cuatro*. Aristóteles da ese recurrente ejemplo («gr») pensando sin duda en la palabra «*grámma* (letra)»; cf. *Poet* xx 1456*b*34-38.

261. Leo «*tò sigma*», con Bonitz (1848-1849 : 583); Jaeger (1963 : 309) prefiere «*tôi sigma*». Cf. Ross (1958 : II 497-498).

καὶ τὸ ἔπος δεκαεπτά, ἰσάριθμον τούτοις, βαίνεται δ' ἐν μὲν τῷ δεξιῷ ἐννέα συλλαβαῖς, ἐν δὲ τῷ ἀριστερῷ ὀκτώ· καὶ ὅτι ἴσον τὸ διάστημα ἔν τε τοῖς γράμμασιν ἀπὸ τοῦ Α πρὸς τὸ Ω, καὶ ἀπὸ τοῦ βόμβυκος ἐπὶ τὴν ὀξυτάτην [νεάτην] ἐν αὐλοῖς, ἧς ὁ ἀριθμὸς ἴσος τῇ οὐλομελείᾳ τοῦ οὐρανοῦ. ὁρᾶν δὲ δεῖ μὴ τοιαῦτα οὐθεὶς ἂν ἀπορήσειεν οὔτε λέγειν οὐθ' εὑρίσκειν ἐν τοῖς ἀϊδίοις, ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς φθαρτοῖς. ἀλλ' αἱ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς φύσεις αἱ ἐπαινούμεναι καὶ τὰ τούτοις ἐναντία καὶ ὅλως τὰ ἐν τοῖς μαθήμασιν, ὡς μὲν λέγουσί τινες καὶ αἴτια ποιοῦσι τῆς φύσεως, ἔοικεν οὑτωσί γε σκοπουμένοις διαφεύγειν (κατ' οὐδένα γὰρ τρόπον τῶν διωρισμένων περὶ τὰς ἀρχὰς οὐδὲν αὐτῶν αἴτιον)· ἔστιν ὡς μέντοι ποιοῦσι φανερὸν ὅτι τὸ εὖ ὑπάρχει καὶ τῆς συστοιχίας ἐστὶ τῆς τοῦ καλοῦ τὸ περιττόν, τὸ εὐθύ, τὸ ἰσάκις ἴσον, αἱ δυνάμεις ἐνίων ἀριθμῶν· ἅμα γὰρ ὧραι καὶ ἀριθμὸς τοιοσδί· καὶ τὰ ἄλλα δὴ ὅσα συνάγουσιν ἐκ τῶν μαθηματικῶν θεωρημάτων πάντα ταύτην ἔχει τὴν δύναμιν. διὸ καὶ ἔοικε συμπτώμασιν· ἔστι γὰρ συμβεβηκότα μέν, ἀλλ' οἰκεῖα ἀλλήλοις πάντα, ἓν δὲ τῷ ἀνάλογον ἐν ἑκάστῃ γὰρ τοῦ ὄντος κατηγορίᾳ ἐστὶ τὸ ἀνάλογον, ὡς εὐθὺ ἐν μήκει οὕτως ἐν πλάτει τὸ ὁμαλόν, ἴσως ἐν ἀριθμῷ τὸ περιττόν, ἐν δὲ χροιᾷ τὸ λευκόν. --ἔτι οὐχ οἱ ἐν τοῖς εἴδεσιν ἀριθμοὶ αἴτιοι τῶν ἁρμονικῶν καὶ τῶν τοιούτων (διαφέρουσι γὰρ ἐκεῖνοι ἀλλήλων οἱ ἴσοι εἴδει· καὶ γὰρ αἱ μονάδες)· ὥστε διά γε ταῦτα εἴδη οὐ ποιητέον. τὰ μὲν οὖν συμβαίνοντα ταὐτά τε κἂν ἔτι πλείω συναχθείη· ἔοικε δὲ τεκμήριον εἶναι τὸ πολλὰ κακοπαθεῖν περὶ τὴν γένεσιν αὐτῶν καὶ μηδένα τρόπον δύνασθαι συνεῖραι τοῦ μὴ χωριστὰ εἶναι τὰ μαθηματικὰ τῶν αἰσθητῶν, ὡς ἔνιοι λέγουσι, μηδὲ ταύτας εἶναι τὰς ἀρχάς.

---

262. «allí», es decir, «en el caso de las consonantes dobles», que no pueden ser más que tres por la razón señalada, esto es, porque los puntos de articulación (los «lugares») de las consonantes (de la lengua griega) son tres, a saber, la región velar, la región dental y la región labial: las letras «dobles» representan la combinación de sonidos oclusivos de cada uno de esos puntos de articulación con la fricativa representada por la letra sigma (Σ = «s»), es decir, Ξ = velar (k) más «s»; Z = dental (d) más «s», y Ψ = labial (p) más «s». No hay otros puntos de articulación; así que *por esa causa*, que radica, pues, en la configuración del aparato articulatorio, dice Aristóteles, y no por las razones afirmadas por el pitagorismo, son tres, y nada más que tres, las consonantes «dobles» posibles. Por otra parte, como observa Ross (1958 : II 498), de la combinación de los acordes elementales se podrían obtener nuevos acordes, pero con consonantes dobles no se podrían producir nuevas consonantes dobles.

[tonos], y la otra, ocho[264], y el verso épico [es de] diecisiete [sílabas] (un número igual a [la suma de] aquellos [dos]); y se escanden, en la [mitad] derecha, en nueve sílabas, y en la [mitad] izquierda, en ocho[265]. Y [dicen también] que el intervalo en las letras desde la A hasta la Ω es igual que [el intervalo] entre la [nota] más grave y la más aguda en las flautas[266], cuyo número [es] igual a la armonía completa del universo[267]. [*iii*] [*a*] Pero hay que observar que nadie podría hallar dificultades en formular y descubrir [correspondencias] de esa clase en las cosas eternas, puesto que [se las descubre con facilidad] también en las destructibles. Pero las naturalezas tan celebradas [que se dan] en los números, y los contrarios a ellas[268], y, en general, las cosas [contenidas] en los Objetos Matemáticos, como algunos dicen [que son], y hacen [de ellas] causas de la naturaleza, parecen desaparecer cuando se las examina de este modo[269], pues ninguna de ellas es causa en ninguno de los sentidos definidos a propósito de los principios[270]. [*b*] De todas maneras, [estos filósofos] hacen manifiesto[271] que el Bien se da <en los números>[272], y que de la serie de lo Bello forman parte lo Impar, lo Recto[273], lo Cuadrado[274] y las potencias[275] de algunos números. En efecto, las estaciones del año y tal número [van] juntos[276], y todas las otras [correspondencias] que toman de los teoremas matemáticos tienen esa significación. Por eso impresionan como meras coincidencias. Son, en efecto, accidentes, y todas [son] afines entre sí; pero [son] *una* por analogía[277]. En cada categoría[278] del ente se da, en efecto, un análogo: tal como lo *recto* [es] a la *longitud*, [es] el *plano* a la *superficie*, y acaso lo *impar* al *número*, y lo *blanco* al *color*. [*c*] Además, los números [contenidos] en las Especies[279] no [son] causas de las [relaciones] armónicas ni de cosas de esa índole, pues aquellos difieren entre sí [en especie, aun cuando son] iguales; pues también [difieren entre sí] las unidades [que los forman][280]. De modo que al menos por esas [razones] no cabe suponer [que existan] las Especies. [*d*] Así pues, esas [son] las consecuencias [que derivan de la tesis criticada], y se podrían reunir todavía más. El que tengan que esforzarse tanto a propósito de la generación de ellos[281], y el que no sea posible organizar en modo alguno [los argumentos en su favor] parece ser testimonio[282] de que los Objetos Matemáticos no existen separados de las cosas sensibles, como algunos dicen, y que no son esos los principios [de las cosas].

---

263. Aristóteles se refiere probablemente a los intérpretes alegóricos de Homero: esa manera de leer a Homero es rechazada expresamente por Platón en *República* II 378c-d, e implícitamente por Aristóteles en *Poet* xxv, donde prescinde de ella cuando trata de la temática en relación con la cual se aplicaba. En el siglo VI a. C. parecen haber cultivado la lectura alegórica, entre

otros, Teágenes de Regio; cf. Freeman (1948 : 41); Ferecides de Siros; cf. *supra* la nota 177, en la p. 1082; y en el siglo V a. C. Metrodoro de Lampsaco; Freeman (1948 : 277-278).

264. Esto es, la «relación (*lógos*)» entre las dos cuerdas intermedias de la lira es 9 : 8.

265. El que arriba se llama «verso épico» es el hexámetro dactílico, formado por cinco dáctilos (- ⏑ ⏑) y un espondeo (- -) o un troqueo (- ⏑). El número de sílabas del hexámetro es variable, porque el dáctilo, que abarca tres sílabas, puede ser reemplazado por un espondeo, que tiene dos, pero si se considera el hexámetro cuyos primeros cinco pies consisten en dáctilos, se tienen quince sílabas de los dáctilos más dos sílabas del último pie, que suman diecisiete. Aristóteles considera a continuación el hexámetro dividido en dos partes: la primera («izquierda») abarca tres pies dactílicos iniciales = nueve sílabas, y la segunda («derecha»), dos pies dactílicos más un troqueo o espondeo = ocho sílabas. Como se ve arriba, esos eran los números tenidos en cuenta por los pitagóricos para establecer la correspondencia con los tonos.

266. A y Ω son la primera y la última letra del alfabeto griego, que comprende veinticuatro caracteres, como son veinticuatro las notas, desde la nota más grave hasta la más aguda, emitidas por la flauta.

267. Referencia a la idea pitagórica de que las esferas que forman el universo producen al girar un sonido armónico. Cf. DK 58 B 35.

268. Las dos series o columnas (*systoikhíai*) de opuestos; cf. *supra* I v 986*a*23-27, y allí la nota 262 de ese libro I, en la p. 70.

269. Del modo en que Aristóteles lo está haciendo o lo ha hecho en lo que precede.

270. No son causas en ninguno de los cuatro sentidos de la palabra causa; cf. *supra* I iii 983*a*24-32, y allí la nota 132 de ese libro I, en la p. 36; V i-ii. Como se precisa más abajo, se trata nada más que de correspondencias de carácter analógico, pero no de relaciones de causalidad.

271. Me aparto de la puntuación de Jaeger; cf. Jaeger (1962 : *app crit*).

272. Sobreentendido sugerido por Christ y comúnmente aceptado. La relación del número con el Bien no es, sin embargo, causal, sino analógica y accidental.

273. Cf. *supra* I v 986*a*18; 25.

274. Literalmente «lo igual por lo igual (*tò isákis ison*)», que, según Ross (1958 II 499), es expresión genuinamente pitagórica para «cuadrado».

275. Cf. supra V xii 1019*b*33-34; IX i 1046*a*7-9.

276. El número en cuestión es el cuatro. Ross (1958 : II 499-500) consigna que, según Arístides Quintiliano, Pitágoras creía que la primavera se relaciona con el otoño como la cuarta, con el invierno como la quinta, y con el verano como la octava, de manera que las estaciones se relacionan entre sí como 6, 8, 9, 12.

277. Acerca de la analogía (*tò análogon*), cf. *supra* la nota 156 del libro V, en la p. 351. La idea que Aristóteles parece expresar arriba es la de que la existencia de una relación de analogía entre cosas diversas autorizaría a colocarlas en la columna del Bien, aunque no porque sean bienes, sino sólo por analogía.

278. Como en otros casos ya señalados, la palabra «categoría» es usada aquí en el sentido de «género».

279. «los números [contenidos] en las Especies (*hoi en tois eidesin arithmoí*)» son los números ideales; cf. *supra* la nota 414 del libro XIII, en la p. 1040.

280. Las «unidades (*monádes*)» son las del número matemático; cf. *supra* la nota 414 del libro XIII, en la p. 1040. Los números que encierran la clave formal de las armonías son, pues, los números matemáticos, en los que números iguales son idénticos (por ejemplo, cada una de las tríadas incluidas en el seis y en el nueve), mientras que, como se ha visto, los números ideales difieren entre sí en especie (*eídei*), lo mismo que sus unidades (las tríadas de la Héxada en sí y las de la Enéada son diferentes entre sí, porque sus unidades son incomparables).

281. De los números.

282. Esto es, no es sólo un indicio (*sēmeîon*), sino una «prueba concluyente (*tekmērion*)». Cf. *Rhet* I ii 1357*b*1-26; *An Pr* II xxvii 70*a*6-9. Cf. también *supra* iii 1090*b*29-32.

ÍNDICES

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

Afrodita: 1073*b*31.
Alcmeón: 986*a*27.
Anaxágoras: 984*a*11-16; *b*18; 985*a*18-21; 988*a*17; 28; 989*a*30-*b*21; 991*a*16; 1009*a* 27; 1112*a*26; 1063*b*25-30; 1069*b*21-32; 1072*a*5; 1075*b*8; 1079*b*20; 1091*b*11; se lo cita en 1007*b*25; 1009*b*25-28; 1056*b*28.
Anaximandro: 1069*b*22.
Anaxímenes: 984*a*5.
Antístenes: 1024*b*32; 1043*b*24.
Aristipo: 996*a*32.
Arquitas: 1043*a*21.
Atlas: 1023*a*20.

Calipo: 1073*a*32.
Corisco: 1015*b*17-32; 1026*b*18; 1037*a*7.
Cratilo: 987*a*32; 1010*a*12.
Cronos: 1073*b*35.

Demócrito: 985*b*4-20; 1009*a*27; *b*11; 15; 1039*a*9; 1042*b*11; 1069*b*22; 1079*b*20.
Diógenes: 984*a*5.
Dionisíacas: 1023*b*10.

Egina: 1015*a*25;
Egipto: 981*b*23
Empédocles: 984*a*8; 985*a*2-10; 21*b*4; 988*a*16; *a*27; 989*a*20-30; 993*a*17; 996*a*8; 998*a*30; 1000*a*25-*b*30; 1001*a*12; 1069 *b*21; 1072*a*6; 1075*b*2; 1091*b*11; se lo cita en 1000*a*29-*b*16; 1009*b*18; 1015*a*1.
Epicarmo: 1010*a*6; 1086*a*17.
Espeusipo: 1028*b*21; 1072*b*31.
Estigia: 983*b*32.
Eudoxo: 991*a*17; 1073*b*17; 1079*b*21.
Eurito: 10092*b*10.
Eveno: 1015*a*29.

Ferecides: 1091*b*9.
Frinis: 993*b*15; 16.

Heraclidas: 10058*a*24
Heráclito: 984*a*7; 1005*b*25; 1010*a*13; 1012*a*24; 34; 1062*a*32; 1063*b*24; opiniones y argumentos heraclíteos: 987*a*33; 1078*b*14.
Hermes: 1073*a*32; en la piedra: 1002*a*22; 1017*b*7; 1048*a*33. Cf. 1050*a*20.
Hermótimo: 984*b*19.
Hesíodo: 984*b*23; 989*a*10; 1000*a*9; se lo cita en 984*b*27.
Hipaso: 984*a*7.
Hipón: 984*a*3.
Homero: 1009*b*28; se lo cita en 1076*a*4; 1093*a*27.

Ilíada: 1030*b*9. Cf. 1030*a*9; 1045*a*13.
Itálicos: 987*a*10; 31; 988*a*26.

Jenófanes: 986*b*21; 1010*a*6.
Jonios: 1024*a*33.

Leucipo: 985*b*4; 1071*b*32; 1072*a*7.
Licofrón: 1045*b*10.

Magos: 1091*b*10.

Nemeas: 1018*b*18.

Parménides: 984*b*3; 986*b*18-987*a*2; 1001*a*32; se lo cita en 984*b*25; 1009*b*21; 1089*a*3.
Pausón: 1050*a*20.
Pitágoras: 986*a*30.
Pitagóricos: 985*b*23-986*b*8; 987*a*13-27; *b*11; 23; 31; 989*b*29-990*a*32; 996*a*6; 1001*a*10; 1036*b*18; 1053*b*12; 1072*b*31; 1078*b*21; 1080*b*16; 31; 1083*b*8-19; 1090*a*20-35; 1091*a*13.
Platón: 998*a*26; 990*a*30; 996*a*6; 1001*a*9; 1010*b*12; 1010*a*4; 1026*b*14; 1028*b*19; 1053*b*13; 1064*b*29; 1026*b*14; 1028*b*19; 1053*b*13; 1069*b*29; 1071*b*32; 1072*a*3; 1083*a*32-72*a*3; 1083*a*32; *Fedón*: 991*b*3; 1080*a*2; *Hipias menor*: 1025*a*6.
Policleto: 1013*b*35-1014*a*15.
Polo: 981*a*4.
Protágoras: 998*a*3; 1007*b*22; 1047*a*6; 1053*a*35.

Simónides: 982*b*30; 1091*a*7
Sócrates: 987*b*1; 2; 1078*b*17; 28; 1086*a*3; 1978*a*30; Sócrates el joven: 1036*b*25; como ejemplo: 981*a*19; 983*b*13; 1018*a*2-4; 1032*a*8; 1037*a*7; 1074*a*35, etcétera.
Sófocles: 1015*a*30.

Tales: 983*b*20; 984*a*2
Targelias: 1023*b*11.
Timoteo: 993*b*15; 16.

Zeus: 1073*b*34; 1091*b*6.
Zenón: 1001*b*7.

Índice de correspondencias de los términos castellanos con los términos griegos

a la vez; al mismo tiempo = *háma*
abstracción = *aphaíresis*
accidente = *symbebēkós*
acción = *prâxis*
acompañar = *akoloutheîn*; *parakoloutheîn*
actividad = *enérgeia*
acto = *enérgeia*
actuar = *práttein*
admirable = *thaumastón*
admirarse = *thaumázein*
afección = *páthos*; *páthēma*
afirmación = *katáphasis*
Afrodita = *Aphroditē*
agregado (subst.) = *sōrós*
agua = *hýdōr*
alma = *psykhḗ*
alteración = *alloíōsis*
amante de los mitos = *philómythos*
amar = *erân*
amor (desinteresado) = *agápēsis*; cf. *agapân*; *agapētón*
analogía = *analogía*
análogo = *análogon*
anomoeómero = *anomoiomerḗs*
anónimo = *anōnymos*
anterior : posterior = *próteron* : *hýsteron*
aparecer; mostrarse; ser manifiesto = *phaínesthai*
apetecer = *orégesthai*
apetecible = *orektón*
apetito = *órexis*
aporía = *aporía*
aquí (en el mundo sensible) = *deûro*
argumento = *lógos*
arte = *tékhnē*
artesano = *tekhnítēs*
astronomía = *astrología*
aumento = *aúxēsis*

axioma : *axíōma*
azar = *týkhē*
bello = *kalón*
bueno = *agathós*
cambiar = *metabállein*
cambio = *metabolé*
caos = *kháos*
capaz de inteligir = *noētikón*
carente de posición = *áthetos*
categoría = *katēgoría*
causa = *aitía*; *aítion*
cielo; universo = *ouranós*
ciencia = *epistēmē*
científico = *epistemonikós*
círculo = *kýklos*
cognoscible (científicamente) = *epistētón*
cognoscible = *gnōstós*
combinación = *symploké*
combinar = *symplékesthai*
completamiento = *teleíōsis*
completo = *téleion*
componer = *syntithénai*
composición = *sýnthesis*
compuesta = *syntheté*
compuesto (que forma un todo) = *sýnolon*
compuesto = *sýntheton*
común = *koinón*
con vista a = *héneka*
concavidad = *koilótēs*
cóncavo = *koîlos*
condición; concausa = *synaítion*
configuración =*morphé*
connatural = *sýmphytos*
connaturalidad = *sýmphysis*
conocedor = *epistēmōn*
conocer (científicamente) = *epístasthai*
conocer (en sentido corriente y amplio) = *gignōskein*
conocer (por los sentidos) = *gnōrízein*
conocido = *gnōrimos*
conocimiento = *gnôsis*
consecución = (*tò*) *ephexês*
consistente en unidades = *monadikós*
consistir; estar compuesto = *sygkeîsthai*
continuar = *synékhein*
continuidad = *synékheia*
continuo = *synekhés*
contradicción = *antíphasis*
contrariedad = *enantiótēs*
contrario = *enantíon*
contrarios (enunciados) = *enantióseis*
cual = *poión*
cualidad = *poiótēs*
cuanto = *posón*
cuerpo = *sôma*
de la misma especie = *homoeidés*
década = *dekás*
definición = *horismós*
definición; término = *hóros*
demostración = *apódeixis*
deseable = *epithymētón*
desear = *epithymeîn*
desemejante = *anómoion*
desigual = *ánison*
desigualdad = *anisótēs*
deslindar = *horízein*
destrucción = *phthorá*
destructible = *phthartós*
destruirse = *phtheíresthai*
díada = *dyás*
diagonal = *diámetros*
dialéctico, dialéctica = *dialektikós*; *dialektiké*
dialogar = *dialégesthai*
diferencia; diferencia específica = *diaphorá*
Dios; un dios = *theós*
disposición = *diátesis*
diversidad = *heterótēs*
diverso = *héteros*
dividir = *diaireîn*

divino = *theîon*
divisible = *diairetón*
división (conceptual) = *diaíresis*
duración eterna = *aiôn*
ejercer el conocimiento científico desinteresado = *theōreîn*
elección = *proaíresis*
elemento = *stoikheíon*; cf. *gramma*
en forma mítica = *mythikôs*
en muchos sentidos = *pollakhôs*
en tanto (*qua*) = *hêi*
enseñanza = *mathḗmata*
entelequia = *entelékheia*
enunciado = *lógos*
error = *hamártēma*; *hamartía*
especie = *eîdos*
espontáneo; espontaneidad = *autómaton*
estar naturalmente unido = *symphýein*; *sympephykénai*
esto = *tóde*; *hodí*
estrellas fijas = *aplanê ástra*
eterno = *aḯdios*
existencia (manera de vivir) = *diagōgḗ*
existir (darse; estar) = *hypárkhein*
existir = *eînai*
existir en»; «darse en»; «ser inmanente a» = *enypárkhein*
experiencia = *empeiría*
exposición (procedimiento platónico) = *ékthesis*
fabuloso = *mythōdēs*
figura = *skhêma*
filosofar = *philosopheîn*
filosofía = *philosophía*
filósofo = *philósophos*
filósofos de la naturaleza = *physiólogoi*
fin = *télos*
final = *teleutḗ*
físico; física = *physikós*; *physikḗ*
fuego = *pŷr*
fuerza = *bía*; cf. *bíaion*
generación = *génesis*
generarse; pasar a la existencia = *gígnesthai*
género = *génos*
geómetra = *geōmétrēs*
geometría = *geōmetría*
geométrico = *geōmetrikós*
gramática = *grammatikḗ*
gramático = *grammatikós*
grande (lo) y pequeño (lo) = *méga kaì mikrón*
gravedad = *barýtēs*
habla = *lógos*
Hermes = *Hermês*
hipótesis = *hypótesis*
hombre de experiencia = *émpeiros*
homeómero = *homeómero*
homogéneo = *homogenḗs*
homonimia = *homōnymía*
homonimicamente = *homonýmōs*
homónimo = *homōnymos*
Idea = *Idéa*
ignorancia = *ágnoia*
igual = *ísos*
igualdad = *isotēs*
imagen = *eikōn*
imaginación = *phantasía*
imitación = *mímēsis*
impar = *perittós*
imparidad = *perittótēs*
impasibilidad = *apátheia*
impasible = *apathḗs*
imposible = *adýnatos*
impotencia = *adynamía*
impotente = *adýnatos*
incombinable = *asýmblētos*
incompleto = *atelés*
indefinido = *áoristos*
indestructible = *áphthartos*
indicio = *sēmeîon*
indiferenciado = *adiáphoros*
indivisible = *adiaíretos*
indivisible = *átomos*
inducción = *epagōgḗ*
infinito = *ápeiron*
injusto = *ádikos*

inmóvil = *akínētos*
inmovilidad = *akinēsía*
inseparable = *akhóriston*
inteligencia; pensamiento (intuitivo) = *noûs*
inteligencia; prudencia = *phrónēsis*
inteligente; prudente = *phrónimos*
inteligible = *noētós*
inteligir = *noeîn*
intermedio = *metaxý*
irracional = *álogos*
justicia = *dikaiosýnē*
justo = *díkaios*
letra = *grámma*; cf. *stoikheîon*
levedad = *kouphótēs*
leyes = *nómoi*
límite = *péras*
línea = *grammé*
liviano = *koûphos*
lo que (esencialmente) es = *hóper estín*
lo que puede producir = *tò poiōtikón*
lo que se da la mayoría de las veces = *tò hōs epì tò polý*
lógico = *logikós*
los fenómenos de óptica = *tà optiká*
lugar = *tópos*
Luna = *Selēnē*
luz = *phôs*
magnitud = *mégethos*
maravilla = *thaûma*
matemática = *mathēmatikḗ*
matemático = *mathēmatikós*
materia = *hýlē*
material = *hylikós*
medible = *metrētós*
medida = *métron*
medir = *metreîn*
memoria = *mnḗmē*
mezcla = *krâsis*
mezcla = *mîxis*; *mîgma*
mezclarse = *mígnysthai*
mismo = *autós*
mito = *mŷthos*
mover; poner en movimiento = *kineîn*
moverse; estar en movimiento = *kineîsthai*
moviente = *kinoûn*
móvil = *kinētón*
movimiento = *kínēsis*
mucho = *polýs*
mucho y poco = *polý kaì olígon*
naturaleza = *phýsis*
necesario = *anagkaîon*
necesidad = *anágkē*
negación = *apóphasis*
nexo coordinante = *sýndesmos*
no compuesto = *asýntheton*
nombre = *ónoma*
número = *arithmós*
ñatez = *simótēs*
ñato = *simón*
Objetos Intermedios = (*tà*) *metaxý*
Objetos Matemáticos = *tà mathēmatiká*
opinión = *dóxa*
oposición = *antíthesis*
óptica = *optikḗ*
opuesto = *antikeímenos*
orden = *táxis*
orden; orden del universo = *kósmos*
padecer = *páskhein*
par = *ártion*
paridad = *artiótēs*
parte = *méros*
participación = *méthexis*
participar = *metékhein*
pensable (discursivamente) = *dianoētón*
pensamiento (discursivo) = *diánoia*
pensamiento (intuitivo); intelección = *nóēsis*
pensamiento (contenido particular) = *nóēma*
pensar (discursivamente) = *dianoeîsthai*;
percepción (sensible) = *aísthēsis*

perceptible (por los sentidos) = *aisthētós*
pesado = *barý*
planeta = *plánētes*
pluralidad = *plêthos; tà pollá*
por accidente = *katà symbebēkós*
porqué (el) = (*tò*) *dióti*
posible = *dynatós*
posición = *thésis*
potencia = *dýnamis*
potente = *dynatós*
práctica (ciencia) = *praktikḗ* (*epistḗmē*)
preciso = *akribés*
predicar = *katēgoreîn*
premisa = *prótasis*
principio = *arkhḗ*
privación = *stérēsis*
producción = *poíēsis*
producible = *poiētón*
producir = *poieîn*
productiva (ciencia) = *poiētikḗ* (*epistḗmē*)
productor; poeta = *poiētḗs*
propio = *ídion*
proporción = *lógos*
proporción; conmensurabilidad = *symmetría*
punto = *stigmḗ*
que (el) = (*tò*) *hóti*
que es movido [lo] = [*tò*] *kinoúmenon*
que puede actuar = *praktikós*
que puede elegir = *proairetikós*
que puede mover = *kinētikós*
que puede pensar (discursivamente) = *dianoētikós*
que puede ser llevado a la acción = *praktón*
que puede ser objeto de elección = *proairetón*
que tiene una posición = *thetós*
querer = *boúlesthai*
receptivo = *dektikós*
reducción = *anagōgḗ*
reducir = *anágein*
relación = *prós ti*
reposo = *stásis*
saber = *eidénai*
sabiduría = *sophía*
semejante = *hómoios*
semilla = *spérma*
separación = *khōrismós*
separadamente; por separado = *khōrís*
separado = *khōristón*
separar = *khōrízein*
ser = *eînai*
ser igualado = *isázesthai*
serie = *systoikhía*
significar = *sēmaínein*
siguiente = *ekhómenon*
sílaba = *syllabḗ*
simple = *haploûs*
sinónimo = *synōnymos*
sofísta = *sophistḗs*
sofística = *sophistikḗ*
Sol = *hḗlios*
sólido = *stereón*
substancia = *ousía*
subyacer; ser sujeto = *hypokeîsthai*
sujeto: substrato = *hypokeímenon*
superficie = *epipháneia*
suponer = *hypolambánein*
suposición = *hypólēpsis*
tener = *ékhein*
tener ocio = *skholázein*
teológica (ciencia) = *theologikḗ* (*epistḗmē*)
teólogos = *theológoi*
teorema = *theōrēma*
teoría = *theōría*
teórica (ciencia) = *theōretikḗ* (*epistḗmē*)
tiempo = *khrónos*
tierra = *gê*
todo = *hólon*
totalidad = *holótēs*
traslación = *phorá*

tratar acerca de los dioses = *theologeîn*
último = *éskhaton*
último = *teleutaîon*
un *esto* = *tóde ti*
unidad (condición de '*hén*') = *henótes*
unidad = *monás*
universal = *kathólou*
uno = *hén*
vacío = *kenón*
verdad = *alétheia*
verdadero = *alēthés*
Zeus = *Zeús*

LÉXICO FUNDAMENTAL DE LA *METAFÍSICA*

La que sigue es la lista de los términos técnicos y de palabras que, aun cuando no sean términos técnicos, tienen alguna relevancia filosófica en el texto de la *Metafísica*. A propósito de cada uno de ellos se señalan sus equivalentes en la traducción, los lugares en que ocurre en el texto, los segmentos en que se trata en especial acerca de la noción respectiva, las notas de la traducción, y eventualmente los lugares de la «Introducción», en los que se agregan precisiones, fuentes bibliográficas y otros datos que puedan ser de utilidad para el lector. Las palabras están dispuestas en el orden de nuestro alfabeto. Si no se indica expresamente otra cosa, las notas a que se remite son las de la traducción.

adiaíretos = «indivisible»; equivalente de «*haploûs* (simple)»: 999*a*2; 4; 1001*b*7; 1002*b*4; 1014*a*27; *b*5; 1016*a*6; 19; 21; 33; *b*23; 1084*b*14; 1085*b*16-22; 1088*a*2; 1089*b*35. Cf. las notas 125 y 138 del libro V, en las pp. 344 y 347.

adiáphoros = «indiferenciado»: 1016*a*18; 1038*a*16; 1054*b*4; 1081*b*13; 36; 1082*b*27.

ádikos = «injusto»: 1061*a*22; 25.

adikía = «injusticia» (noción pitagórica): 990*a*24.

adýnatos = «imposible»; «impotente»; «incapaz»: 1002*b*32; 1047*b*11; 19; 1055*b*8; 1058*a*7; cf. *adynamía* = «impotencia»; «imposibilidad»: 1019*b*10; 1046*a*29; 1055*b*8; 1058*b*27. Cf. «*dýnamis*»; «*dynatós*».

agápēsis = «amor (desinteresado)»: 980*a*22; *agapân* = «amar (desinteresadamente)»: 980*a*23; *agapētón* = «amable (por sí mismo)»: 1076*a*15. Cf. la nota 3 del libro I, en la p. 4.

agathós = «bueno» (*tò agathón* = «el bien»; «(lo) bueno»): 982*b*10; 983*a*18; 32; 986*a*26; 996*a*24; *b*12; 13; *b*25; 1008*b*27; 1013*a*22; *b*27; 1020*b*23; 1021*b*19; 1031*a*31-*b*12; 1059*a*36; 1075*a*38; 1091*a*30; 1078*a*31; 1084*a*35; 1092*a*9.

ágnoia = «ignorancia» (opuesto a *epistémē* y diferenciado de *pseûdos*): 982*b*20; 1052*a*2; 1075*b*23.

aídios = «eterno»: 984*a*16; 987*b*16; 990*b*8; 991*a*10; 1015*b*14; 1050*a*7; 1051*a*20; 1069*a*31; *b*25; 1088*b*14; 1091*a*12.

aiôn = «duración eterna»: 1072*b*29; 1075*a*10.

aísthēsis = «percepción (sensible)»: 980*a*22; 27; 29; *b*25; 981 *b*10; 14; 986*b*32; 999*b*3; 1009*b*3; 1010*b*2; 3; 1036*a*6; 1088*a*3. Cf. la nota 3 del libro I, en la p. 4. Cf. *aisthētós* = «perceptible (por los sentidos)»: 987*a*33; 34; *b*8; 14; 989*b*31; 990*a*31; 34; 997*b*12; 999*b*2; 4; 1002*a*7; *b*12; 1010*a*3; *b*32; 1025*b*34; 1036*a*3; 9; *b*28; 1042*a*25; 1043*b*29: 1045*a*34; 1059*a*39; 1061*a*32; 1069*a*30; 1078*b*16; 1090*b*36.

aitía = «causa»: 982*b*9; 983*a*4; 984*b*19; 986*b*33; 989*b*23; 983*a*25; 995*b*6; 1003*a*31; 1013*a*17; 1065*a*7; 1070*b*26; cf. V ii; con el mismo sentido: *aítion*: 981*b*28; 982*a*13; 983*a*24; 26; 29; 990*a*2; 996*b*5; 1003*b*24; 1013*a*16; 1025*b*15; 1026*a*17; 1027*a*8; 1042*a*5; 1044*a*33; *b*1; 1065*a*6; 1069*a*26; *b*33; 1070*a*21; 1071*a*25; 1086*a*22. Cf. la nota 132 del libro I, en la p. 36.

akhōriston = «inseparable» (opuesto de «*khōristón*»): 1052*b*17.

akínētos = «inmóvil»: 984*a*31, 1010*a*34; 1089*a*33; 1073*a*24; 1068*b*20; cf. *akinēsía* = «inmovilidad»: 988*b*3; 1044*b*19.

akolouthêin = «acompañar»: 981*a*27; 989*a*32; 1003*b*23; 1018*a*36; 1042*b*3; 1047*b*3. Cf. *parakolouthein*: 1054*a*14. Cf. la nota 22 del libro IV, en la p. 233.

akribés = «preciso»; «exacto»: 982*a*13; 990*b*5; 995*a*10; 1025*b*7; 1031*a*7; 1073b16; 1078*a*10; 1079*a*11; 1052*b*36; 1064*a*7; 1080*a*10. Cf. la nota 78 del libro I, en la p. 24.

alētheia = «verdad»: 983*b*3; 988*a*20; 993*a*30; *b*17; 20; 1005*b*3; 1009*b*1; 1078*b*13. Cf. *alēthés* = «verdadero»: 987*a*7; 1006*b*29; 1007*b*32; 1009*a*1; 3; 1011*b*3; 25; 1012*a*9; 28; 1017*a*31; *b*34; 1021*b*1; 1025*a*14; 1065*a*21; 1077*b*31; 33.

alloíōsis = «alteración» = «cambio cualitativo»: 989*a*27; 1042*a*36; 1069*b*12; 1088*a*32. Cf. «*metabolé*».

álogos = «irracional»; «absurdo»: 999*b*23; 1002*a*29; 1046*b*2; 1048*a*4; 1050*b*33; 1083*a*8.

anágein = «hacer remontar»; «reducir»: 983*a*28; 994*b*17; 1004*a*1; *b*28; 34; 1036*b*12; 1051*a*30; 1055*b*29; 1061*a*12;1082*b*37; 1040*b*20; 1051*a*25. Cf. *anagōgé* = «reducción (*reductio*)»: 1005*a*1;1027*b*14;1061 *a*11; 16.

anagkaîon = «necesario»: 1010*b*28; 1025*b*13; 1072*b*11; 1039*b*31. Cf. *anágkē* = «necesidad»: 1006*b*32; 1025*a*15; 18; 20; 1026*b*28; 1027*b*8; 1062*a*21; 1064b33; 1065*a*3; 1072*b*10.

analogía = «analogía»; «proporción»: 1016*b*32; 34; 1017*a*2; 1018*a*13; 1070*a*32; *b*26;1084*a*32; *análogon* = «análogo»: 1043*a*5; 1048*a*37; *b*7; 1070*b*17; 1071 *a*4; 26; 1089*b*4; 1093*b*18; 19. Cf. la nota 156 del libro V, en la p. 351, y la nota 99 del libro IX, en la p. 688.

ánison = «desigual» (opuesto de «ísos»): 1022*b*33; 1075*a*33; 1081*a*25; 1087*b*5; 9; 1088*a*17; *b*29; 32; 1089*b*6-15; 1091*b*35. Cf. *anisótēs* = «desigualdad»: 1001*b*23.

anomoiomerés = «anomoeómero»; «formado por partes desiguales» (opuesto de «*homoiomerés*»). Cf. el apartado 8.2. de la «Introducción».

anómoion = «desemejante» (opuesto de «*hómoios*»): 1018*a*19; 1024*a*21.

anónymos = «anónimo»: 1033*a*14; 1056*a*25.

antikeímenos = «opuesto»; «contrapuesto»: 1011*b*14; 1016*a*25; 1017*a*3: 1018*a*11; 18; *b*8;1043*a*1; 1054*b*15; 1055*a*38; 1057*a*31; 33; 1062*a*6; 10; 22; 33; *b*17; 34; 1069*b*4; 5.

antíphasis = «contradicción» (variedad de la *antíthesis*): 1067*b*14; 21; 22; 1050*b*9; 31; 1055*a*38; *b*1; 1063*a*21; 24; *b*19; 1069*a*3. Cf. IV iii-vi; vii; XI v-vi.

antíthesis = «oposición» (comprende como modalidades la *antíphasis*; la *enantiōsis*; el *prós ti*, y *stérēsis* : *héxis*): 1054*a*23; 1018*a*20. Cf. la nota 214 del libro V, en la p. 370.

aóristos = «indeterminado»; «indefinido»: 989*b*18; 1007*b*29; 1010*a*3; 1037*a*27; 1063*a*28; 1065*a*25; 1092*a*13.

apathés = «impasible»: 991*b*26; 1019*a*27; 31; 1073*a*11. Cf. *apátheia* = «impasibilidad»: 1046*a*13.

ápeiron = «infinito»: cf. II (α) ii; 984*a*3; 3; 8; 13; 20; *b*4; 986*b*21; 26; 987*a*16; 26; 990*a*9; 994*a*3; *b*22;28; 30; 999*a*27; 1000*b*22; 28; 1004*b*33; 1006*a*9; 1010*a*22; 1012*a*12; *b*22; 1022*b*9; 1030*b*35; 1032*a*3; 1033*b*4; 1041*b*22;1048*b*9-17; 1052*b*10; 1066*b*13; 32; 1070*a*2; 1074*a*29; *badízein* o *iénai eis ápeiron* = *regressus ad infinitum*: 1000*b*28; 1006*a*9; 1012*a*12; *b*22; 1022*b*9; 1033*b*4; 1041*b*22.

aphaíresis = «abstracción»: 1061*a*29; 1066*b*1; 1077*b*10.

Aphrodítē = Afrodita (el planeta Venus): 1073*b*31.

áphthartos = «indestructible»: 1040*b*31. Cf. X x.

aplanê ástra = «estrellas fijas» (por oposición a los planetas): 1073*b*19.

apódeixis = «demostración»: 992*b*31; 997*a*8; 1005*a*26; 1011*a*13; 1014*a*36; 1025*a*14; 1039*b*28; 31; 1062*a*3; 1064*a*9; 1077b22; 1087*a*23; *b*21.

apóphasis = «negación»; «proposición negativa» (opuesto a *katáphasis*): 990*b*13; 1004*a*12; 15; 16; 1046*b*13; 1056*a*17; 29; 1073*a*16; 1079*a*10; 1112*a*9; 1022*b*32.

aporía = «aporía»: 995*a*30; 988*b*21; 1061*b*15; 1087*a*13; 1062*b*31; 1004*a*34; 1011*a*6; 1077*a*1. Cf. las notas 2 y 4 del libro III, en la p. 158.

arithmós = «número»: 985*b*33; 986*a*9; 16; 17; 20; 987*a*19; *b*24; *b*34; 990*a*19; 30; 991*b*9; 13; 17; 19; 992*a*1; 999*b*13; 26; 33; 1001*b*25; 26; 1002*b*24; 1004*b*10; 1016*b*18; 31; 1018 *a*13; 1020*a*13; *b*3; 1021*a*13; 1033*b*31; 1036*b*12; 1039*a*12; 28; 1043*b*34; 1044*a*3; 1045*a*8;1052*a*8; *b*24; 1051*a*33; 1053*a*30; 1054*a*34; 1057*a*3; 1060*b*29; 1073*a*20; 1076*a*20; 31; 1081*a*5; 7; 1080*a*13; *b*12; 19; 21; 22; 30; 1081*a*4; 21; 1082*b*6; 1083*a*1; 13; 23; 34; *b*3; 17;

1084*a*3; 4; 6; 12; 32; *b*16; 28; 1085*a*7; *b*22; 1086*a*5; 6; 1087*b*12; 15; 27; 1088*a*5; 6; *b*34; 1089*b*12; 1090*a*21; 23; *b*33; 35; 36; 37; 1091*a*29; *b*24; 1092*b*14; 16; 20; 26; 31; 1093*a*7.

arkhé = «principio»: 982*b*9; 983*a*24; 29; *b*4; 11; 983*b*7; 24; 984*a*6; 13; 27; 986*a*17; 22; *b*3; 33; 987*a*4; 989*b*23; 30; 33; 990*a*2; 993*b*23; 28; 994*a*1; 995 *b*27; 996*b*26; 998*a*22; 999*b*25; 1000*a*6; 1002*b*31; 1003*a*7; *b*24; 1004*b*31; 1005*b*9; 11; 13; 14; 18; 22; 1006*a*5; 17; 1008*b*2; 1013*a*17; 20; 1025*b*5; 1041*a*9; 1041b31; 1042*a*5; 1046*a*14; 23; b4; 1049*b*6-9; 1050*a*8; 1051*a*20; 1059*b*35; 1060*a*1; *b*22; 23; 29; 1062a3; 1069*a*28; 1069*a*26; *b*33; 1070*a*7; *b*23; 24; 25; 1071*a*20; 1075*a*12; 38: 1080*b*6; 1084*b*19; 1086*a*21; 1087*a*30; 1091*a*31; *b*3; 10; 1092*a*12; cf. IV i; V i; VI i; XII ii-v; XIII x. Cf. la nota 58 del libro V, en la p. 324.

ártion = «par» (opuesto de «*perittón*»): 986*a*18; 24; 990*a*9; 1066*b*21; 1084*a*3-7; 1091*a*24; cf. 1004*b*11. Cf. «*artiótēs*» = «paridad»: 1004*b*11.

astrología = «astronomía»: 989*b*33; 997*b*16; 35; 998*a*5; 1053*a*10; 1073*b*5; 1077*a*2.

asýmblētos = «incombinable»: 1055*a*7: 1083*a*19; cf. XIII vi. Cf. la nota 194 del libro XIII, en la p. 992.

asýnthēton = «no compuesto»: 1040*a*23; 1051*b*17; 21.

atelés = «incompleto» (opuesto de «*téleios*»): 1077*a*19; 1092*a*13.

áthetos = «carente de posición»: 1016*b*25; 30; 1084*b*27; 33.

átomos = «indivisible»: 992*a*22; 994*b*21; 995*b*29; 998*b*16; 29; 999*a*12; 15; 1018*b*6; 1034*a*8; 1058*a*18-20; *b*10; 1059*b*36; 1083*b*13; 1084*b*1. Cf. la nota 52 del libro II, en la p. 150.

autómaton = «espontáneo»; *tò autómaton* = «espontaneidad»: 983*a*14; 984*b*14; 1032*a*13; 29; *b*23; 1034*a*10; *b*4; 1065*b*3; 1070*a*7. Cf. la nota 153 del libro VII, en la p. 542.

autós = «mismo»: V ix; 1018*b*7; 1037*b*7; 1049*b*18; 29, 1054*a*32; 1058*a*18.

aúxēsis = «aumento» (modalidad del cambio cuantitativo): 1042*a*35; 1069*b*11; 1088*a*31. Cf. la nota 143 del libro VII, en la p. 540.

axíōma = «axioma»: 997*a*7; 11; 1001*b*7; 1005*a*20; *b*33; 1077*a*31; 1090*a*36. Cf. las notas 65 y 73 del libro III, en las pp. 172 y 174.

barý = «pesado»: 1020*a*22; *barýtēs* = «gravedad» = 1020*b*10 (opuestos de «*koûphos*» y «*kouphótēs*»).

bía = «violencia»; «fuerza»: 1009*a*18; 1011*a*15. Cf. *bíaion*: 1015*a*23; 28; 30; 36. Cf. la nota 236 del libro IV, en la p. 278.

boúlesthai = «querer»: 989*b*19: 1002*b*28; 1086*b*19; 1089*a*20; 1091*a*32. Cf. la nota 84 del libro IX, en la p. 684.

dekás = «década»: 986*a*8; 1073*a*20; 1082*a*1-11; 1084*a*11. Cf. la nota 249 del libro I, en la p. 65.

dektikós = «receptivo»: 1018*a*23; 29; 32; 1023*a*12; 1956*a*26; 1068*b*25.

deûro (*tà*) = «(las cosas de) aquí» (*i.e.* del mundo sensible, desde la perspectiva del platonismo): 991*b*30; 1002*b*15; 1059*b*8; 11; 1060*a*9; 1063*a*11; 22.

diagōgḗ = «manera de vivir»; «forma de pasar el tiempo»; «existencia»: 981*b*18; 982*b*23; 1072*a*14.

diaíresis = «separación»; «distinción»; «división» (opuesto de «*sýnthesis*»): 994*b*23; 1016*b*4; 5; 1027*b*19; 1002*a*19; *b*10; 1004*a*28; 1028*a*10; 1029*b*1; 1037*b*28; 1048*b*16; 1060*b*14; 19; 1067*b*26; 1072*b*2; 1054*a*30; *diaireîn* = «separar»; «distinguir»; «dividir»: 1002*b*3; 1008*a*19; 21; 27; 1027*b*33; 1051*b*3; 1062*b*3; 1069*b*34: *diairetón* = «separable»; «distinguible»: 1020*a*7; 1077*b*20.

dialégesthai = «dialogar»: 989*b*33; 1004*b*20; 1007*a*20; 1002*b*7; 1078*a*29.

dialektikós = «dialéctico»; *dialektiké* = «dialéctica»: 987*b*32; 995*b*23; 1004*b*25; 1078*b*25. Cf. la nota 70 del libro IV, en la p. 240.

diámetros = «diagonal»: 983*a*16; 20; 1012*a*33; 1017*a*35; 1019*b*24; 1024*b*19; 1047*b*6; 1051*b*21; 1053*a*17. Cf. la nota 125 del libro I, en la p. 33.

diánoia = «pensamiento (discursivo)» (opuesto de «*nóēsis*): 984*a*5; 985*a*4; 986*b*10; 987*b*4; 1009*a*4; 16; 1012*a*2; 1013*b*20; 1021*a*31; 32; 1012*b*6; 17; 1027*b*27; 28; 33; 1032*a*28; 1036*b*3; 1049*a*5; 1065*a*22; 1070*b*31; 1073*b*12. Cf. *dianoeîsthai* = «pensar (discursivamente)»: 1074*b*25; *dianoētikós* = «que puede pensar (discursivamente)»: 1025*a*6; *dianoētón* = «pensable (discursivamente)»: 1012*a*2; 1021*a*30; 31.

diaphorá = «diferencia»; «diferencia específica»: 980*a*27; 985b13; 998*b*23; 25; 30;1004*a*14; 21; 1016*a*25; 1020*a*33-*b*2; 15; 1042*b*12; 15; 32; 1043*a*19; 1045*b*17; 1048*b*4; 1054*b*23-1055*a*33; 1057*b*4-19; 1058*a*7; 8; 11; 30; *b*6; 1059*b*33; 1061*b*14; 1083*a*1. Cf. *diaphérein* = «diferir»: 1018*a*26; 1054*b*28; cf. X iv; ix; *diáphoros*: 1018*a*12; 1081*b*33; 35.

diáthesis = «disposición»: 1019*b*5; 1022*b*10; cf. V xix.

díkaios = «justo»: 1015*b*20-26; 1017*a*; 1061*a*24; 1078*b*23; *dikaiosýnē* = «justicia» (noción pitagórica): 985*b*29.

dióti (*tò*) = «(el) porqué» (opuesto a *tò hóti*): 981*a*29; 1062*a*6.

dóxa = «opinión»; «suposición» (con sentido cercano a «*hypólēpsis*»); «creencia»: 984*a*2; 990*a*22; 23; 28; 991*a*19; 993*b*12; 18; 996*b*28; 987*a*33; 1005*b*29-31 1009*a*6; 23; *b*36; 1010*a*1; 10; 1039*b*33: 34; 1051*b*14; 1062*b*33; 1074*b*13; 1078*b*10; 25; 1087*b*31; 1090*b*29; «*koinaì dóxai*» = «*axiōmata*». Cf. la nota 65 del libro III, en la p. 172; acerca de las opiniones arraigadas e insistentes, cf. la nota 33 del libro I, en la p. 14, y la nota 19 del libro III, en la p. 163. Cf. *doxázein:* 1009*a*11; 13; (opuesto a *epístasthai*): 1008*b*28; 30.

dyás = (la) Díada (indefinida de lo Grande y lo Pequeño postulada por

Platón): 987*b*26; 988*a*13; 991*b*31; 999*a*4; 1081*a*14; 22; *b*21; 32; 1081*a*2; *b*24-1083*a*33; 1082*a*13; 15; *b*12; 20; 22; 30; 1083*a*36; 6; *b*36; 1085*b*7; 10; 1087*b*7; 1088*a*15; *b*9; 28; 1089*a*35; 1091*a*5. Cf. las notas 354 del libro I, en la p. 84, y las notas 6 y 7 del libro XIII, en las pp. 952 y 953.

dýnamis = «potencia»: 981*a*1; 1002b33; 1004*b*24; 1007*b*28; 1018*a*30; 1019*b*34; 1025*b*23; 1027*a*5; 6; 1032*a*28; 10033*b*8; 1042*a*28; *b*10; 1045*b*21; 1046*a*6; 1048*a*32; *b*9-17; 1049*a*23; *b*9; 1050*a*15; *b*8; 27; 33; 1052*b*7; 1055*a*31; 1060*a*20; 1064*a*13; 1069*b*14; 15; 1071*b*12; 19; 24; 1071*a*7; 10; 1075*b*22; 1088*b*1; 1092*a*3; 1093*b*14. Cf. V xii; IX 1-ix. Cf. el apartado 9. De la «Introducción». Cf. *dynatós* = «potente»; «posible»; «capaz»: 1019*a*33; *b*28; 1046*a*26; 1047*b*8; 1049*b*13; 1050*b*11; 1051*a*6; 1074*b*11; 1078*a*28.

eidénai = «saber»: 980*a*21; 981*a*24; 28; 982*a*30; *b*21; 983*a*25; 993*b*23; 994*b*20; 21; 29; 996*b*15; 19; 28*a*36. Cf. la nota 1 del libro I, en la p. 4.

eîdos = «especie ('parte' o 'división' del género)»; «Especie» o «Idea» (platónica); «especie»; «forma» (aristotélicas): 983*b*7; 984*a*17; 988*a*3; *b*1: 990*b*13; 19; 28; 991*a*31; *b*7; 9; 997*b*2; 12; 998*b*7; 999*a*3; *b*16; 1002*b*24; 1016*b*32; 1013*a*13; 26; *b*8; 1015*a*5; 1016*b*9; 23; 1017*b*26; 1018*a*38; *b*5; 1022*a*6; 1028*b*20; 1029*a*6; 1030*a*12; 1031*b*14; 15; 1032*b*1; 1033*b*5; 26; 28; 1034*a*8; 24; *b*8; 1035*a*8; 21; *b*16; 32; 1036*a*28; *b*5; *b*15-20; 1039*a*26; 1041*b*8; 1042*a*11;1043*a*20; *b*17; 1044*a*11; 36; *b*12; 22; 33; 1049*a*35; *b*18; 29; 1050*a*15; *b*2; 1052*a*23; 1054*b*28; 1057*b*7; 1058*a*18; *b*26; 28; 31; 1059*a*10; 11; 13; *b*37-39; 1060*a*22; *b*20; 1061*a*24; 1069*b*34; 35;1070*a*2; 14; 18; *b*11; 1071*a*15; 25; 27; 1075*b*19; 1079*a*9; 15; 1080*b*22; 1081*a*21; 1083*b*3; 1084*a*13-29; *b*10; 1086*a*4; 1090*b*33; 1091*b*26. Cf. I vi-ix; VII x-xi; xiv; XIII iv; v. Cf. el apartado 7.3. de la «Introducción».

eikón = «imagen»: 991*b*1; 1079*b*35.

einai = «ser»; «*ser* (= esencia)»; «existir» : 986*b*15; 998*b*22; 992*b*19; 1029*a*22; 1001*a*5-*b*1; 1003*a*33; *b*10; 23; 1004*b*5; 1005*a*9; 12; 1017*a*7; 31; 35; 1019*b*4; 1025*b*3; 9; 1026*a*31; 32; 33; 35; *b*14; 1027*a*31; *b*31; 1028*a*5; 10; 14; 1030*a*21; 1040*b*16; 18; 1042*b*25; 1045*b*6; 1051*a*34; *b*1; 1052*b*15; 1059*b*28; 31; 1060*b*5; 32; 1064*b*15; 1065*a*21; 1067*b*25; 30; 1069*b*19; 27; 1070*b*7; 1072*a*20; 1075*b*5; 1078*a*30; 1089*a*7; 5-28; 26; 28; 32. Cf. IV i-ii; V vii; VI ii-iii; iv; IX x; X ii. Cf. el apartado 7.3. de la «Introducción».

ekhómenon = «siguiente»: 1004*a*4; 1028*b*26; 1037*a*32; 1060*b*12; 1069*a*1; 5. Cf. *ékhein* V xxiii; cf. la nota 382 del libro V, en la p. 420.

ékthesis = «exposición»: 992*b*10; 1031*b*21; 1090*a*17. Cf. la nota 578 del libro I, en la p. 128, y la nota 132 del libro VII, en la p. 536.

empeiría = «experiencia»: 980*b*26-981*b*9. Cf. la nota 14 del libro I, en la p. 8. Cf. *émpeiros* = «hombre de experiencia»: 981*a*29; *b*30.

enantíon = «contrario» (variedad de la *antítesis*; forma máxima de la *dia-*

phorá): 986*a*3; 996*a*20; 1004*a*1; 2; *b*3; 27; 30; 1011*a*16; *b*17; 18; 1012*a*9; 1013*b*12; 1018*a*20; 25-38; 1032*b*2; 1044*b*25; 1054*a*25; 30; *b*32; 1055*a*20; *b*14; 27; 1056*b*36; 1057*a*37; *b*11; 22; 1058*b*26; 1061*a*19; 1063*b*17; 26; 1068*a*11; 1069*b*5; 6; 7; 1075*a*28-32; *b*12; 21-24; 31; 1078*b*26; 1087*a*30; *b*1; 1092*a*3; 33-*b*8; X iv; v; vii. Cf. *enantióseis* = «(enunciados) contrarios»: 986*b*1; 1018*b*3; 1058*a*8; 1061*a*12; *b*5; 13; 1063*b*28; 1069*b*6; 13; 1090*a*2; *enantiótēs* = «contrariedad»: 995*b*22; 1055*a*16-*b*15; 1058*a*11; 1063*b*17; 1004*a*20. Cf. X ix; *enantíōs diaphéronta*: 1057*b*11: cf. la nota 232 del libro X, en la p. 775.

enérgeia = «actividad»; «acto»: 1042*b*10; 1043*a*6; 12; 20; 23; 25; 28; 30; 32; 35; 1045*a*35; *b*21; 1047*a*30; 1048*b*15; 28; 1050*a*16; 22; *b*2; *b*1; 1051*b*31; 1071*a*8; *b*22; 1072*b*16; 1076*a*10; 11; *b*20; 22. Cf. IX vi-ix; *energeîn*: 1014*a*21; 1072*a*11; 13. Cf. «*entelékheia*». Cf. la nota 103 del libro IX, en la p. 690. Cf. los apartados 9 y 11.3. de la «Introducción».

entelékheia = «entelequia»: 1007*b*2; 1015*a*19; 1017*b*1; 1036*a*7; 1038*b*6; 1039*a*7; 1044*a*9; 1047*a*30; 1050*a*22; 1065*b*22; 1078*a*30. Cf. la nota 103 del libro IX, en la p. 690. Cf. los apartados 9. y 11.3. de la «Introducción».

enypárkhein = «existir en»; «darse en»; «ser inmanente a»: 986*b*7; 1013*a*4; 7; 24; 1014*a*16; *b*15; 18; 1043*a*20; 1070*b*22; 1092*a*30. Cf. «*hypárkhein*».

epagōgé = «inducción»: 992*b*33; 1025*a*10; *b*15; 1048*a*36; 1054*b*33; 1055*a*6; *b*17; 1058*a*9; 1064*a*9. Cf. la nota 21 del libro I, en la p. 10, y la nota 97 del libro IX, en la p. 687.

ephexês = «consecutivo» (diferenciado de *ekhómenon* y de *synekhés*): (*tò*) *ephexés* = «(la) secuencia»; 1004*a*9; 1005*a*11; 1027*b*24; 1068*b*33-1069*a*14; 1069*a*20; 1080*a*20; 1085*a*4.

epipháneia = «superficie»: 1002*a*4; 1019*a*1; 1020*a*14; 1022*a*30; 1029*b*17-21; 1060*b*13; 15.

epistḗmē = «ciencia» (opuesto a *dóxa* y a *aísthēsis*): 981*a*2; 3; *b*26; 982*a*14-17; *b*4; 9; 27; 31; 983*a*5; 25; 986*a*34; 990*b*12; 992*a*29; 996*a*20; 996*b*10; 998*b*7; 999*b*3; 1003*a*15; *b*13; 1004*a*9; 1025*b*6; 18-26; 1026*b*4; 1027*a*20; 1031*b*6; 1039*b*32; 1046*b*3; 7; 1053*a*31; 1055*a*32; 1056*b*36; 1057*a*8-12; 1059*b*26; 1060*b*20; 1061*a*19; 1064*a*10-19; 31; 1065*a*4; 1075*a*1; *b*21-24; 1077*b*27; 28; 34; 1078*b*26; 1086*b*37; 1087*a*11-25. Cf. *epístasthai* = «conocer (científicamente)» (por tanto, más específico que «*gignṓskein*»): 982*a*30; *b*21; 994*b*20; 1008*b*27; 30; *epistētón* = «cognoscible (científicamente)»: 282*b*2; 996*b*13; 1003*a*14; 1021*a*29; 1056*b*36; 1057*a*8-12; *epistemonikós* = «científico»: 1039*a*32; *epistḗmōn* = «conocedor»: 1048*a*34. Cf. las notas 1 y 69 del libro I, en las pp. 4 y 22, y el apartado 6.1. de la «Introducción».

epithymeín = «desear» (la *epithymía* [= deseo] es una variedad de la *órexis*): 1048*a*21. Cf. «*epithymetón*» = «deseable»: 1072*a*27. Cf. la nota 84 del libro IX, en la p. 684, y la nota 192 del libro XII, en la p. 912.

erân = «amar»: 1072*b*3.

éskhaton = «último (lo más cercano o lo más lejano en una serie)»: 983*a*28; 1005*b*33; 1014*a*29; 33; 1016*a*23; 1017*b*24; 1035*b*30; 1059*b*36; 1069*b*26; 35; 1055*a*20. Cf. la nota 43 del libro XII, en la p. 884.

gê = «tierra» (uno de los cuatro elementos): 989*a*9.

génesis = «generación» (opuesto a *phtorá*): 981*a*17; 989*a*15; 994*a*27; 1032*a*16; 26; *b*15; 1033*b*11; 1042*a*30; 1044*b*21; 1050*a*4; 1055*b*11; 1067*b*22; 23; 24; 31; 1068*a*2; 15; 1069*b*10; 1070*a*15; 1077*a*26; 1088*a*33; 1091*b*34; *gígnesthai* = «generarse»; «pasar a la existencia»; «llegar a ser»; «ser»: 994*a*22; 28; 999*b*6; 1010*a*20, 1032*a*13; 20; *b*31; 1033*a*8; 24; *b*12; 1034*a*22: *b*8; 1042*a*30; *b*7; 1043*b*18; 1044*b*23; 24; 1049*b*28; 35; 1055*b*12; 1062*b*26; 1069*b*18; 20; 35; 1070*a*15; 1088*b*17. Cf. VII vii-ix. Cf. la nota 143 del libro VII, en la p. 540 y el apartado 7.5. de la «Introducción».

génos = «género» (opuesto a «*eîdos*»; *génos* = *eîdos* + *diaphorá*; *tà prôta génē* = *hai katēgoríai*; *tà teleutaía génē* = *tà átoma* o *éskhata eídē*): 991*a*31; 992*b*12; 995*b*29: 998*a*21; *b*5; 13; 15; 18; 22; 24; 31; 998*b*13-999*a*23; 999*a*1; 1014*b*11; 1015*b*28; 1016*a*24; *b*32; 1023*a*27; 1024*b*8; 9; *b*18; 24; 25; 1028*b*35; 1030*a*12; 1034*a*1; 1037*b*19; 21; 30; 1038*a*5; 1039*a*26; 1042*a*14; 21; *b*32; 1045*b*6; 1054*b*28; 30; 1057*a*27; *b*7; 38; 1053*b*21; 1058*a*7; 22; 23; 1058*b*26; 28; 31; 1059*a*10; *b*21-27; 33; 36-1060*a*5; 1069*a*27; 1071*a*25; 27; 1079*b*34; 1085*a*24; cf. V xxviii; II xii.

geōmetría = «geometría»: 996*b*34; 997*b*27; 1019*b*33; 1046*a*8. Cf. *geōmétrēs* (geómetra): 998*a*1; 4; 1005*a*11; 31; 1078*a*25; 1089*a*22; *geōmetrikós* (geométrico) 983*a*20; 992*a*21; 1061*b*3.

gignóskein = «conocer» (en sentido corriente y amplio; más amplio que *epístasthai*): 994*b*22; 997*a*2; 1028*a*37; *b*2; 1031*b*7. Cf. *gnórizein* = «conocer (por los sentidos)»: 980*a*26; 981*b*6; 983*a*26; 994*b*30; 996*b*16; 997*a*1; 4; 998*b*5; 1004*a*20; 23; *b*7; 1005*a*28; 1036*a*6; 1037*a*16. Cf. *gnórimos*: 1029*b*3-12; 1062*a*14; *gnōrimōtérōs*: 1053*b*14. Cf. *gnósis* = «conocimiento»: 981*b*11; 1000*b*6; 1018*b*30; 1028*a*33; 1038*b*28; 1048*b*15; 1049*b*17; *gnōstós* = «cognoscible»: 1016*b*20; 1029*b*10.

grámma; «letra» (cf. «*stoikheîon*» y «*phōné*»): 1000*a*3; *grammatikós* = «gramático» : 1064*b*24; 26; 1026*b*17-19; 1064*b*23-26; *grammatiké* = «gramática (enseñanza y arte de la lectura y la escritura)»: 1003*b*20. Cf. la nota 596 del libro I, en la p. 131; la nota 116 del libro III, en la p. 184; y la nota 149 del libro V, en la p. 350.

grammé = «línea (geométrica o sensible)»: 992*a*22; 998*a*1; 1001*b*18; 1002*a*5; 1016*b*26; 1036*b*13; 1043*a*33; 1076*b*6-35; 1078*a*15; 1084*b*1;

háma = «a la vez»: 1027*b*23; 24; 1068*b*26.

hamártēma = «error (particular)»; 1051*a*20; *hamartía* = «error»: 1083*b*4; 1084*b*24.

haploûs = «simple»: «en sentido absoluto»; «sin más»: 984*a*6; 987*a*21; 988*b*30; 989*b*17; 1014*b*5; 1015*b*8; 12; 1017*b*10; 1020*b*33; 1025*b*7; 1026*a*33; 1027*b*27; 1041*b*9: 1042*a*8; *b*7; 1049*a*23; 1052*a*19; 1053*a*8; 1059*b*35; 1067*a*1; *b*10; 23; 24; 1068*a*35; 1069*b*10; 1072*a*32; 1073*a*29; 1088*a*33.

hêi = «en tanto»: *passim*. Cf. la nota 1 del libro IV, en la p. 224, y la nota 73 del libro XIII, en la p. 970.

hélios = «el Sol»: 1071*a*15; 1073*b*17; 22; 35; 1074*a*12.

hén = «uno» (distinto de *monás*): 986*b*15; 19; 20; 21; 24; 32; 987*a*18; 27; *b*21; 988*a*22: *b*2; 989*b*17; 990*b*7; 13; 991*a*2; 992*a*8; 998*a*8; 22; 999*a*2: *b*25; 33; 1000*a*28; 1001*a*5-*b*25; 1002*b*24; 1003*a*33; *b*15; 1004*a*10; 1005*a*9; 10; 1006*b*15; 17; 1014*b*25; 1016*b*9; 18; 31; 1021*a*12; 1030*b*3; 1033*b*31; 1036*b*20; 1039*a*28; 1040*b*18; 29; 1041*a*19; 1043*a*37; 1044*a*3; 6; 1045*b*6; 1052*b*3; 16; 18; 23; 1054*a*34; 1056*b*23; 1059*b*28; 31; 1060*b*5; 29; 1061*b*12; 1069*b*21; 1070*b*7; 1072*a*32; 1075*a*33; 1080*b*6; 20; 1082*a*20; 31; 1083*a*25; 1084*b*18; 1087*b*12; 28; 33; 1088*a*6. Cf. V vi; X i-iii. Cf. *henótes* = «unidad (condición de '*hén*')»: 1018*a*7; 1023*b*36; 1054*b*3. Cf. la nota 436 del libro V, en la p. 444.

héneka = «con vistas a» (expresión de la causa final): 982*b*10; 983*a*32; 994*b*9: 996*a*24; *b*12; 1013*a*21; 33; *b*25; 26; 1044*a*36; *b*12; 1050*a*8; 1059*a*36; 1065*a*26; 1072*b*2. Cf. las notas 87 y 91 del libro I, en las pp. 26 y 28.

Hermês = Hermes (el planeta Mercurio): 1073*b*33; (el dios:) 1002*a*22; 1017*b*7; 1048*a*33; 1050*a*20.

héteron = «diverso» (distinguido de *diaphorá*): 1018*a*9; *a*38-*b*7; 1024*b*9-16; 1054*b*14-23; cf. X viii-ix. Cf. la nota 357 del libro I, en la p. 85. Cf. *heterótēs* = «diversidad»: 1004*a*21; 1018*a*15; 1054*b*23; 1058*a*7; *hetérōs* = «de modo diverso»: 1048*a*30.

hólon = «todo (*totus*)»; ocasionalmente = «*ouranós*», «*kósmos*»; «*sýnolon*» y *kathólou*: 982*b*6; 993*b*6; 1013*b*22: 1023*b*29; 1024*a*3; 12; 1029*b*6; 1033*b*26; 1052*a*22; 1069*a*19; 1071*a*23; 1075*a*11; 1084*a*11. Cf. V xxvi; *hólōs* = «totalmente»; «del todo» 990*b*17; 1013*a*29; 32; 1014*a*2; 11: 12: 1018*a*11; *holótēs* = «totalidad»: 1023*b*36. Cf. la nota 436 de libro V, en la p. 444. Cf. «*kathólou*» y el apartado 11.3. de la «Introducción».

homogenés = «homogéneo»; «del mismo género»: 981*b*26; 1057*b*29; *homoeidés* = «de la misma especie»: 991*b*24; 1002*b*16; 22; 1013*b*31; 1014*a*30; 1024*b*8; 1032*a*24; 1067*a*9; 1071*a*17

homoiomerés: «homeómero»: 984*a*14. Cf. el apartado 8.1. de la «Introducción».

hómoion = «semejante»: 1000*b*6; 1018*a*15;1021*a*11; 1054*b*3.

homónymos = «homónimo»: (opuesto a *synónymos* y «henónimo»): 990*b*6; 1034*a*22; 1035*b*25; 1059*a*14; 1086*b*27; *homōnymía* = «homonimia»: 1006*b*9; *homōnýmōs* = «homonímicamente»; «por homonimia»: 1003*a*34; 1030*a*32; 1046*a*6; 1060*b*33. Cf. la nota 10 del libro IV, en la p. 228.

hóper estín = «lo que (esencialmente) es»: *passim*; cf. la nota 225 del libro III, en la p. 208.

horismós = «definición»: 987*b*3; 1030*a*7; 1012*a*3; 11; 22; *b*7; 1030*a*7; 16; 1031*a*1; 12; 1036*a*5; 28; 1037*b*12; 28; 1039*b*28; 32; 1043*b*34; 1044*a*1; 1045*a*7; 1086*b*3; cf. VII x-xii; VIII vi; *hóros* = «límite»; «definición»; «término»: 987*b*6; 1030*a*8; 1038*a*21; 1039*a*20; 1040*a*6; 1043*a*22; *b*26; 29; 1046*a*15; 1048*a*36; 1049*a*5; 1052*b*9; 1055*a*23; 1092*b*9; *horízein* = «deslindar»; «determinar»: 987*a*21; 1002*a*6; *b*18; 1006*a*1; 4; 1026*a*4; 1040*a*8; 1064*a*21; 1078*b*1; 18; 28; *horismênos*: 1020*b*33.

hóti (*tò*) = «(el) que» (opuesto a «(*tò*) *dióti*»): 981*a*29; *b*13; 1041*a*15. Cf. la nota 38 del libro I, en la p. 15.

hýdōr = «agua» (uno de los cuatro elementos): 983*b*21; 31.

hýlē = «materia» (opuesto a *eîdos* y a *morphé*; se distinguen la *hýlē aisth ētḗ*; la *hýlē noētḗ* y la *hylē topikḗ*): 983*a*29; *b*7-984*a*18; 985*b*10; 986*a*17; *b*20; 988*a*3; 2-7; 11; 992b2; 999*b*12; 1015*a*7; 1023*a*27; *b*2; 1024*a*35; *b*8; 9; 1025*b*34; 1026*a*3; 1027*a*13; 1029*a*2; 4; 6; 20; 1032*a*17; 20; 1036*a*8; 9; *b*35: 1037*a*27; 34; 1038*a*6; *b*6; 1039*b*29; 1041*b*8; 1042*a*26; 27; 32-*b*1; *b*6; 9; 1043*a*6; 12; 1044*a*18; 35; *b*7; 9; 1045*a*34; 35; *b*18; 1046*a*23; 1049*a*23; 25; *b*1; 1050*a*15; *b*23; 27; 1058*a*6; 14; 23; 1059*b*16; 1060*a*20: 1061*b*22; 1069*b*9; 24; 26; 14; 1070*a*2; 9; 11; *b*12; 1071*a*10; *b*21; 1074*a*34; 1075*b*22; 1076*a*9; 1084*b*9; 1088*b*1; 1092*a*3. Cf. VIII iii; iv. Cf. las notas 272 y 276 del libro VII, en las pp. 570 y 572. Cf. el apartado 8. de la «Introducción». Cf. *hylikós* = «material»: 1035*a*8; 1044*a*15; 1049*a*36; 1077*a*36; *hylikôs* = «materialmente»: 1078*a*31.

hypárkhein = «existir»; «darse»; «estar»: 1003*a*22; 1025*a*31; *b*12; 1026*a*32; 1030*b*23; 1037*b*16; 1040*a*15. Cf. la nota 108 del libro IV, en la p. 249.

hypokeîsthai = «subyacer»; «ser sujeto»: 983*a*30; *b*6; 982*a*23; *b*4; 984*a*22; 985*b*10; 990*b*31; 996*a*2; 990*a*9; 992*b*1; 997*a*6; 20; 1001*a*8; *b*31; 1007*a*35; 1010*b*34; 1016*a*19; 23; 26; 1017*b*13; 16; 24; 1019*a*5; 1022*a*19; 1024*b*3; 9; 10; 1028 *b*36-1029*a*3;1029*a*8; 1031*b*16; 1033*b*1; 1037*b*16; 1038*b*5; 1042*a*13; *b*9; 1042*a*26; 1044*b*9; 1049*a*28; 1053*b*3; 1063*b*21; 1066*b*14; 1067*b*15-24; 1068*a*4; 5; 1070*a*11; 1073*a*23; 1079*a*28; 1087a35; *b*1; 1088*a*18. Acerca de su participio «*hypokeímenon*» (= «*subiectum*» y «*substratum*»). Cf. la nota 269 de la «Introducción».

hypolambánein = «suponer»: «dar por sentado»; «creer»: 998*a*22; 1005*b*26; *hypólēpsis* = «suposición»: 981*a*7; 982*a*6; 989*a*12; 1073*a*17. Cf. la nota 21 del libro I, en la p. 10.

hypótesis = «hipótesis»: 1005*a*13; *b*16; 1013*a*16; *b*20; 1055*b*34; 1082*b*32; 1083*b*6; 1086*a*10; 15; 1090*a*27.

Idéa: «Idea» (en concurrencia con «*eîdos*» en sentido platónico, pero menos frecuente que esta palabra): 987*b*8; 990*a*16; 34; 1024*a*4; 1031*a*31-*b*16; 1036*b*14: 1039*a*25; *b*12; 1040*a*8; 9; 27; 1042*a*15; 1070*a*28;

1073*a*19; 1076*a*20; 1078*b*12; 1079*a*12; 1080*b*12; 25; 1081*a*7; 1083*b*34-1084*a*26; 1086*a*26-*b*7; *b*14; 1090*a*16; *b*20; 37; 1091*b*28; 29. Cf. I ix; XIII i, iv y vi.

ídion = «propio (de la cosa definida, sin pertenecer a su esencia)»: 990*a*18; 1004*b*11; 15; 16; 1010*b*3; 16; 1038*b*23; 1042*a*7; 1061*b*18; 1064*b*22; 1086*a*10; 1090*b*29.

ísos = «igual» (opuesto de «ánisos»): 1021*a*12; 1056*a*2; 1075*a*33; 1082*b*7; 1087*b*5. Cf. X v; *isōs*: 987*a*26; 995*a*17; 1005*a*10; 1015*b*33; 1026*a*15; *isotēs* = «igualdad»: 1004*b*11; 1054*b*3; *isázesthai* = «ser igualado»: 1081*a*25.

kalón = «bello»: 1013*a*22; 1091*a*30; 1072*a*28; 32; 1078*a*31-*b*5; 1093*b*13. Cf. la nota 97 del libro XIII, en la p. 976. Cf. «*agathón*».

katáphasis = «afirmación»; «proposición afirmativa» (opuesto de «*apóphasis*»): 1051*b*24. Cf. la nota 222 del libro IX, en la p. 722, y la nota 111 del libro XI, en la p. 819.

katēgoría = «categoría»: 1004*a*29; 1016*b*34; 1017*a*23; 1018*a*38; 1024*b*13; 1026*a*36; 1029*a*22; *b*23; 1032*a*15; 1034*b*10; 1047*a*34; 1051*a*35; 1054*b*29; 35; 1065*b*8; 1058*b*14; 1068*a*8; 1088*a*23; 1089*a*27; *b*24; *katēgoreîn* = «predicar»: 998*b*16; 24; 999*a*15; 20; 10023*b*31; 1028*a*13; 1060*b*5; 1070*b*1. Cf. las notas 155, 171, 172, 341, 342 y 288 del libro V, en las pp. 351, 355, 356 y 388. Cf. el apartado 7.2. de la «Introducción».

kathólou = «universal» (opuesto de «*kath'hékaston*»): 992*b*12; 999*a*20; 28; 1000*a*1; 1003*a*7; 8; 1005*b*28; 1017*b*35; 1018*b*33; 1023*b*29; 1028*b*34; 1038*b*11; 1042*a*15; 1053*b*16; 1059*b*26; 1060*b*19-23; 32; 1069*a*26; 27; 1071*a*20; 28; 1084*b*14; 1086*a*5; 32; 1087*a*2; 17. Cf. «*hólon*» y «*koinón*». Cf. la nota 28 del libro I, en la p. 12 de la traducción y el apartado 11.3. de la «Introducción».

kenón = «vacío»: 985*b*5; 1009*a*28; 1048*b*10; 1084*a*33.

kháos = «caos»: 884*b*28; 1072*a*8; 1091*b*6.

khōristón = «separado»: 1005 *a*10; 1017*b*25; 1025*b*28; 1026*a*9; 14; 1028*b*34; 1040*a*9; 1042*a*29; 30; 1048*a*15; 1959*b*13; 1060*a*8; 1078*b*30; 1086*a*33; *khōrízein* = «separar»: 989*b*3; 1016*b*2; 1040*b*6; 28; 1078*b*31; 1086*b*4; *khōrís* = «aparte»; «separadamente»; *khōrismós* = «separación». Lo expresado por estas palabras es, en general, lo opuesto de la relación de simultaneidad o de coexistencia expresada por «*háma*». Cf. la nota 24 del libro II, en la p. 164.

khrónos = «tiempo»: 1020*a*29; 1028*a*32; 1038*b*27; 1049*b*11; 1071*b*7; 9.

kínēsis = «movimiento»: 982*a*27; 983*a*30; 985*b*19; 988*b*27; 989*b*32; 996 *b*6; 1004*b*29; 1013*b*9; 1022*a*7; *b*5; 1025*b*20; 1026*a*3; 1029*b*25; 1036*b*29; 1048*b*20; 28; 1053*a*9; 1068*a*8; 1069*b*1; 1067*b*31-1068*a*5; 9; 1071*b*7; 9; 33; 1072*a*21; *b*23; 1078*a*13; 1084*a*35. *kineîn* = «mover»; «poner en movimiento» («*kineîsthai*» [voz media] = «moverse»; «estar en movimiento»;

«*kinoûn*» [participio activo] = «moviente»; «[*tò*] *kinoúmenon*» [participio medio y pasivo] = «[lo] que es movido»; «moviente»; *kinētón* [adjetivo verbal] = «móvil»): 986*a*25; 991*b*5; 992*b*8; 1010*a*36; 1012*b*24; 31; 1023*a*18; 1049*b*36; 1067*b*8; 30; 1070*a*1; 21; 1072*a*1; 1080*a*4; *kinētikós*: «que puede mover»: 984*a*6; 1049*b*7; 1066*a*28. Cf. la nota 82 del libro VI, en la p. 486, y la nota 143 del libro VII, en la p. 540, y el apartado 7.5. de la «Introducción».

koîlos = «cóncavo»: 1025*b*31; VII (Z) v; *koilótēs* = «concavidad»: 1025*b*33; VII v; 1035*a*4. Cf. «*simón*».

koinón = «común»: 981*b*14; 996*b*28; 997*a*21; 1043*a*31; 1061*b*18; 1069*a*30; *koinêi*: 1003*a*10; 1039*a*1. Cf. «*kathólou*».

kósmos = «orden»; «orden del universo» = «mundo»: 984*b*16; 990*a*22; 1063*a*15. Cf. «*ouranós*».

koûphos = «liviano»: 1020*a*22; *kouphótēs* = «levedad»: 1020*b*10 (opuestos de *barý* y *barýtēs*).

krâsis = «mezcla» (diferenciado de «*mîxis*»): 1009*b*22; 1042*b*16; 1085*b*12. Cf. la nota 31 del libro VIII, en la p. 629. Cf. el apartado 8.1. y 8.2. de la «Introducción».

kýklos = «círculo»: 1016*b*16; 1036*a*1-18; 1071*b*11; 1072*a*22: *b*9.

logikós = «'lógico'» (opuesto a «*physikôs*»): 1005*b*22; 1080*a*10; 1087*b*20; 21; *logikôs* «desde el punto de vista 'lógico'»: 1029*b*13; 1030*a*25; 1041*a*28; 1069*a*28. Cf. la nota 58 del libro VII, en la p. 514.

lógos = «enunciado»; «argumento»; «proporción»; «habla»: 981*a*15; 985*b*32; 986*a*19; 32; 987*b*31; 989*a*31; *b*10; 991*b*13; 17; 19; 993*a*17; 996*a*2; *b*8; 9; 998*a*13; *b*12; 1001*b*30; 1002*a*25; *b*10; 1006*a*13; 14; 26; *b*1; 26; 1007*a*1; 1009*a*3; 20; 21; 22; 1010*a*17; 1011*a*4; 9; 11; 15; 21; 22; 24; 25; *b*2; 1012*a*6; 18; 19; 21; *b*14; 1013*a*27; 1014*b*10; 1015*b*25; 1016*a*33; 35; *b*9; 1018*a*10; *b*27; 32; 1023*b*23; 1024*b*26; 29; 1025*a*1; *b*28: 1027*b*23; 1028*a*32; 34; 35; 1029*b*20; 1030*a*7; 14; 1031*a*7; 12; 1033*a*1; 1035*b*13; 15; 1036*b*5; 1037*a*17; *b*11; 1038*b*27; 1039*b*20; 1042*a*28: 29; 1043*a*20; *b*26; 31; 1044*b*6; 1046*b*1; 7; 1047*a*6; *b*34; 1049*b*11; 1050*b*33; 35; 1051*b*14; 1053*a*16; 1054*a*28; 1058*b*10; 18; 1059*b*26; 1061*b*1; 1063*b*8; 9; 18; 1064*a*23; 1069*b*34; 1170*a*22; 1074*a*34; 1076*a*28; 1077*b*1; 1078*a*10; 1080*a*10; 1084*b*11; 15; 25; 1087*b*2; 12; 1088*a*4; 1090*b*2; 1091*b*7; 1092*b*14; 31. Cf. VII x-xi; IX ii. Cf. «Introducción», 8.1. y 8.2. y la nota 27 del libro I, en la p. 12; la nota 128 del libro IV, en la p. 256; la nota 393 del libro VII, en la p. 602; la nota 105 del libro XI, en la p. 817; y las notas 109, 236 y 237 del libro XIV, en las pp. 1069, 1093 y 1094.

mathēmatikós = «matemático»; (*hē*) *mathēmatikḗ* (*epistḗmē*) = (la ciencia) matemática; *tà mathēmatiká* = «los Objetos Matemáticos»: 981*b*23; 987*b*15; 989*b*32; 990*a*15; 992*b*16; 995*a*6; *b*17; 996*b*2; 997b2; 1002*b*14; 23; 1004*a*7; 1026*a*7-26; 1028*b*20; 1036*a*4; 1042*a*12; 1059*b*6; 13; 16; 1061*a*28; *b*32;

1064*a*1; 1069*a*35; 1076*a*20; 1077*a*9; 1078*a*33; 1080*a*36; *b*26; 28; 1083*a*23; 1086*a*5; 1090*b*26; *mathémata* = «enseñanza»: 985*b*24; 992*a*32; 996*a*29; 997*b*21; 1004*a*9; 1026*a*9; 1077*b*18. Cf. la nota 14 del libro VI, en la p. 468, las notas 6 , 7 y 73 del libro XIII, en las pp. 952, 953 y 970.

méga kaì mikrón = «(lo) grande y (lo) pequeño» (componentes de la Díada indefinida postulada por los platónicos): 987*b*20; 26; 988*a*26; 992*a*12; 998*b*10; 1083*b*24; 32; 1083*b*14; 1085*a*9; 12; 1087*b*8-16; 1088*a*16; 1090*b*37; 1091*a*10; X v. Cf. la nota 354 del libro I, en la p. 84, y las notas 6 y 7 del libro XIII, en las pp. 952 y 953.

mégethos = «magnitud»; «extensión» (variedad continua de la cantidad): 990*a*26; 1020*a*9; 11; 1053*a*18; 25; 1083*b*13.

méros = «parte» (física o conceptual; es opuesto a «*hólon*» y a «*tò kathólou*»): 993*b*6; 989*b*12; 1003*a*22; 1005*a*29; 1034*a*26; *b*32; 1084*b*14; V xxvv; XII x; xi.

metabolé = «cambio»: 1011*b*34; 1042*a*33; 1046*a*12; 1057*a*33; 1069*b*3-14; 1079*b*9. Cf. XI xi; xii; *metabállein* = «cambiar»: 983*b*10; 984*a*22: 998*b*10; 1010*a*15-22; 23; 1057*a*21; 26-31; 1069*b*7; 14; 15; 24; 36. Cf. la nota 143 del libro VII, en la p. 540. Cf. «*génesis*».

metaxý = «intermedio»; *tà metaxý* = «los Objetos Intermedios» = «los Objetos Matemáticos»: 987*a*16; 991*b*29; 992*b*16; 997*b*2; 13; 998*a*7; 1002*b*13; 21; 1011*b*35; 1023*a*7; 1053*a*32; 1055*b*2; 1057*a*21; 1059*b*6; 1068*b*27; 1069*a*5; 14; *b*4; 1077*a*11. Cf. IV vii; X vii. Cf. las notas 6 y 7 del libro XIII, en las pp. 952 y 953.

metékhein = «participar (*i.e.* recibir una cosa una definición; tomar una cosa parte en una Idea)»: 990*b*30-991*a*3; 991 *a*14: *b*5; 1037*b*18; 1075*b*19; 20; 1079*b*18; 1082*b*18; *méthexis* = «participación»: 987*b*9-14; 21; 1031*b*18; 1045*a*18; *b*8; 1082*a*17.

métron = «medida»; «unidad de medida»: 1052*b*18; 1072*a*33; 1087*b*33; 1053*a*25; 31; 36; 1056*b*36; 1057*a*9; 1062*b*14; 19; 1063*a*4; 1088*a*2. Cf. *metreîn* = «medir»: 983*a*17; 1053*a*33; *metrētós* = «medible»: 983*a*20; 1021*a*29; 1056*b*22; *metrîsteron*: 987*a*10.

mímēsis = «imitación» (noción pitagórica): 987*b*11; 13.

míxis = «mezcla»; «mezcla (química)»: 989*a*4; 1043*a*13; 1082*a*21; 1085*b*11; 1092*a*24. Cf. la nota 31 del libro VIII, en la p. 629. Cf. los apartados 8.1. y 8.2. de la Introducción; *migma*: 1012*a*28; 1069*b*22; 1075*b*4; 1092*b*7; *mignysthai*: 989*b*2; 1042*b*29; *memigménoi*: 1091*b*8.

mnémē = «memoria»: 980*a*29; *b*25; 26; 28; 29. Cf. la nota 7 del libro I, en la p. 6.

monás = «unidad»: 991*b*24; 992*a*3; 1016*b*25; 30; 1069*a*12; 1083*a*2; 1084*b*26; 1089*b*35. Cf. XIII vi-viii; «*monadikós* (*arithmós*)» = «número consistente en unidades diferenciadas»: 1080*b*19; 30; 1082*b*6; 1983*b*17; 1092*b*20.

Cf. la nota 209 del libro XIII, en la p. 996. Cf. «*hén*».

morphé = «configuración»: 999*b*16; 1015*a*5; 1017*b*25; 1023*a*34; 1029*a*3; 1033*b*6; 1042*a*29; 1043*a*26; 28; 31; 1044b23; 1045*b*18; 1052*a*22; 1060*a*22; *b*26. Cf. la nota 34 del libro VII, en la p. 506. Cf. el apartado 7.3. de la «Introducción».

mŷthos = «mito»: 982*b*19; 1074*b*4; *mythikôs* = «en forma mítica»: 1010*a*18; 1074*b*4; *mythódēs* = «fabloso»: 995*a*4; *philómythos* = «amante de los mitos»: 982*b*18.

nómoi = «leyes»: 995*a*4; 1074*b*5; 1076*a*27.

noûs = «inteligencia»; «pensamiento (intuitivo)»: 984*b*15; 985*a*21; *b*30; 989*b*15; 992*a*30; 993*b*11; 994*b*15; 1009*b*5; 23; 1025*b*22; 1069*b*31; 1070*a*26; 1072*b*21; 1075*a*7; *b*8; 11; *nóēsis* = «pensamiento (intuitivo)»; «intelección»: 991*b*27; 1016b1; 1032*b*15; 1036*a*6; 1051*a*30; 1052*a*30; *b*1; 1074*a*34; 1075*a*3. Cf. *noein* = «inteligir»: 990*b*14; 994*b*23; 24; 26; 1006*b*10; 1032*b*6; 8; *nóēma* = «pensamiento»: 990*b*25; 1009*b*25; 1079*a*21; *noētikón* = «capaz de inteligir»; 1052*a*3; *noētós* = «inteligible»: 990*a*31; 999*b*2; 1036*a*3; 10; 1212*a*2; 1043*b*30; 1045*a*34; 1070*b*7; 1072*a*26; 27; *b*20.

ónoma = «nombre»: 1006*b*2; 22; 1030*a*9. Cf. las notas 135 y 145 del libro IV en las pp. 257 y 259.

optiké = «óptica»: 997*b*20; 1078*a*14; *tà optiká* = «los fenómenos de óptica»: 1077*a*5.

órexis = «apetito»: 1048*a*11; 1071*a*3. Cf. *orégesthai*: «apetecer»: 980*a*21; 1072*a*29; *orektón* = «apetecible»: 1072*a*26.

ouranós = «cielo»; «universo»; 986*a*3; *b*24; 990*a*5; 20; 997*b*7; 1007*a*31; 1010*a*28; 1028*b*12; 1042*a*10; 1091*b*5; 1072*a*23; 1074*a*31. Cf. «*kósmos*». Cf. la nota 215 del libro XII, en la p. 917.

ousía = «substancia»: 992*b*2; 983*a*27; *b*10; 985*b*10; 987*a*19; *b*21; 988*a*35; 989*b*3; 992*b*22; 993*a*18; 996*b*14; 997*a*34; 998*b*28; 1001*b*27; 1002*a*2; 1003*a*8; 1007*a*21; 1013*a*21; 1015*a*11; 1017*b*12; 1019*a*6; 1022*a*8; 15; 1025 *b*14; 27; 1028*a*15; 32; 34; *b*8; 1029*a*8; 1030*a*19; 1031*a*18; 1032*b*2; 14; 1033*b*17; 1035*a*2; b13; 15; 22; 1037*a*17; 21; 29; 30; 32; 1038*b*10; 14; 15; 28; 1040*b*18; 1041*a*9; *b*9; 30; 1042 *a*6; 8; 11; 21; 25; 26; 27; *b*9; 11; 1043*a*2; 24; 30; 35; 1044*a*7; 15; 1045*b*29; 1049*a*36; *b*11; 1050*a*4; 39; *b*2; 1051*b*27; 1053*b*16; 22; 1054*b*4; 1059*b*39; 1060*b*21; 1064*a*22; 1068*a*11; 1069*a*16-26; 30; *b*3; 27; 31; 35; 1070*a*5; 9; *b*13; 1071*a*1; 20; *b*5; 1072*a*25; 1075*a*2; 1076*a*30; 1077*a*27; 35; *b*2-14; 1087*a*2; 1088*b*3; cf. V viii; VII iii; xiii; X ii; XII vi; XIII i-iii. Cf. los apartados 7 y 11.1. de la «Introducción».

páthos = «afección»; «cualidad»; «determinación»: 983*b*10; 985*b*11; 29; 986*a*17; 989*b*3; 990*a*27; 997*a*7; 1002*a*2; 1004*b*6; 11; 1015*b*34; 1019*a*1; 1020*a*19; 1030*a*14; *b*19; 31; 1038*b*28; 1049*a*29; 1058*a*37; *b*22; 1069*b*12; 1071*a*2; 1078*a*7; 16; 1090*a*30; cf. V xxi. Cf. *páthēma* = «afección (particular)»: 985*b*12; 982*b*16; *páskhein* = «padecer»: 989*a*29; 1014*b*16;

1018*a*16; 1037*b*16; 1044*b*16; 1068*a*9. Cf. la nota 390 del libro V, en la p. 425.

péras = «límite»: 986*a*23; 990*a*8; 994*b*14; 16; 1002*b*10; 1004*b*2; 1022*a*12; 1048*b*18; 1060*b*16.

perittós = «impar» (opuesto a «*ártios*»): 983*a*2; 986*a*18; 23; 990*a*9; 1053*b*3; 1084*a*33-37; 1091*a*23; 1092*b*28; 1093*b*13; *perittótēs* = «imparidad»: 1004*b*11.

phaínesthai = «aparecer»; «mostrarse»; «ser manifiesto»: 986*b*31; 988*a*3; 989*b*20; 1009*a*8; 1004*b*19; 1009*b*1; 1011*a*17; 18; 1013*b*27; 1074*b*16; 1072*a*28; 1073*b*36; 1070*a*10; 1074*a*1; 1087*b*2.

phantasía = «imaginación»: 980*b*26; 1010*b*3; 1024*b*24; 26; 1025*a*6; 1062*b*34. Cf. las notas 7 y 13 del libro I, en las pp. 6 y 8.

philosophía = «filosofía» (disciplina teórica, junto con la matemática y la física; opuesta a «*dialektiké*» y a «*sophistiké*»; la «*prôtē philosophía*» o «*thologiké*» se distingue de la Física, que es «*deutéra philosophía*»): 983*b*21; 989*a*29; 31; 992*a*32; 993*b*20; 1004*b*21-26; 1026*a*18; 24; 30; 1061*b*5; 19; 25; *philósophos* = «filósofo»: 982*b*18; 1003*b*19; 1004*a*6; 34; *b*1; 16; 18; 21-26; 1005*a*21; *b*6; 11; 1060*b*31; 1061*b*10; *philosopheîn* = «filosofar»: 982*b*13; 983*b*2; 1004*b*9; 1009*b*37; 982*b*11; 983*b*6. Cf. la nota 70 del libro IV en la p. 240 de la traducción y los apartados 4. y 6. de la «Introducción».

phorá = «traslación»: 1089*b*12; 26; 1072*b*5; 8; 1073*a*29; XII viii.

phôs = luz: 982*a*25; 1053*b*31.

phrónēsis = «inteligencia»; «prudencia»: 982*b*24; 1009*b*13; 32; 1078*b*15; *phrónimos* = «inteligente»; «prudente»: 980*b*21; 22. Cf. las notas 36 y 88 del libro I, en las pp. 15 y 27.

phtheíresthai = «destruirse»; «ser destructible» (opuesto a «*gignesthai*»): 1000*a*22; *b*25; 1027*a*30; 1043*b*15; *phthorá* = «destrucción» (opuesto a «*génesis*»): 994*b*6; 1000*a*27; 1042*a*30; 1044*b*33; 1045*a*1; 1067*b*24; 1069*b*11; 1070*a*15; *phthartós* = «destructible»: 992*b*17; 1000*a*6; 1027*a*29; 1043*b*15; 1069*a*31; X x. Cf. «*metabolé*».

physikós; *physiké* = «físico; física»; la (ciencia) Física: 993*a*11; 995*a*16; 18; 1005*a*31; 34; *b*1; 1025*b*19; 26; 34; 1026*a*5; 6; 12; 1028*b*10; 1032*a*16; 1037*a*14; 16; 1042*a*8; *b*8; 1044*b*6; 1059*a*34; *b*16; 1061*b*6; 28; 31; 1066*b*26; 1067*a*6; 1069*a*34; 1070*b*30; 1071*b*27; 1073*a*32; 1075*b*27; 1076*a*9; 1078*b*19; 1090*a*32; «*physikôs*» = «desde el punto de vista físico» (opuesto a «*logikôs*»): 1091*a*18. Cf. la nota 58 del libro VII, en la p. 514. Cf. «*philosophía*».

phýsis = «naturaleza» (la generación *phýsei* se opone a la generación *tékhnēi* y a la generación «*apò toû automátou*»): 981*b*4; 983*a*33; *b*2; 13; 26; 984*b*7; 9; 13; 985*a*12; *b*1; 986*a*24; *b*12; 987*b*2; 988*a*22; *b*22; 989*a*15; 24; 993*b*2; 990*a*7; 996*a*25; 997*b*6; 998*a*6: 1001*a*11; 12; 1003*a*23; 27; 1005*a*32; 34; 1006 *a*3; 1010*a*4; 7; 1013*a*20; 1014*b*18; 19; 27; 32; 33; 36; 1019*a*2; 1015*a*1; 5; 12; 14; *b*15; 1024*a*4; 1029*b*4; 1031*a*30; 1032 *a*12; 23-24; 1033*b*8; 33;

1034*a*23; 1043*b*23; 1044*a*9; 1049*b*8; 1050*b*24; 1052*a*23; 1053*b*9; 21; 1062*b*26; 1063*a*28; 1064*b*11; 1065 *a*27; 1069*a*35; 1089*b*7; 1070*a*5; 6; 7; 11; 17; 1071*b*35; 1075*a*11; *b*7; 1088*a*23. Cf. V iv; *physiólogoi* = «filósofos de la naturaleza»: 986*b*14; 989*b*30; 990*a*3; 992*b*4; 1023*a*21; 1062*b*21. Cf. la nota 154 del libro I, en la p. 42.

plánētes = «planetas» (los astros errantes, por oposición a las estrellas fijas): 1073*b*37; 1074*a*5.

plêthos = «pluralidad» (equivalente de «*tà pollá*»; opuesto a «*hén*»): 984*a*10; 986*a*24; 1004*a*10; 17; 1020*a*8; 10; 1054*a*22; 1057*a*3; 1085*a*33; *b*5-32; 1087*b*6; 8; 27-32; 1091*b*31; 34; 1092*a*28; 35.

poiein = «producir» (diferenciado de «*prátteim*»): 998*b*31; 1021*a*23; 1025*b*22; 1068*a*9; 14; *b*16; I i; *poiētón* = «producible»: 1025*b*22; *poíēsis* (opuesta, como generación artificial, a la generación natural) = «producción»: 1032*a*27; *b*10; 15; *poiētés*: «poeta»; «productor»: 982*b*32; 983*b*32; 995*a*8; 1023*a*19; 1991*b*4; *poiētiké* (*epistḗmē*) = (ciencia) productiva (diferente de la ciencia teórica y de la ciencia práctica): 982*a*1; *b*11; 1025*b*21; 25; 1026*b*5; 1046*b*3; 1064*a*1; 1075*a*1; *tò poiētikón*: «lo que puede producir» 1021*a*15; 1048*a*6. Cf. «*tékhne*»; cf. la nota 14 del libro VI, en la p. 468 de la traducción y el apartado 7.5. de la «Introducción».

poión = «cual» (nombre de la categoría de cualidad): 1010*a*23;1014*b*26; 1020*b*3; 1028*a*12; 15; 1063*a*27; 1068*b*18; 1069*b*10; 1083a11; 1089*b*26. Cf. V xiv; *poiótēs* = «cualidad»: 1022*b*15. Cf. *katēgoría*.

pollakhôs = «en muchos sentidos»; «de muchos modos»: 992*b*19; 1003*a*33; 1028*a*5; 10; 1060*b*32; 1061*b*12; 1071*a*31; 37; 1089*a*7. Cf. la nota 10 del libro IV, en la p. 228.

polýs = «mucho» («*tà pollá*» equivalente de «*plêthos*» y opuesto de «*hen*»: 987*a*27; *b*10; 992*a*16; 1009*b*25; 1025*a*15; 18; 20; 1026*a*30; 1027*a*21-25; 1046*a*1; 1056b15; 1064*b*35; 1075*a*33. Cf. X iii; vi; «*polý kaì oligon*» = «mucho y poco»: 992*a*16; 1087*b*16; 1088*a*18; 1089*b*12; *tò hôs epì tò polý*» = «lo que se da en la mayoría de los casos» [opuesto a los que se da siempre y a lo que se da accidentalmente]: 1025*a*15; 18; 20; 1026*b*30; 1027*a*21-25; 1064*b*35. Cf. la nota 477 del libro V, en la p. 462.

posón = «cuanto» (nombre de la categoría de cantidad): 999*a*3; 1010*a*23; 24; 1014*b*25; 1016*b*23; 1020*a*19; 1052*b*21; 1063*a*28; 1069*b*10; 1083*a*11; V xiii. Cf. «*katēgoría*».

prátteim = «actuar»: 1023*a*18; 1025*b*22; *praktikós* = «que puede actuar»: 981*b*5; *praktiké* (*epistḗmē*) = «(ciencia) práctica» (opuesta a la ciencia productiva y a la ciencia teórica): 993*b*21; 1025*b*21; 25; 1026*b*5; *praktón* = «que puede ser llevado a la acción»: 1025*b*23; 24; 1059*a*36; *prâxis* = «acción»: 981*a*17; 1048*b*21. Cf. la nota 17 del libro VI, en la p. 469.

proaíresis = «elección»: 1004*b*25; 1013*a*21; 1015*a*27 1018*b*25; 1020*b*25; 1048*a*11. Cf. *proairetikós* = «que puede elegir»: 1025*a*3; *proairetón* = «que

puede ser objeto de elección»: 1025*b*24. Cf. «*boúlēsis*»; «*prâxis*»; cf. la nota 92 del libro V, en la p. 336.

prós ti = «en relación con algo» (nombre de la categoría de relación): 990*b*16; 20; 1003*a*33; 1011*a*1; 1030*b*3; 1056*b*34; 35; 1057*a*15; 16; 1068 *a*11; 1070*b*3; 1079*a*12; 1088*a*21-*b*2; 23; 30; 1089*b*6; 14. Cf. V xv. Cf. «*katēgoría*»; cf. la nota 318 del libro V, en la p. 396.

prótasis = «premisa»: 996*b*31; 1005*b*28; 1078*a*20; 1089*a*25.

próteron : hýsteron = «anterior : posterior»: 982*b*2; 11; 983*a*25; *b*6; 9; 987*b*34; 989*a*1; 16; 998*a*23; 25; *b*15; 999*a*6; 1003*b*16; 1013*a*4; 7; *b*31; 1014*a*26; 1015*a*7; 13; *b*11; 1016*a*20; *b*8; 1018*b*4; 33; 1019*a*12; 1020*a*5; *b*14; 1022*a*3; 17; 1028*a*30; 32; 1030*a*10; 22; 29; *b*5; 1031*a*13; *b*14; 1032*a*5; *b*2; 1034*b*9; 32; 1035*b*5; 1037*b*3; 1038*b*10; 27; 1044*a*18; *b*16; 1046*a*16; *b*15; 1049*a*25; *b*11; 13; 1050*a*5; 1052*a*8; *b*14; 1054*a*29; 1060*b*13; 1067*b*8; 1070*a*1; 1075*b*22; 24; 1077*a*27; 1077*b*1; 1078*a*9; 1080*a*26; *b*12; 22;1081*a*4; 24-*b*30. Cf. V xi. Cf. la nota 232 del libro V, en la p. 374.

psykhé = «alma»: 985*b*30; 1017*b*16; 1026*a*5; 1035*b*14; 1036*a*1; 1043*a*35; *b*2; 1046*b*1; 1070*a*26; 1072*a*2; 1077*a*21; 22.

pŷr = «fuego» (uno de los cuatro elementos): 984*a*7; 989*a*2; 1001*a*15; 1067*a*5; 1070*a*19.

Selḗnē = «Luna»: 1073*b*17; 22; 36; 1074*a*12.

sēmaínein = «significar»: *passim*; cf. en especial IV iv. Cf. la nota 145 del libro IV, en la p. 259.

sēmeîon = «indicio»: 980*a*21; 981*b*7; 998*a*6. Cf. la nota 2 del libro I, en la p. 4.

simón = «ñato»: 1025*b*31-1026*a*1; VII v; x; *simótēs* = «ñatez»: VII v; 1037*a*31. Cf. la nota 20 del libro VI, en la p. 471; la nota 110 del libro VII, en la p. 528.

skhêma = «figura»: 985*b*14; 999*a*9; 1002*a*21; 1004*b*18; 1016*b*34; 1017*a*23; 1024*b*1; 13; 1026*a*36; 1029*a*4; 1042*b*14; 19; 1051*a*35; 1054*a*3; *b*29; 1070 *a*23; 1074*b*2; 1092*b*12.

skholázein = «tener ocio»: 981*b*23. Cf. la nota 60 del libro I, en la p. 19.

sôma = «cuerpo» (animado; inanimado; geométrico): 984*a*6; 992*a*6; 1001*b*27; 1016*b*28; 1042*a*8; 1071*a*3.

sophía = «sabiduría»; 995*b*12; 996*b*9; 1005*b*1; 1059*a*18-34; 1060*a*10; 1061*b*33; 1075 *b*20; cf. I i; ii; *sophós* = «sabio»: 981*b*5; 982*a*6-21. Cf. la nota 36 del libro I, en la p. 15.

sophistiké = «sofística»: 1004*b*18; 23; 26; 1026*b*14; 1032*a*6; 1049*b*33; *sophistés* = «sofista»: 996*a*32; 1004*b*17; 1026*b*15. Cf. la nota 70 del libro IV, en la p. 240.

sōrós = «agregado» (substantivo): 1040*b*9; 1041*b*12; 1044*a*4; 1045*a*9; 1084*b*22. Cf. la nota 421 del libro VII, en la p. 608.

spérma = «semilla»; «esperma»: 1044*a*35; 1049*a*2; 1091*a*6; 1092*a*32; 1071*b*31. Cf. la nota 220 del libro XIV, en la p. 1091.

stásis = «reposo» (opuesto a «*kínēsis*» y a «*metabolé*»): 1004*b*29; 1025*b*21; 1013*b*25; 1084*a*35.

stereón = «sólido»; «volumen» (en geometría y en física): 985*b*7; 1076*b*1-34. Cf. «*sôma*».

stérēsis = «privación» (variedad de la «*antítesis*»; opuesto a «*héxis*»): 1004*a*12; *b*27; 1011*b*18; 1019 *b*7; 1021*a*25; 1033*a*13; 1044*b*33; 1046*a*32; *b*14; 1053*b*31; 1054*a*24; 1055*a*33-*b*29; *a*35; *b*13; 14; 27; 1056*a*16; 20; 1057*a*36; 1058*b*27; 1061*a*20-27; 1063*b*17; 1069*b*34; 1070*b*12. Cf. V xxii.

stigmé = «punto»: 992*a*19; 1002 *a*32; *b*4; 1016*b*26; 1044*a*8; 1060*b*18; 1069*a*12; 1076*b*6-35; 1084*b*26; 27; 1085*a*32; *b*27-31

stoikheîon = «letra» (en concurrencia con «*gramma*»): 993 *a*10; 23; 1023 *a*36; 1034 *b*26; 27; 1035*a*11; 14; 1041*b*13; 1086*b*23-32; 1087*a*8; = «elemento»: 983*a*25; 985*a*32; 986*b*7; 9; 989*a*4; 6; 31; 992*b*18; 993*a*9; 998*a*35; 1001*a*18; 1059*b*23; 1084*b*15; 1086*b*20-1087*a*5; 1088*b*3; 15-32; ocurrencias en que se lo asocia a «*arkhé*»: 983*b*10; 989*b*30; 995*b*28; 998*a*22; 1025*b*5; 1042*a*5; 1059*b*23; 1069*a*20; 1070*a*34-*b*16; 1071*a*25; 1086*a*22; 1087*a*2; 1091*a*31; se lo distingue de «*arkhé*»: 1041*b*31; 1070*b*22-26; 10087*b*13-15; otros usos: 998*a*26; 987*b*19; 1002*b*33. Cf. las notas 596 del libro I, en la p. 131; la nota 116 del libro III, en la p. 184; y la nota 58 del libro V, en la p. 324. Cf. el apartado 8.1. de la «Introducción». Cf. «*grámma*».

sygkeîsthai = «consistir»; «estar compuesto»: 1002*b*2; 1027*b*1; 1051*b*2-19; 34; 35; 1057*b*33; 1070*b*6; 1054*b*5; 1076*b*18.

syllabé = «sílaba»: 1023*a*36; 1034*b*26; 27; 1035*a*10; 15; 16; 1041*b*12; 1086*b*23-30; 1087*a*10. Cf. las notas 596 y 597 del libro I, en la p. 131, y la nota 116 del libro III, en la p. 184.

symbebēkós = «accidente»: 1007*a*15; 21-*b*16; 32; 1013*b*34-1014*a*20; 1018*a*1; *b*34; 1025*a*14; 25; 1026*b*13; 21; 32; 1027*a*14; 20; *b*33; 1030*a*14; 1059*a*2; 1061*b*8; 1064*b*18; 31; 1065*a*1; «*katà symbebēkós*» = «por accidente»: 988*b*15; 1007*a*31; 1014*a*8; 1015*b*16; 1017*a*7; 19-22; 1026*b*3; 1031*a*19-27; 1037*b*7; 1052*a*19; 1059*a*2; 1031*b*22; 1064*b*31; 1065*a*4; cf. VI ii; iii; XI viii; «accidente de por sí»: 981*a*20; 983*b*3; 995*b*20; 26; 997*a*20; 29; 33; 1003*a*25; 1004*b*7; 1025*a*30; 1027*a*14; 1059*a*30; 33; 1061*b*4; 1078*a*5; 1088*a*17. Cf. V xxx. Cf. la nota 17 del libro III, en la p. 162; la nota 164 del libro V, en la p. 354, y la nota 82 del libro VI, en la p. 486.

symmetría = «simetría»; «proporción»; «conmensurabilidad»: 1004*b*11; 1078*b*1: cf. *sýmmetros* = «proporcional»: 1012*a*33; 1019*b*24; 1024*b*20. Cf. «*diámetros*»; «*kalón*».

sýmphysis = «connaturalidad»: 1014*b*22; 1040*b*15; 1069*a*12; 1070*a*11; cf. *symphýein*; *sympephykénai* = «estar naturalmente unido» 1014*b*21-25;

1046*a*28; *sýmphytos* = «connatural»: 993*a*1. Cf. la nota 425 del libro VII, en la p. 609.

symplékesthai = «combinar»: 1007*b*2; 1014*a*13; 19; 1062*b*5; 1063*b*23; *symplokḗ* = «combinación»: 1027*b*29; 1065*a*22. Cf. la nota 93 del libro VI, en la p. 490.

synaítion = «concausa»; «condición»: 1015*a*21; *b*23. Cf. la nota 90 del libro V, en la p. 336.

sýndesmos = «nexo coordinante»: 1045*a*13; *b*13. Cf. la nota 98 del libro VII, en la p. 523.

synekhés = «continuo»: 1014*b*25; 1016*a*1; 4; 5; 1020*a*11; 1069*a*5-11; 1023*b*32; 1040*b*15; 1052*a*19; 1061*a*33; *b*24;1074*b*29. Cf. *synékheia* = «continuidad»: 1016*b*9; 15; 1050*b*26; *synékhein* = «continuar»: 1023*a*22. Cf. «*ephexês*».

sýnolos = «compuesto (que forma un todo)»; en particular «compuesto (de materia y especie)»: 995*b*35; 999*a*32; 1029*a*5; 1035*a*6; 21; *b*19; 22; 29; 1033*b*17; 1036*a*2; 1037*a*26; 30; 32; 1039*b*20; 1060*b*24; 1077*b*8. Cf. el apartado 7.3. de la «Introducción».

synónymos = «sinónimo»; «que comparte el nombre»: 987*b*10; 993*b*25; 1051*b*10. Cf. la nota 10 del libro IV, en la p. 228. Cf. «*synônymos*».

sýnthesis = «composición»: 1013*b*22; 1014*b*37; 1027*b*19; 1042*b*16; 1043*a*13; 1045*b*11; 1067*b*26; 1092*a*26; *syntheton* = «compuesto» (opuesto a «*haploûn*» y a «*stoikeîon*»): 1023*a*31; 1029*b*23; 1043*a*30; 1057*b*27; 1070*b*8; 1075*a*8; 1088*b*15; *syntheté* = «compuesta»: 1023*b*2; 1057*b*27. Cf. *syntithénai* = «componer»: 1012*b*4; 1024*b*19; 1051*b*10. Cf. la nota 93 del libro VI, en la p. 490. Cf. «*mîxis*».

systoikhía = «serie»; «columna»: 986*a*23; 1004*b*27; 1054*b*35; 1058*a*13; 1072*a*31; 35; 1093*a*12. Cf. la nota 262 del libro I, en la p. 70.

táxis = «orden»: 984*b*17; 985*b*14; 1022*b*1; 1038*a*33; 1042*b*15; 1075*a*13-15; *b*25; 1078*b*1.

tékhnē = «arte» (como forma de saber, distinguido de la *empeiría*; como fundamento de la generación artificial, opuesto a la *phýsis* y a *tò autómaton*): 980*b*28-981*b*7; 981*a*3; 25; *b*8; 26; 997*a*5; 1013*a*13; 1025*b*22; 1032*a*28; 1033*b*8; 1034*a*24; 1046*b*3; 37; 1047*a*33; 1070*a*7; 15; 17. Cf. VII vii-ix; *tekhnítēs* = «artesano»: 981*b*31. Cf. «*poíēsis*». Cf. la nota 15 del libro I, en la p. 8. Cf. el apartado 7.5. de la «Introducción».

télos = «fin»: 994*b*9; 16; 1013*a*33; 1021*b*23-29; 1023*a*34; 1042*a*4; 1051*a*16; 1059*a*38; 1074*a*30; *téleion* = «completo»: 986*a*8; 1016*b*17; 1072*b*34; 1084*a*32; 1092*a*13. Cf. V xvi; *teleíōs* = «completamente»: 1021*b*27; *teleíōsis* = «completamiento»: 1021*b*20; *teleutaîon* = «último»: 983*b*9; 1016*a*20; 1018*b*5; 1061*a*24; 1070*a*21; *teleutḗ* = «final»: 1021*b*28; Cf. «*héneka*»; «*entelékheia*». Cf. la nota 347 del libro V, en la p. 404.

thaumázein = «admirarse»: 982*b*12; *thaûma* = «maravilla»: 983*a*14; *thaumastón* = «admirable»: 1063*a*36; 1082*b*21.

theōría: 989*b*25; 993*a*30; 1005*a*29; 1061*a*29; 1072*b*24 = «teoría» (conocimiento científico desinteresado); *theōreîn* = «conocer (ejercer el conocimiento científico)»: 983*a*33; 995*a*33;996*b*25; 997*a*15; 20-33; 998*a*10; 999*a*25; 1001*b*14; 1003*a*21; 23; *b*15; 25; 35; 1004*a*1; 10; *b*1; 1005*a*3; 1027*b*28; 1038*b*34; 1048*a*34; 1050*a*12; 14; 1059*a*24; 1061*b*19; 1064*a*26; 1076*a*13; 1078*a*21; 1080*a*13; 1086*a*26; 1091*a*28; *theōrēma* = «teorema»: 1083*b*18; 1090*a*13; *b*28; 1093*b*15; *theōretikḗ* (*epistḗmē*) = «(ciencia) teórica»: 982*a*29; *b*9; 993*b*20; 1005*a*16; 35; 1025*b*26; 1061*b*11; 1075*a*2. Cf. el apartado 5. de la «Introducción».

theós = «Dios»; «un dios»: 983*a*6; 8; 986*b*24; 997*b*10; 1000*a*29; 1072*b*25; 29; 30; 1074*b*2-9: *theîon* = «divino»: 983*a*1; 1026*a*20; 1064*a*27; 1072*b*23; 1074*b*9; 16; *theologeîn* = «tratar acerca de los dioses»: 983*b*29; *theologikḗ* (*epistḗmē*) = «(ciencia) teológica»; «teología»: 1026*a*19; 1064*b*3; *theológoi* = «teólogos»: 1000*a*9; 1071*b*27; 1071*b*26; 1091*a*34. Cf. la nota 154 del libro I, en la p. 42, y la nota 306 del libro XII, en la p. 936. Cf. los apartados 4., 6. y 10. de la «Introducción».

thésis = «posición»: 985*b*15; 1016*b*26; 1022*a*23; *b*2; 1032*a*7; 1042*b*19; 1063*b*32; 1077*b*30; 1082*a*21; 1084*a*9; 1085*b*12: *thetós* = «que tiene una posición»: 1016*b*30. Cf. «*áthetos*».

tóde = «esto»: 1038*b*24; 1069*b*11; 1089*a*11; *b*32; *tóde ti* = «un esto»: 1001*b*32; 1017*b*25; 1029*a*28; 1030*a*4; 1039*a*30; 32; *b*4; 1042*a*27; 29; 1049*a*35; 1070 *a*10, 13; *tóde en tôide* = «esto en esto»: 1030*b*18; 1036*b*23; *hodí* = «esto (valor deíctico)» 981*a*8; 990*b*1. Cf. la nota 462 del libro I, en la p. 108 de la traducción. Cf. la nota 105 de la «Introducción».

tópos = «lugar»: 1042*a*34; 1067*a*8-31; 1068*b*26; 1069*b*13; 1092*a*17-21.

týkhē = «azar»: 981*a*5; 984*b*14; 1032*a*29; 1049*a*4; 1065*a*27-*b*3; 1070*a*6. Cf. «*autómaton*».

Zeús = Zeus (el planeta Júpiter): 1073*b*34; (el dios:) 1091*b*6.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN
1. La conservación de los textos / *VIII*
2. «Metafísica» / *XII*
3. Composición y estructura de la *Metafísica* / *XV*
4. La temática de la *Metafísica* / *XIX*
5. La sabiduría / *XXIII*
6. La ciencia del ente en tanto ente / *XXVIII*
   6.1. La metodología / *XXVIII*
   6.2. Prioridad de la ciencia del ente / *XXXI*
   6.3. La semántica de «ente» / *XXXIII*
7. La teoría de la substancia / *XXXVI*
   7.1. Ente y substancia / *XXXVI*
   7.2. La substancia en las Categorías / *XXXVII*
   7.3. La revisión de la teoría en la Metafísica / *XL*
   7.4. La definibilidad / *XLIII*
   7.5. Las modalidades del cambio / *LI*
8. La materia / *LV*
   8.1. La materia primera / *LV*
   8.2. La organización de la materia / *LVIII*
   8.3. El individuo / *LXI*
9. La posibilidad y la realidad / *LXIII*
10. La teología / *LXVII*
11. Terminología / *LXXV*
   11.1. «Substancia» / *LXXVI*
   11.2. «Esencia» / *LXXVIII*
   11.3. «Universal»; «entelequia»; «categoría» / *LXXX*
12. Nota acerca de la traducción / *LXXXII*

Cronología / *LXXXIV*

Referencias bibliográficas / *LXXXV*
   1. Ediciones y traducciones / *LXXXV*
   2. Otras fuentes / *LXXXV*
   3. Artículos y estudios / *LXXXV*

Obras de Aristóteles citadas / *XCVI*

ARISTÓTELES

Metafísica

LIBRO I (A) / 3

Capítulo i / 3 — Capítulo ii / 21 — Capítulo iii / 35
Capítulo iv / 51 — Capítulo v / 61 — Capítulo vi / 79
Capítulo vii / 89 — Capítulo viii / 95 — Capítulo ix / 107
Capítulo x / 133

LIBRO II (α) / 137

Capítulo i / 137 — Capítulo ii / 143 — Capítulo iii / 153

LIBRO III (B) / 157

Capítulo i / 157 — Capítulo ii / 167 — Capítulo iii / 183
Capítulo iv / 193 — Capítulo v / 211 — Capítulo vi / 217

LIBRO IV (Γ) / 223

Capítulo i / 223 — Capítulo ii / 227 — Capítulo iii / 245
Capítulo iv / 253 — Capítulo v / 277 — Capítulo vi / 291
Capítulo vii / 299 — Capítulo viii / 305

LIBRO V (Δ) / 311

Capítulo i / 311 — Capítulo ii / 315 — Capítulo iii / 323
Capítulo iv / 329 — Capítulo v / 335 — Capítulo vi / 341
Capítulo vii / 353 — Capítulo viii / 359 — Capítulo ix / 363
Capítulo x / 369 — Capítulo xi / 373 — Capítulo xii / 379
Capítulo xiii / 387 — Capítulo xiv / 391 — Capítulo xv / 395
Capítulo xvi / 403 — Capítulo xvii / 407 — Capítulo xviii / 411
Capítulo xix / 415 — Capítulo xx / 419 — Capítulo xxi / 423
Capítulo xxii / 427 — Capítulo xxiii / 431 — Capítulo xxiv / 435
Capítulo xxv / 439 — Capítulo xxvi / 443 — Capítulo xxvii / 447
Capítulo xxviii / 451 — Capítulo xxix / 455 — Capítulo xxx / 461

LIBRO VI (E) / 465

Capítulo i / 465 — Capítulo ii / 475 — Capítulo iii / 485
Capítulo iv / 489

LIBRO VII (Z) / 495

Capítulo i / 495 — Capítulo ii / 501 — Capítulo iii / 505
Capítulo iv / 513 — Capítulo v / 525 — Capítulo vi / 531
Capítulo vii / 539 — Capítulo viii / 549 — Capítulo ix / 555
Capítulo x / 561 — Capítulo xi / 573 — Capítulo xii / 583
Capítulo xiii / 589 — Capítulo xiv / 597 — Capítulo xv / 601
Capítulo xvi / 607 — Capítulo xvii / 613

LIBRO VIII (H) / 621

Capítulo i / 621 — Capítulo ii / 627 — Capítulo iii / 635
Capítulo iv / 643 — Capítulo v / 649 — Capítulo vi / 653

LIBRO IX (Θ) / 659
Capítulo i / 659 Capítulo ii / 665 Capítulo iii / 671
Capítulo iv / 677 Capítulo v / 681 Capítulo vi / 685
Capítulo vii / 693 Capítulo viii / 699 Capítulo ix / 711
Capítulo x / 717

LIBRO X (I) / 725
Capítulo i / 725 Capítulo ii / 737 Capítulo iii / 743
Capítulo iv / 751 Capítulo v / 759 Capítulo vi / 765
Capítulo vii / 771 Capítulo viii / 777 Capítulo ix / 783
Capítulo x / 787

LIBRO XI (K) / 791
Capítulo i / 791 Capítulo ii / 799 Capítulo iii / 805
Capítulo iv / 811 Capítulo v / 815 Capítulo vi / 821
Capítulo vii / 829 Capítulo viii / 835 Capítulo ix / 841
Capítulo x / 849 Capítulo xi / 859 Capítulo xii / 865

LIBRO XII (Λ) / 873
Capítulo i / 873 Capítulo ii / 879 Capítulo iii / 883
Capítulo iv / 889 Capítulo v / 895 Capítulo vi / 903
Capítulo vii / 911 Capítulo viii / 921 Capítulo ix / 933
Capítulo x / 941

LIBRO XIII (M) / 951
Capítulo i / 951 Capítulo ii / 957 Capítulo iii / 969
Capítulo iv / 977 Capítulo v / 987 Capítulo vi / 991
Capítulo vii / 999 Capítulo viii / 1013 Capítulo ix / 1029
Capítulo x / 1041

LIBRO XIV (N) / 1047
Capítulo i / 1047 Capítulo ii / 1059 Capítulo iii / 1071
Capítulo iv / 1079 Capítulo v / 1087 Capítulo vi / 1095

ÍNDICES / 1061
Índice de nombres propios / 1105
Índice de correspondencias de los términos castellanos con los términos griegos / 1106
Léxico fundamental de la *Metafísica* / 1111

COLIHUE CLÁSICA

TÍTULOS PUBLICADOS

- *Poética,* **Aristóteles**
- *Tragedias I,* **Eurípides**
- *Ética Nicomaquea,* **Aristóteles**
- *Edipo rey. Edipo en Colono. Antígona,* **Sófocles**
- *Epistolario,* **Baruch Spinoza**
- *Discurso de la servidumbre voluntaria,* **Étienne de La Boétie**
- *Fedón,* **Platón**
- *Arte de amar,* **Ovidio**
- *Tratado de la reforma del entendimiento,* **Baruch Spinoza**
- *Crítica de la razón pura* (2ª ed.), **Immanuel Kant**
- *Poema de Mio Cid,* **Anónimo**
- *Categorías,* **Aristóteles**
- *Catilinarias,* **Cicerón**
- *Textos literarios,* **Nicolás Maquiavelo**
- *Madame Bovary,* **Gustave Flaubert**
- *El profeta. El loco. El vagabundo. El jardín del profeta,* **Khalil Gibrán**
- *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde,* **Robert L. Stevenson**
- *Cuentos completos,* **Edgar Allan Poe**
- *Cuadernos de arte, literatura y ciencia,* **Leonardo da Vinci**
- *Acerca del alma,* **Aristóteles**
- *Crítica de la razón práctica,* **Immanuel Kant**
- *El hombre que fue Jueves,* **G. K. Chesterton**
- *Romancero,* **Gloria Chicote (compiladora)**
- *Evgueni Onieguin,* **Alexandr Pushkin**
- *Tragedias II,* **Eurípides**
- *El Maestro,* **San Agustín**
- *Moby-Dick,* **Herman Melville**
- *Banquete,* **Platón**
- *Tragedias III,* **Eurípides**
- *El primo Basilio,* **José Maria Eça de Queirós**
- *Fausto,* **Johann Wolfgang von Goethe**

- *El jugador,* **Fiódor Dostoievski**
- *Teatro completo,* **Anton Chéjov**
- *Teatro completo,* **Iván S. Turguéniev**
- *Ensayo sobre el origen de las lenguas,* **Jean-Jacques Rousseau**
- *Teatro completo,* **Alexandr Pushkin**
- *Opúsculos morales,* **Giacomo Leopardi**
- *El Ateneo,* **Raul Pompeia**
- *Ion,* **Platón**
- *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina,* **Juan Bautista Alberdi**
- *Bhagavad Gita,* **Anónimo**
- *Las reglas del método sociológico,* **Émile Durkheim**
- *El retrato de Dorian Gray,* **Oscar Wilde**
- *Apología de Sócrates,* **Platón**
- *Leviatán,* **Thomas Hobbes**
- *El conde Lucanor,* **Don Juan Manuel**
- *Divina Comedia* (3 tomos), **Dante Alighieri**
- *Ética demostrada según el orden geométrico,* **Baruch Spinoza**
- *Fedro,* **Platón**

Títulos de próxima aparición

- *El matrimonio del cielo y el infierno,* **William Blake**
- *Poesía completa. Coplas a la muerte de su padre. Poesía cortesana y burlesca,* **Jorge Manrique**
- *Cándido. Zadig. Cartas filosóficas,* **Voltaire**
- *Odisea,* **Homero**

Colihue Clásica. Serie mayor

- *Crítica de la razón pura. Edición corregida y ampliada,* **Immanuel Kant**

Los textos que componen la ***Metafísica*** son el registro de los esfuerzos de **Aristóteles** (384-332 A.C.) por conocer las estructuras últimas de la realidad. Su apasionada búsqueda intelectual se inscribe en el horizonte de la pregunta filosófica más radical, la pregunta por el ser. Esta labor reflexiva es también dialógica: en el texto se advierte el debate que el Filósofo mantiene con sus variados interlocutores, a los que convoca para corroborar una tesis, mostrar un error o discutir la verdad parcial de algún argumento. Como notaron ya los comentaristas antiguos, la exposición no está libre de ambigüedades, cortes, contradicciones y momentos de gran condensación expresiva. Con todo, gracias a una tradición multisecular de exégetas y traductores, las reflexiones del tratado tuvieron una fecunda posteridad. La *Metafísica* influyó poderosamente desde su recuperación en el siglo XIII, primero en el pensamiento de la cultura islámica y después en el Occidente cristiano, y su incesante presencia se advierte todavía en la filosofía contemporánea.

La presente *edición bilingüe* ofrece una extensa introducción, una nueva y precisa traducción, con el original griego enfrentado, y una pormenorizada anotación. También incluye índices que detallan las apariciones de los nombres propios y los términos técnicos, así como una lista de los equivalentes en castellano del léxico aristotélico. El volumen, que reinterpreta las principales discusiones en torno al texto y es un aporte decisivo para los lectores en lengua castellana, ha estado a cargo de *Eduardo Sinnott*, profesor de Filosofía y de Lenguas y Literaturas Clásicas por la Universidad de Buenos Aires, y doctor en Filosofía por la Universidad de Münster (Alemania). Sinnott ha ejercido la docencia en la Universidad del Salvador, en el Colegio Máximo de San José y en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora. También ha traducido para la colección Colihue Clásica otros tres tratados de Aristóteles: las *Categorías*, la *Poética* y la *Ética Nicomaquea*, y el diálogo *El Maestro* de San Agustín.

ISBN 978-987-748-100-6

EDICIONES COLIHUE
www.colihue.com.ar